

Robert Rowland

CIÊNCIAS SOCIAIS, HISTÓRIA SOCIAL ¹

Dizer que uma história puramente factual é impossível, insistir na selecção necessária dos factos históricos, ridicularizar o velho von Ranke e a ideia de que o objectivo da história deveria ser o de narrar os factos tal como na realidade aconteceram, insinuar que o historiador fabrica os seus próprios factos, tudo isto, felizmente, já é um lugar comum. Em teoria, os historiadores são todos «contra» os factos históricos. Proclamam que não existem e que, além do mais, eles variam de historiador a historiador...

No entanto, após a proclamação ritual da morte dos factos, eles ressurgem. Perante a ameaça de verem evaporar a realidade que estudam, perante o receio de estarem a pôr em questão o próprio conhecimento histórico, perante o desafio de terem que levar até às últimas consequências a sua crítica da historiografia vulgar, quantos historiadores não exorcizam as suas dúvidas acusando-as de serem pouco originais, quantos não passam a ler, a estudar, a investigar como se na prática a teoria fosse outra?

Correndo embora o risco da banalidade, começarei por repetir coisas já sabidas, por explicitar as premissas do raciocínio que pretendo desenvolver. Tentarei fazê-lo, não com o espírito sebenteiro de quem se sente na obrigação de resumir o que outros pensaram

¹ Este ensaio reproduz, sem alterações significativas, o texto de uma conferência pronunciada na Faculdade de Economia de Coimbra em Abril de 1977. Foram acrescentadas apenas as notas, destinadas a fornecer as coordenadas bibliográficas gerais do discurso e algumas pistas para quem queira aprofundar os temas principais. Muitas das formulações aqui apresentadas surgiram como resultado da minha prática docente na Universidade de East Anglia e na Faculdade de Economia do Porto, e a minha dívida principal é para com os meus alunos e para com os meus colegas nas equipas docentes de História Social Europeia, em East Anglia, e da cadeira de História Económica, no Porto.

— por mais morto ou fossilizado que seja — mas com o intuito de sugerir um encadeamento lógico, seleccionando os argumentos por forma a tentar explicitar o porquê das conclusões que, progressivamente, serei levado a propor.

Comecemos, pois, com Leopold von Ranke. Há quase século e meio, apontou como meta e tarefa do historiador narrar os factos tal como na realidade aconteceram. Reconstituir o passado na sua integralidade significa fornecer os elementos necessários e suficientes para que se possa, ou para que outros possam, formar um juízo imparcial e objectivo. Basta pensar na pouca utilidade de um mapa desenhado numa escala de 1:1 para perceber que o raciocínio de von Ranke, levado até às últimas consequências, desemboca no absurdo. Uma narrativa histórica é como um mapa. É materialmente impossível traduzir em palavras, integrar numa narrativa histórica, todos os acontecimentos do passado, mesmo de um passado rigorosamente delimitado no espaço e no tempo.

Narrar, tal como aconteceram, todos os factos sucedidos em Lisboa no dia 25 de Abril de 1974 seria uma tarefa ingrata, para além de impossível.

Houve um lisboeta que naquela manhã se levantou como de costume². Foi fazer a barba, mas, tendo constatado que estava sem creme de barbear, resolveu adiar o empreendimento. Após o pequeno almoço, saiu para comprar o jornal. Disseram-lhe que havia «uma revolução». O senhor voltou para casa e ligou o rádio. O Movimento das Forças Armadas aconselhava a população a ficar em casa. Como cidadão pacato que era, o senhor ficou em casa, com o rádio ligado. Sempre a mesma lenga-lenga, que a população se mantivesse calma, que não saísse de casa. Às tantas a prudência foi vencida pela curiosidade. O senhor nunca tinha visto uma revolução. Queria ver como era. Resolveu ir até à Baixa. Mas começou a pensar. Uma revolução era uma coisa violenta. Era capaz de ser perigoso. E em vez de ir a pé, resolveu esperar pelo eléctrico. Era mais seguro. Chegado à Baixa, pôs-se a observar a revolução. De repente ouviram-se tiros. A população que estava na praça a observar a revolução, refugiou-se aonde pôde. Alguns deitaram-se de baixo dos bancos; outros, entre

² Reproduzo a história tal como ela me foi contada pelo sobrinho do protagonista em 1974.

os quais o senhor em questão, procuraram abrigo na entrada da loja mais próxima. Calhou que a loja escolhida pelo nosso herói estava aberta. Ele lembrou-se que estava a precisar de creme de barbear e aproveitou o tiroteio para comprá-lo. Depois retomou a sua observação da revolução e sobreviveu para contar a história do «seu» 25 de Abril.

Estes factos, estes acontecimentos, estas decisões dificilmente serão incluídos em qualquer narrativa histórica do 25 de Abril. E, no entanto, aconteceram. São até, potencialmente significativos: diria mesmo que constituem uma história exemplar. Se é verdade que o 25 de Abril deixou de ser uma golpe militar e se transformou numa revolução libertadora graças ao facto de o povo de Lisboa, desobedecendo aos conselhos do MFA, ter descido à rua para festejar e observar a revolução, este senhor terá desempenhado um papel histórico que não pode ser desprezado.

Tal como este senhor, todos os lisboetas viveram, cada um à sua maneira, o seu 25 de Abril³. Com que critérios se vai excluir da narrativa histórica o 25 de Abril banal, emocionado, anedótico ou cheio de receios e de remorsos de última hora de cada um desses lisboetas? Em princípio, segundo os preceitos de von Ranke, não compete ao historiador incluir ou excluir, a priori, qualquer categoria de acontecimentos. Mas não há historiador que não exerça, permanentemente, uma actividade seleccionadora, seja ela consciente ou inconsciente. E mesmo as fontes à disposição do historiador — jornais, cartas, livros de memórias, documentos vários conservados em arquivos ou consignados, mais ou menos ao acaso, a um sótão qualquer — levam a cabo uma pré-selecção drástica.

«Procurai, e encontrareis», diz o Evangelho⁴. Isto aplica-se igualmente ao historiador. Uma história *puramente* factual é impossível. Por detrás dos factos incluídos em qualquer narrativa histórica — mesmo, e sobretudo, naquelas que se pretendem puramente factuais e objectivas — estão os critérios de selecção que determinaram a inclusão de alguns acontecimentos e a exclusão de outros. Critérios estes que a maior parte dos historiadores é incapaz de explicitar

³ Cf. as considerações de Carl Becker sobre o carácter complexo dos factos históricos, reproduzidas por Adam Schaff, *História e Verdade*, Lisboa, 1974, págs. 203-5.

⁴ S. Mateus, VII, 7.

e ainda menos de justificar. Toda e qualquer narrativa histórica é o resultado de uma interpretação, ou de várias interpretações (a do historiador e aquelas que estão subjacentes a cada uma das fontes por ele utilizadas), e os capítulos áridos sobre a crítica das fontes históricas que ocupam tanto espaço em manuais de introdução à história, capítulos que nos sugerem a ilusão de que, por detrás das fontes, dos documentos escritos, das estatísticas, há uma «realidade factual histórica» à espera de ser conhecida, não nos devem enganar. A transparência ou opacidade das fontes, e a sua própria veracidade, são um problema técnico e secundário. Não há história sem selecção, e toda e qualquer selecção dos factos contém em si uma interpretação prévia da natureza do processo histórico.

O historiador inglês E. H. Carr debruçou-se sobre este problema no seu ensaio *What is History?*⁵. O essencial da sua mensagem — que, em 1962, alvoroçou o pacato e insular meio historiográfico inglês ao repetir muitos dos argumentos desenvolvidos a partir dos anos trinta pelos historiadores da escola dos *Annales*⁶ — era a insistência de que não há história sem uma selecção dos factos, e de que a selecção é determinada pelos critérios explícitos ou implícitos de cada historiador, ou seja, pela sua visão da história. O problema da objectividade histórica via-se assim transposto para o plano das visões subjectivas dos historiadores — visões essas que, para Carr, reflectiam em última análise o desenrolar do próprio processo histórico. A circularidade do raciocínio é evidente, pois *todas* as interpretações do processo histórico, incluindo aquela que nos deveria dizer qual das interpretações é a mais «objectiva», são para Carr *subjectivas*. O árbitro está condenado ao silêncio, porque — segundo Carr — não há conhecimento «objectivo» possível do processo histórico.

O impasse resulta do facto de Carr não conseguir escapar à problemática liberal⁷, e continuar a pensar em termos do falso problema da história «subjectiva» ou «objectiva». Esta perspectiva

⁵ E. H. Carr, *What is History?*, Harmondsworth, 1964.

⁶ Cf. Lucien Febvre, *Combates pela história*, Lisboa, 1977, e Fernand Braudel, *História e ciências sociais*, Lisboa, 1972. Para uma visão (crítica) de conjunto, ver Josep Fontana i Lázaro, 'Ascens i decadència de l'escola dels «Annales»', *Recerques* 4 (1974), págs. 283-98.

⁷ Cf. Gareth Stedman Jones, 'History: the poverty of empiricism', em Robin Blackburn, *Ideology in Social Science*, Londres, 1972, págs. 112-4.

tenta reconciliar a autonomia individual de cada historiador — e, portanto, o pluralismo das interpretações subjectivas — com o carácter real e objectivo dos «factos históricos». Baseia-se na ilusão de que o historiador selecciona «factos» que têm uma existência objectiva, que estão à espera de serem conhecidos e de serem ou não escolhidos segundo os critérios subjectivos de cada historiador. Leopold von Ranke suprimira a autonomia interpretativa dos historiadores, criando a ilusão de uma história puramente factual e, portanto, «objectiva»; Carr reconhece como ilegítima e impossível esta recusa da interpretação, mas vê-se obrigado, ao fazer do historiador individual o sujeito da historiografia, a relativizar a verdade histórica e a considerar «subjectivas» — mas igualmente legítimas — todas as interpretações do processo histórico.

O problema está mal colocado. Há que pôr em causa não só a autonomia individual do historiador, como também a «facticidade» dos factos históricos. Já Lucien Febvre, em 1933, ultrapassara este falso dilema ao insistir que o historiador não só selecciona os seus factos, como também os fabrica, os «prepara» em função das hipóteses que deseja verificar⁸. A interpretação do historiador não é individual, mas insere-se antes numa problemática que se pretende científica e que transcende, por conseguinte, a subjectividade individual do historiador. Por outro lado, a realidade histórica não é apropriada da mesma maneira por todos os historiadores, porque estes, para torná-la analisável, são obrigados a efectuar sobre ela um trabalho prévio análogo ao efectuado pelo histologista sobre os seus materiais.

O mesmo raciocínio foi desenvolvido, de maneira mais clara e menos alusiva, pelo historiador M. M. Postan, da Universidade de Cambridge⁹. Sintetizando e simplificando o seu argumento, pode

⁸ Lucien Febvre, *Combates pela história*, I, págs. 23-4.

⁹ M. M. Postan, 'Fact and Relevance in Historical Study', em *Fact and Relevance: essays on historical method*, Cambridge, 1971, págs. 48-64. Este ensaio, publicado na revista australiana *Historical Studies* em 1968, desenvolve um tema já enunciado de forma lapidar numa conferência pronunciada na Universidade de Londres em 1935: «Os factos sociais, como todos os outros factos, não são fenómenos concretos e completos com existência real e objectiva, mas apenas 'relevâncias', aspectos da realidade que se relacionam com os interesses do observador. Os historiadores descritivos, como todos os observadores da realidade, estão, muitas vezes sem o saberem, apenas a levar a cabo uma selecção de 'aspectos relevantes'. Aquilo que os diferencia dos cientistas sociais é o facto de os aspectos que selec-

dizer-se que Postan começa por negar que o historiador trabalhe directamente sobre a realidade do passado. Os acontecimentos, os processos, os produtos da acção dos homens, em resumo, a realidade do passado, é infinita, multiforme, e impossível de se conhecer quer na sua totalidade quer na sua globalidade. O historiador observa aspectos de parcelas dessa realidade, aspectos determinados pelo seu ângulo de visão, pelos problemas que ele se coloca. Ao observar determinados aspectos, exclui do seu campo de visão outros aspectos, outras parcelas. Aquilo que ele observa transforma-se em facto histórico. Aquilo que ele não observa, que se recusa a observar, transforma-se em não-facto. Quer os factos, quer os não-factos, são reais, pertencem à realidade do passado, e é preciso não confundir os *factos*, que são o resultado, o produto, da investigação do historiador, com a *realidade*, que não depende dele. Aquilo que determina quais os aspectos observados é o ângulo de visão do historiador. É, por outras palavras, a teoria em função da qual ele se coloca determinados problemas. Ao constituir determinado universo de factos históricos, o historiador individual não é — como o era para Carr — o sujeito do conhecimento histórico, é antes o agente que estabelece uma relação entre uma teoria e a realidade do passado. Argumentando neste sentido, Postan transpõe a discussão sobre a natureza da investigação histórica para o plano teórico e reformula, de maneira bastante clara, o lema de Sombart: «sem teoria não há história».

cionam serem relevantes, não aos problemas das ciências sociais, mas a outra coisa qualquer. Na maior parte das vezes essa 'outra coisa' são as preocupações teóricas dos historiadores do século XIX. Os actuais historiadores constitucionais que se ocupam dos pormenores das prerrogativas reais, do governo representativo e do processo legislativo continuam a subordinar-se aos problemas políticos que atraíam as atenções dos estadistas e da teoria política na época em que estavam a ser lançadas as bases da moderna história constitucional. Os actuais historiadores económicos preocupados com o *manor*, com o estatuto pessoal dos camponeses, com as guildas, com a política mercantilista, devem os seus temas de investigação às preocupações oitocentistas quanto aos problemas da liberdade jurídica e comercial. Mesmo naqueles ramos da história política que mais se ocupam de fenómenos concretos e pitorescos — as biografias e as campanhas militares — a selecção de temas é determinada pelas preocupações políticas e teóricas dos séculos passados. Uma história que se recusa a ensinar coisas novas apenas consegue repetir os ensinamentos do passado» (*ibid.*, págs. 16-17).

Surge aqui um problema fundamental, ao qual Postan não consegue dar uma resposta satisfatória: qual é — ou deveria ser — o quadro teórico que orientará as investigações do historiador? Ao nível da relação entre o historiador e os seus factos, Postan desenvolve um combate eficaz contra a influência do senso comum. Mas ao abordar o problema teórico acaba por sucumbir àquela mesma influência. É evidente que a realidade sobre a qual se debruçam os historiadores é a realidade social do passado, e Postan remete o historiador, naturalmente, às ciências sociais. Para uma investigação de história económica, o historiador terá de recorrer à teoria económica; para a história social, à sociologia; para a história política, à ciência política; etc.¹⁰ O raciocínio é claro, óbvio, quase banal; e, no entanto, constitui um passo em falso que põe em risco todas as aquisições do seu raciocínio anterior.

Quando se refere às ciências sociais, Postan está a pensar nas disciplinas ortodoxas do mundo académico, as chamadas ciências sociais «burguesas». Estas possuem duas características que comprometem a sua utilização pelos historiadores. Em primeiro lugar, encontram-se quase destituídas de qualquer dimensão histórica. Debruçam-se sobre o presente, é em função do presente que se articulam os seus conceitos e, quando procuram interpretar o passado, vêem nele as pré-condições do presente (que se torna desta maneira inevitável) ou uma negação abstracta e atemporal do mesmo presente. Basta pensar na antinomia sociedade industrial/sociedade pré-industrial ou na noção de sociedade «tradicional» postulada pela chamada sociologia da «modernização»...¹¹ Em segundo lugar, dividem a realidade social em compartimentos estanques e irredutíveis, tornando impossível qualquer tentativa interdisciplinar de apreender na sua globalidade aquela mesma realidade social¹². Ora se, pelo menos em princípio, se podem inventar justificações para o estudo autónomo do económico, do político, do jurídico e do ideológico numa sociedade

¹⁰ Para uma crítica mais geral do tipo de história que resulta do preceituado por Postan, ver o excelente ensaio de Eric Hobsbawm, 'From Social History to the History of Society', *Daedalus* 100 (1971), págs. 20-45.

¹¹ Cf., entre outros, a crítica sempre actual de A. Gunder Frank, 'The Sociology of Development and the Underdevelopment of Sociology', *Catalyst* 3 (1967).

¹² Cf. Robert Rowland, 'Por uma antropologia macroeconómica', a sair em *Revista Trimestral de Histórias e Ideias* 2 (1978).

capitalista, estas justificações, que já são em si pouco convincentes, tornam-se também inconsistentes ao tratar-se de sociedades pré-capitalistas. Numa sociedade capitalista, poderia justificar-se, por exemplo, o estudo do trabalho assalariado como fenómeno puramente económico, fazendo-se abstracção das suas dimensões e pré-condições jurídico-políticas ou ideológicas. Mas dificilmente se poderiam encontrar justificações plausíveis para um procedimento análogo no caso do trabalho escravo em Atenas ou do trabalho servil na Europa feudal. Qual é, por exemplo, o quadro teórico, de entre as ciências sociais académicas, que poderia orientar uma investigação histórica sobre as formas de remuneração do trabalho na Europa?

Estas duas limitações das ciências sociais academicamente institucionalizadas, a sua falta de dimensão histórica e a fragmentação que impõem à realidade social, estão relacionadas entre si. A tentação de ver *todas* as formas de sociedade através do prisma da sociedade capitalista, de tornar extensiva a todas as sociedades uma articulação que só é concebível no contexto do capitalismo, deriva do facto de as ciências sociais não assumirem explicitamente (*et pour cause...*) o carácter historicamente específico, recente e transitório da realidade social que serve como pretexto para as suas construções teóricas. Dito de outra maneira, se as ciências sociais não tivessem suprimido a dimensão histórica, não poderiam inventar justificações para a autonomia espúria que conferem ao económico, ao político, ao jurídico e ao ideológico.

O raciocínio inicial de Postan, por esquemático que seja do ponto de vista epistemológico, nega implicitamente à história ou às ciências sociais o direito de negarem a unicidade da realidade social do passado ou do presente. E esse mesmo raciocínio invalida a sua pretensão posterior de vincular os historiadores às divisões artificiais criadas entre as ciências sociais.

Se, por um lado, somos levados à conclusão de que não serão estas as ciências sociais que poderão orientar as investigações dos historiadores, somos igualmente forçados a reconhecer que ao introduzir uma dimensão histórica na problemática das ciências sociais, estaremos a obrigá-las a respeitar a unicidade da realidade social. Ao porem em causa a história puramente factual, os historiadores — quer o saibam quer não — estão a proclamar a necessidade de transformar as actuais ciências sociais numa teoria da sociedade, ou

pelo menos de as integrar nesta. Ao dizer que «sem teoria não há história» Sombart estava — certamente sem o saber — a dar razão a Engels, quando este afirmara que «são históricas todas as ciências que não são da natureza».

Dizer que, de entre as ciências sociais, a economia é a que se encontra mais desenvolvida já se tornou, e desde há muito, um lugar comum. Aliás, é também por esta razão que Postan privilegia a relação entre a história e a teoria económica¹³. Mas uma visão de conjunto, sobretudo numa perspectiva histórica, permite colocar de outra maneira as relações entre a economia e as restantes ciências sociais, e relacionar o subdesenvolvimento destas, e o desenvolvimento daquela, com o contexto ideológico que presidiu à constituição de todas elas¹⁴.

Nas sociedades capitalistas do século XIX, a corrente dominante do pensamento social e político era a ideologia liberal, com todas as suas implicações e conotações de classe. A sua influência variava de país para país, segundo o grau de desenvolvimento do capitalismo e, sobretudo, segundo a forma historicamente específica assumida por esse desenvolvimento. O liberalismo constituía, é certo, a expressão ideológica dos interesses da burguesia, mas esta relação encontrava-se condicionada pela formação histórica e consequente composição interna de cada burguesia, e pela sua posição na estrutura de classes de cada país. Nem todos os burgueses eram liberais, e nem todos os liberais eram burgueses. Esta constatação, se entendida num sentido meramente estatístico, é banal e pouco esclarecedora. Mas se a relacionarmos com a estrutura de classes de países diferentes e exami-

¹³ M. M. Postan, *op. cit.*, pág. 59.

¹⁴ Ver, sobretudo, Göran Therborn, *Science, Class and Society: on the formation of sociology and historical materialism*, Londres, 1976. Este estudo do contexto histórico no qual surgiram e se desenvolveram as ciências sociais e o materialismo histórico substituirá, com vantagem, a maior parte das «histórias da sociologia» para quem queira aprofundar os temas desenvolvidos neste ensaio. Louis Dumont, *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, 1977, que me chegou às mãos depois de redigido este texto, é uma tentativa audaciosa de captar a especificidade da concepção do homem e da sociedade característica da civilização ocidental moderna e subjacente, segundo o autor, à teoria económica dos clássicos, ao marxismo e à «ideologia moderna» em geral. Embora o quadro de referência seja diferente, há muitos pontos de contacto entre o seu argumento e o meu.

narmos, por exemplo, a situação da burguesia na Itália ou na Alemanha na segunda metade do século XIX, estar-lhe-emos a dar o seu sentido histórico. Só num tal contexto, só se não confundirmos os níveis de análise que correspondem aos conceitos de modo de produção e formação social, poderemos dizer, sem correremos o risco de esquematizar mecanicamente, que «o liberalismo é a ideologia da burguesia». Afinal, e referindo-se especificamente à burguesia prussiana e às suas relações com Bismarck, o próprio Engels escreveu que «o bonapartismo é a verdadeira religião da burguesia moderna»¹⁵

A relação entre a burguesia e o liberalismo não pode ser estabelecida a partir de uma generalização derivada, por indução, do exame de casos específicos. Ela estabelece-se, antes, através de uma análise histórico-estrutural como aquela esboçada por Marx na sua célebre *Introdução à crítica da economia política* de 1857, a propósito das bases ideológicas das construções teóricas de Rousseau, Smith e Ricardo¹⁶. Segundo Marx, estes autores partem todos de uma noção de «indivíduo» — o selvagem no caso de Rousseau, o «caçador e pescador individual e individualizado» no de Smith e Ricardo — que é apresentado como constituindo a forma natural do homem; sendo natural, encontra-se fora da história, e pode portanto ser utilizado para explicar a história. Ora, diz Marx, o indivíduo assim concebido é um resultado da história; não pode explicar a história, devendo antes ser explicado pela história: é o desenvolvimento do capitalismo que, em última análise, explica a dissolução de formas comunitárias e o consequente aparecimento do indivíduo isolado; e este processo,

¹⁵ Carta de Engels a Marx de 13 de Abril de 1866 (Karl Marx e Friedrich Engels, *Werke* XXXI, Berlim, 1965, pág. 208). Sobre o problema do «carácter de classe» de uma ideologia ver, agora, o importante ensaio de Ernesto Laclau, 'Fascism and Ideology', em *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londres, 1977, págs. 81-142, que aponta os perigos do «reduccionismo classista» (*class reductionism*). Sobre as relações entre o desenvolvimento do capitalismo e a democracia liberal, por outro lado, ver Göran Therborn. 'The Rule of Capital and the Rise of Democracy', *New Left Review* 103 (1977), págs. 3-41.

¹⁶ Há várias traduções deste texto, mais conhecido como «Introdução aos *Grundrisse*» (a tradução francesa de R. Dangeville — Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, Paris, 1969, I, págs. 11-12 — não é aconselhada). Utilizei a edição crítica de Terrell Carver, *Karl Marx: texts on method*, Oxford, 1975, págs. 47-9, 88-93. Cf. a análise esclarecedora de Dumont, *op. cit.*, págs. 68-134.

por sua vez, reflecte-se no surgimento da noção de que o «indivíduo individualizado» é a forma «natural» de existência dos homens¹⁷.

Nesta análise, Marx relaciona o desenvolvimento do capitalismo e a ascensão da burguesia com premissas que constituíram o ponto de partida para o liberalismo e, depois, para todas as correntes marginalistas — que, neste contexto, incluem as teorias neo-clássicas e até neo-keynesianas — em economia.

A maneira de pensar o económico que caracteriza todas estas correntes reflecte a ideologia liberal, chegando quase a confundir-se com ela. Esta relação estreita, esta impregnação da economia marginalista pela ideologia liberal, condicionou não só o desenvolvimento do pensamento económico nos séculos XIX e XX, como também o desenvolvimento das outras ciências sociais. Com efeito, quer o pensamento liberal, quer o pensamento marginalista concebem a sociedade como sendo, na sua essência, *o resultado das decisões e acções racionais de indivíduos autodeterminados*¹⁸. Esta concepção repousa, às vezes

¹⁷ Com alguma razão, Dumont (*op. cit.*, págs. 137-128) afirma que esta concepção é, em última análise, a do jovem Marx (nomeadamente nos *Manuscritos de 1844* e na *Ideologia alemã*). Considera ainda que esta concepção (que privilegia a relação homem-natureza em detrimento das relações homem-homem) está subjacente às obras de maturidade (embora haja, em sua opinião, sinais esparsos de uma concepção mais «sociológica», sobretudo nos *Grundrisse*) e ao marxismo no seu conjunto. Esta tese parece-me discutível tal como é formulada, mas poderia aplicar-se em parte às versões mais «economicistas» do marxismo. Seria interessante desenvolver este tema, relacionando-o com o problema da ontologia do social tal como tem vindo a ser analisado por José Arthur Giannotti (ver *Origens da dialética do trabalho*, São Paulo, 1966, e o prefácio (págs. 9-26) da tradução francesa, e ainda 'O artilho do trabalho', *Estudos CEBRAP* 4 (1973), págs. 5-63), e com os trabalhos da escola althusseriana. Ver a propósito, João Esteves da Silva, *Para uma Teoria da História*, Lisboa, 1976.

¹⁸ O problema de como é possível compreender o comportamento humano sem lhe atribuir, *a priori*, características racionais é analisado por Martin Hollis em 'The Limits of Irrationality' (em B. Wilson, *Rationality*, Oxford, 1970). A relação entre este problema e a possibilidade de explicações «individualistas» ou «estruturais» nas ciências sociais é o tema central do seu livro *Models of Man: philosophical thoughts on social action*, Cambridge, 1977, que é uma defesa lúcida da posição individualista baseada no pressuposto da racionalidade natural do homem. Embora este livro só tenha sido publicado depois de redigido o meu texto, quase todas as minhas formulações a respeito do problema da racionalidade ou da irracionalidade atribuídas pelas ciências sociais ao homem foram forjadas em discussões com Martin Hollis, e a ele muito devem.

implicitamente, mas em geral de maneira explícita, em considerações a respeito da natureza humana. O indivíduo — e, por conseguinte, cada indivíduo — é concebido como sendo, por natureza, racional, e a sociedade que resulta das acções racionais dos indivíduos exprime esta racionalidade. Uma tal sociedade é caracterizada pela ausência de determinismos sociais, pois os indivíduos são soberanos de si próprios, são autodeterminados. O comportamento dos indivíduos não é aleatório, mas manifesta regularidades. Estas regularidades observáveis — que representam uma abstracção dos aspectos idiossincráticos no comportamento de cada um — são simultaneamente redutíveis à natureza humana (aquilo que é comum a todos os indivíduos) e passíveis de análise científica. Esta insistência na análise das regularidades observáveis no comportamento humano — regularidades que em princípio poderiam ser formuladas em termos de «leis científicas» — representa uma tentativa de assimilação metodológica entre as ciências naturais e sociais¹⁹.

À luz do que acima foi dito, podemos compreender melhor as implicações da célebre definição de Sir Lionel Robbins: a economia é «a ciência que estuda o comportamento humano enquanto relação entre fins e meios escassos que têm empregos alternativos»²⁰. A economia seria uma *ciência* que estuda o *comportamento* humano. Dada a concepção de ciência que está subjacente à definição, poderíamos dizer que — segundo Robbins — a economia estuda as regularidades do comportamento humano, visando estabelecer leis científicas. O comportamento *humano* assume, portanto, características *naturais*: aquilo que o indivíduo faz regularmente, e aquilo que todos os indivíduos fazem, é natural, reflecte a *natureza humana*. Por outro lado, este comportamento é analisado enquanto relação entre fins e meios. Os *fins* são, necessária e inevitavelmente, individuais e subjectivos, e redutíveis, portanto, à subjectividade individual. À primeira vista, os *meios* parecem constituir um elemento objectivo e supra-individual; mas os meios só são considerados na medida em que são *escassos*,

¹⁹ Para uma crítica rigorosa da epistemologia e da metodologia da ciência económica «neo-clássica», ver Martin Hollis e Edward Nell, *Rational Economic Man: a philosophical critique of neo-classical economics*, Cambridge, 1975.

²⁰ Lionel Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Londres, 1932, pág. 15.

e eles são escassos precisamente em relação aos fins desejados. O estudo dos meios em si não compete, segundo esta definição, à economia, mas antes a uma qualquer ciência tecnológica: os meios só se integram no campo analítico da economia na medida em que, sendo escassos em relação aos fins, e sendo estes redutíveis à subjectividade individual, esta última lhes conferir significado económico. Quer no que diz respeito às regularidades de comportamento, portanto, quer no que diz respeito ao papel *constitutivo do económico* conferido à subjectividade individual, o ponto de partida para a economia marginalista é *a natureza humana de indivíduos racionais e autodeterminados*. Tal como o liberalismo, e nos termos da análise de Marx acima referida, a economia marginalista reflecte a visão do mundo e da sociedade histórica e estruturalmente características da burguesia.

Esta definição da economia tem como corolário uma definição do económico, que passa a ser a racionalidade individual manifestando-se numa situação de escassez em relação aos desejos individuais. Numa sociedade composta por indivíduos racionais, a economia abrangeria — se continuássemos fiéis à definição de Robbins — *tudo* o comportamento racional²¹, não havendo espaço ou pretexto para qualquer outra ciência social²².

Isto implica que do ponto de vista da economia marginalista as outras ciências sociais só têm, e só podem ter, um objecto próprio quando houver comportamento irracional (ou não-racional) por parte de indivíduos, ou quando o comportamento de indivíduos só fôr explicável em termos de determinismos sociais e supra-individuais. Em princípio, estas duas hipóteses encontram-se excluídas pelo postulado de que a sociedade é o resultado de decisões e acções racionais de indivíduos autodeterminados. Para que indivíduos autodeterminados tenham comportamentos irracionais é preciso que eles sejam irracionais, o que contraria o postulado básico quanto à natureza humana. Por outro lado, para que haja determinismos sociais, é pre-

²¹ Cf., entre outros, Maurice Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie* Paris, 1966, págs. 11-34.

²² Cf. Robert Rowland, 'O conceito de capital e a antropologia económica: contribuição para a crítica do etnocentrismo económico', *Revista Trimestral de Histórias e Ideias* 1 (1978), págs. 21-39.

ciso que os indivíduos deixem de ser, pelo menos em parte, autode-terminados. Destas duas implicações, a segunda era mais aceitável que a primeira: antes aceitar que comportamentos irracionais eram o efeito de determinismos sociais do que admitir que houvesse homens que não partilhassem da natureza humana e da racionalidade inata em todos os homens.

Estas considerações hipotéticas tornaram-se actuais a partir do momento em que os economistas submeteram as suas construções teóricas a um confronto com a realidade. A circularidade básica do raciocínio marginalista, que «explicava» o comportamento do indivíduo pela sua racionalidade «natural», obstava a que de um confronto com a realidade resultasse uma modificação da teoria. Desta forma, quando os economistas constatavam que um mercado não funcionava de acordo com o previsto pela teoria, a imperfeição encontrava-se, não na teoria, mas na realidade, e todas as discrepâncias entre a teoria e o funcionamento de mercados reais eram atribuídas às «imperfeições de mercado»²³. Estas imperfeições não podiam ser atribuídas a factores económicos, porque a definição do económico que estava implícita nas premissas da teoria identificava-o com o comportamento racional, que em princípio deveria resultar num mercado perfeito. Acabaram por ser atribuídas à interferência de «factores não-económicos», cuja análise competiria, não à economia, mas às restantes ciências sociais.

Esta complementaridade entre a economia e as restantes ciências sociais significava que o objecto específico destas era determinado pelas premissas daquela. As restantes ciências sociais tinham como objecto aqueles aspectos da realidade que resistiam à sua incorporação dentro do campo analítico da economia; e, como já vimos, estes aspectos resumiam-se ao comportamento que os economistas (e o pensamento liberal) consideravam irracional ou não-racional, e que — para que o postulado da natureza humana racional não fosse posto em causa — era atribuído ao efeito de determinismos sociais.

As primeiras observações mais ou menos sistemáticas das sociedades «selvagens» constituíram um desafio ao pensamento liberal. O comportamento observado dos selvagens não cabia dentro dos parâmetros estipulados pela racionalidade de indivíduos autodeterminados,

²³ Cf. Martin Hollis e Edward Nell, *op. cit.*, especialmente págs. 22-46.

e das duas uma: ou os selvagens eram efectivamente irracionais — o que levaria a uma forma de racismo — ou então, embora racionais por natureza, os selvagens encontravam-se condicionados pelo peso enorme das suas «superstições», tradições, crenças e costumes²⁴. O seu comportamento só podia ser explicado em termos de determinismos socio-culturais que neutralizavam, tornando-a invisível, a sua natureza humana essencialmente racional. A antropologia social ou cultural teve assim, e pelo menos no início, o seu campo analítico constituído pela economia marginalista e, através desta, pela ideologia liberal.

Quanto à sociologia e à ciência política, coube-lhes o estudo de manifestações diferentes de «patologia» social — daqueles aspectos da vida social que não podiam ser analisados ou compreendidos no quadro do liberalismo e da sua definição da sociedade. A teoria política liberal era prescritiva: partindo de postulados que em pouco se diferenciavam dos da economia marginalista, preocupava-se com a forma que deveriam revestir as instituições políticas para que a vida em sociedade não violentasse a autonomia dos indivíduos. A existência de sociedades cujas instituições políticas não estavam conforme ao postulado pela teoria podia, é certo, ser atribuída à ignorância dos governantes ou aos defeitos das constituições, mas numa perspectiva social era preciso procurar causas supra-individuais; e aqui, também, o «peso morto das tradições e crenças» parecia revelar-se determinante. Quanto à sociologia propriamente dita, coube-lhe a análise de manifestações específicas de patologia social — o estudo, tendo em vista a sua resolução, de «problemas sociais» tais como a prostituição, a delinquência e o crime, a violência, o comportamento irracional das mul-

²⁴ «Embora as nossas informações a respeito dos hábitos das tribos selvagens sejam poucas e pouco fidedignas, sabemos o suficiente para termos a certeza de que manifestam: uma estranha uniformidade no seu carácter geral, acompanhada por uma grande variedade nos detalhes. Qualquer que seja o clima, e qualquer que seja a sua ascendência, encontramos os selvagens a viver sob o domínio do costume e do impulso; quase nunca traçando linhas novas para si; nunca fazendo previsões quanto ao futuro longínquo, e quase nunca quanto ao futuro próximo; impulsivos apesar de serem escravos do costume, dominados pelos desejos de cada momento; prontos, às vezes, a empreender esforços enormes, mas incapazes de suportar por muito tempo o trabalho regular». Alfred Marshall, *Principles of Economics* (8.^a edição), Londres, 1964, pág. 602.

tidões, a desadaptação de imigrantes (nos E.U.A.), etc.. O resultado foi o surgimento de uma sociologia «administrativa», empírica, voltada para a identificação das causas dos problemas sociais — ou melhor, dos problemas que eram considerados como tais pela administração pública ²⁵.

A ideologia liberal e a economia marginalista presidiram, assim, ao nascimento da sociologia como disciplina cujo objecto era o comportamento «não-económico» ou — o que vai dar no mesmo — as manifestações da «irracionalidade» na vida social. Este objecto residual encontrava-se definido por exclusão: eram objecto das ciências sociais — e em primeiro lugar da sociologia — todas aquelas manifestações da vida social que não eram analisáveis no quadro da ideologia liberal. Esta última, que definira o objecto, era incapaz de fornecer à sociologia um quadro teórico. A sociologia, para se constituir em disciplina académica autónoma, viu-se obrigada a elaborar um quadro teórico próprio, o qual não podia ser uma manifestação directa da ideologia liberal.

Esta necessidade foi menos sentida, no princípio, em países onde a hegemonia do pensamento liberal estava menos sujeita a contestação. Foi, por exemplo, possível à sociologia inglesa, apesar de ter sido durante muito tempo excluída das universidades, desenvolver-se através de investigações empíricas efectuadas no âmbito da administração pública, sem um quadro teórico específico ²⁶. Nos Estados Unidos, muitas universidades foram criadas, na segunda metade do século XIX, em moldes completamente diferentes dos que caracterizavam as universidades europeias, e estas universidades, onde havia espaço para disciplinas como «sociologia das classes dependentes (caridade)», «sociologia das classes delinquentes» e «administração policial», acolheram a sociologia sem exigir dela um quadro teórico coerente e específico. Albion Small, chefe do departamento de sociologia da Universidade de Chicago, declarou em 1916 que a sociologia fora estabelecida nos E.U.A. antes de ter desenvolvido um conteúdo intelectual, um método, ou mesmo um ponto de vista próprios e específicos ²⁷.

²⁵ Therborn, *Science, Class and Society*, especialmente cap. 5.

²⁶ Cf. Philip Abrams, *The Origins of British Sociology*, Chicago: 1968.

²⁷ Therborn, *op. cit.*, págs. 229-33.

Se, nos países onde tinha mais força, a ideologia liberal fez da sociologia uma ciência administrativa — ou, melhor, uma técnica auxiliar da administração pública — em outros países foi possível à sociologia procurar um quadro teórico no âmbito do pensamento abertamente anti-liberal. No continente europeu as diferentes trajectórias de transição para o capitalismo, a formação histórica das burguesias de cada país, e a posição destas nas estruturas de classe nacionais resultaram na coexistência, durante todo o século XIX, de correntes de pensamento liberais e anti-liberais. Estas últimas, que procuravam negar e combater a herança ideológica do iluminismo e da Revolução Francesa, inspiravam-se numa imagem idealizada da «comunidade» pré-capitalista e pré-industrial. Elaborada por opositores emigrados da Revolução Francesa como de Bonald e de Maistre, esta doutrina anti-liberal foi reforçada, na segunda metade do século, por encíclicas tais como a *Rerum Novarum*, e assumia por vezes a forma de um corporativismo medievalizante. Em todas as suas manifestações, punha em causa a «divinização do indivíduo» efectuada pelo liberalismo, e contrapunha ao indivíduo a família, o grupo social ou a comunidade como células do organismo social²⁸.

Um pensamento que, negando a autodeterminação do indivíduo, incorporava nas suas premissas determinismos sociais era um pensamento que podia, à primeira vista, servir como quadro e guia para o desenvolvimento de uma teoria especificamente sociológica. Já Auguste Comte elogiara «aquela escola imortal que emergiu (...) sob a nobre liderança de de Maistre e foi condignamente completada por de Bonald com a ajuda poética de Chateaubriand»²⁹. No entanto, as suas conotações político-ideológicas reaccionárias — no sentido literal do termo — impediam a sua adopção directa e aberta por parte de quem, na maior parte dos casos, se interessara pelos problemas sociais por razões «progressistas» ou reformistas e continuava sinceramente liberal nas suas opções ideológicas gerais.

²⁸ Ver em geral, e para além do livro de Therborn, R. A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, New York, 1966 (e a crítica de Norman Birnbaum, 'Conservative Sociology: Robert Nisbet's «The Sociological Tradition», em *Toward a Critical Sociology*, New York, 1971, págs. 81-93).

²⁹ *Système de politique positive*, III, pág. 605, citado por Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought*, New York, 1971, pág. 23.

O contraste entre os quadros teóricos derivados do pensamento liberal e anti-liberal, respectivamente, encontra-se bem delineado na frase do economista norte-americano Duesenberry: «a economia trata das escolhas feitas pelos indivíduos; a sociologia explica porquê os indivíduos não têm escolhas para fazer»³⁰. Este contraste, com todas as suas implicações quanto às visões do mundo, da sociedade e dos direitos individuais que lhe são implícitas, é o espectro que faz da sociologia uma ciência assombrada.

Os fundadores da sociologia empenharam-se, cada um à sua maneira, em exorcizar o espectro. Alguns, Durkheim e Tönnies entre outros, procuraram resolver a contradição situando os seus polos em épocas diferentes. Para Tönnies a evolução das sociedades modernas resumia-se à transformação da comunidade perdida (*Gemeinschaft*) na sociedade impessoal moderna (*Gesellschaft*); para Durkheim a divisão do trabalho social transformara a «solidariedade mecânica» de outrora na «solidariedade orgânica» da sociedade moderna, ao mesmo tempo que o desaparecimento do enquadramento sócio-comunitário do indivíduo aumentava os riscos de desorientação normativa (*anomia*). Embora fossem apresentados como representações de um processo histórico, estes esquemas eram na realidade uma tentativa de fugir à contradição separando os seus polos no tempo. O resultado era um esquema evolutivo abstracto que só aparentemente possuía uma dimensão histórica: esta, quando muito, derivava das diferentes realidades sociais que, idealizadas, estavam na origem das representações ideológicas (anti-liberal e liberal) que enquadravam cada um dos polos da contradição.

O campo teórico — a problemática — da sociologia foi constituído pela contradição entre os quadros teóricos — os paradigmas — derivados do pensamento liberal e anti-liberal. Esta problemática, parcialmente disfarçada pelo desfasamento temporal introduzido pelos esquemas evolutivos, pode ser definida como sendo a da *integração social*, da relação entre a *autonomia individual* e a *comunidade ideológica*³¹, e, assumida como tal, corresponde à relação entre o «económico» e o «não-económico» na óptica liberal-marginalista.

³⁰ Devo esta citação, que de momento não me é possível localizar, a Martin Hollis.

³¹ Cf. Therborn, *op. cit.*, cap. 5.

Mais do que qualquer outro de entre os «fundadores», foi Max Weber quem assumiu plenamente esta problemática, cristalizando-a no seu conceito de acção social, ou de acção normativamente orientada. Weber procurou salvaguardar a compatibilidade entre a sua sociologia e a economia marginalista — é conhecida a sua relação com Carl Menger — recusando-se a abdicar do postulado da autodeterminação racional do indivíduo. Como consequência desta sua opção, e apesar de nunca ter conseguido exorcizar completamente o espectro dos determinismos sociais, Weber pertence, um pouco *malgré lui*, à tradição do liberalismo europeu³².

Émile Durkheim, sobretudo no seu estudo *As Formas elementares da vida religiosa*, situa-se no campo oposto. Forçado a optar entre um polo e outro, Durkheim recusa-se a abdicar dos determinismos sociais, entendidos — e nisto ele revela que não exorcizou completamente o espectro da autodeterminação individual e do liberalismo — como sendo de natureza essencialmente ideológica. Numa carta reveladora escrita ao seu colega Célestin Bouglé em 1896, ele diz: «Quando comecei há quinze anos, pensei que encontraria [entre os economistas] a resposta às questões que me preocupavam. Passei vários anos [entre eles] e não derivei nada deles, excepto aquilo que se pode aprender através de uma experiência negativa». Para Durkheim, o campo específico da sociologia — o «social» — é constituído pela relação entre os indivíduos e a comunidade ideológica. Neste sentido, a sua sociologia não é uma ciência da(s) sociedade(s) — das suas estruturas e das suas transformações — mas uma ciência do «social», impermeável, apesar dos seus esquemas evolutivos abstractos, à história³³.

Não pretendo aqui fazer uma história sintética da sociologia; aliás, e na medida em que Weber e Durkheim constituem o ponto de partida e de referência obrigatório para todas as tentativas posteriores de elaborar uma teoria geral para a sociologia — a começar pela síntese empreendida por Talcott Parsons³⁴ — uma tal história não

³² *Ibid.*, págs. 270-315.

³³ *Ibid.*, págs. 244-270; a carta a Bouglé é citada por Steven Lukes, *Emile Durkheim, his life and work*, Londres, 1973, pág. 80.

³⁴ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, 1968 (a 1.ª edição é de 1937).

acrescentaria muito ao essencial, que pode ser resumido da seguinte maneira: a sociologia desenvolveu-se no espaço que lhe fora reservado pela economia marginalista e, tal como esta, embora de maneira negativa, reflecte a visão do mundo e da sociedade implícita na ideologia liberal; esta complementaridade mutuamente exclusiva entre a economia e a sociologia obstou a que os seus objectos respectivos pudessem ser compatibilizados e articulados no âmbito de uma teoria da sociedade; este facto, que resulta da sua impregnação pela ideologia liberal, explica a ausência de uma dimensão histórica em qualquer delas, e faz com que não possam, senão na medida consentida pelas suas limitações, servir como quadro teórico capaz de orientar as investigações dos historiadores.

Paradoxalmente (se pensarmos que as sociedades «primitivas» foram durante muito tempo, e são por muitos ainda hoje, consideradas como sociedades «sem história») a única das ciências sociais que não sofre destas limitações é a antropologia social. Constituída como ciência das superstições e crendices, tendo como objecto comportamentos que pareciam intrínseca e inapelavelmente irracionais, a antropologia social nunca teve que exorcizar o espectro da contradição entre a autonomia individual e os determinismos sociais. A «natureza humana» da tradição liberal estava, entre os selvagens, tão escondida pela densa mata de costumes e comportamentos estranhos que parecia estar ausente. Estando ausente, ou pelo menos invisível, não podia servir como explicação do comportamento, nem sequer do comportamento económico. A contradição foi suprimida porque um dos seus polos estava ausente. E desde o início a antropologia dotou-se de um campo analítico concebido exclusivamente em termos de determinismos sociais. Era como se a antropologia tivesse escolhido como lema a *VI Tese sobre Feuerbach*: «A essência humana não é uma abstracção inerente a cada indivíduo. Na sua realidade é o conjunto das relações sociais».

Ultrapassada a fase durante a qual as sociedades primitivas enfitaram esquemas evolucionistas — nos quais elas constituíam um *terminus a quo* que era a antítese formal daquilo que os evolucionistas imaginavam ser o *terminus ad quem*, a sua própria sociedade — e iniciada, com Franz Boas e Bronislaw Malinowski, a tradição de estudos sobre o terreno orientados para a compreensão das sociedades primitivas *em si*, colocou-se, de maneira implícita, o problema

do quadro teórico que poderia orientar as investigações e tornar compreensíveis os seus resultados.

A ausência da «natureza humana» liberal entre os selvagens tornava inviável qualquer tentativa de constituir a teoria antropológica em bases individualistas. Restava, no âmbito das ciências sociais, a tradição anti-liberal que valorizava a comunidade ideológica e assimilava a sociedade a um organismo. As suas conotações reaccionárias não constituíam um problema, na medida em que as sociedades primitivas eram um mundo à parte. A metáfora orgânica do pensamento corporativista do século XIX, transplantada para o Oceano Pacífico, transformou-se no funcionalismo de Malinowski³⁵.

Tal como um organismo, para existir e para reproduzir-se no tempo, depende do bom funcionamento dos órgãos que o compõem, de forma que é possível equacionar a existência do organismo com o funcionamento interdependente dos seus órgãos, pode-se equacionar, numa perspectiva funcionalista, a existência de uma sociedade com o funcionamento interdependente das suas instituições componentes — o sistema de parentesco, o sistema económico, o sistema político, o sistema de crenças mágico-religiosas — sendo cada uma destas constituída por um conjunto interdependente de papéis sociais que são desempenhados, no seu comportamento quotidiano, por indivíduos. Os comportamentos de um indivíduo podem ser equacionados com o desempenho de determinados papéis sociais. Uma sociedade é portanto, um conjunto estruturado de papéis sociais; nestes termos, e atendendo a que os «papéis sociais» se referem aos comportamentos de indivíduos reais, uma sociedade é composta de indivíduos e o seu funcionamento pode ser equacionado com as acções destes indivíduos. No entanto, as acções individuais só adquirem sentido se referenciadas a determinado tipo de comportamento: os comportamentos só adquirem sentido se referenciados a determinados papéis sociais; estes definem-se a partir das instituições; e estas, por sua vez, são definidas em termos do seu funcionamento, funcionamento

³⁵ Sobre a antropologia, em termos gerais, ver E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology and Other Essays*, New York, 1964; Lucy Mair, *Introdução à antropologia social*, Rio, 1969; e — para uma perspectiva crítica — Vários, *Antropologia, ciência das sociedades primitivas?*, Lisboa, 1974.

este que só adquire sentido se referenciado à existência e à reprodução, no tempo, da sociedade. Saliente-se que este esquema é omissivo quanto ao sentido que as acções têm para os indivíduos em questão: o único «sentido» de que se fala é o sentido que lhe atribui o observador. Nesta perspectiva, o «sentido» de uma acção, ou de um aspecto de uma acção, é idêntico à sua contribuição para a existência e a reprodução da sociedade em questão.

Para a tradição liberal e para a economia marginalista a subjectividade individual era constitutiva da sociedade. Para o funcionalismo a sociedade determina o sentido social das acções dos indivíduos. A sociologia, no contexto das sociedades modernas, tentou reconciliar dois pontos de vista antagónicos. A antropologia, privada do polo individualista da contradição, conferiu sentido às acções bizarras dos selvagens referenciando-as àquilo que julgava ser a necessidade de sobrevivência da sociedade. Para o efeito, seleccionou aspectos do comportamento individual, analisando-o e decompondo-o em papéis sociais.

Nestes termos a epistemologia espontânea dos antropólogos era anti-empiricista: eles observavam aspectos de parcelas da realidade social, seleccionando-os em função do seu sentido social. Deste ponto de vista, seguiam *avant la lettre* os preceitos de Postan. Mas em vez de seleccionar e constituir os seus factos antropológicos em função de uma teoria da sociedade, faziam-no em função de uma metáfora — da velha metáfora orgânica do pensamento anti-liberal.

Isto significou que, no interior de cada sociedade, eles eram anti-empiricistas. Mas, uma vez «reconstituída» aquela sociedade em termos do seu funcionamento, e uma vez elaborada a monografia respectiva, encontravam-se impossibilitados, por falta de uma metáfora mais abrangente, de ir mais além. Não possuíam instrumentos conceptuais que permitissem relacionar sociedades diferentes entre si. E procuravam outra ilha no Pacífico ou outra tribo africana para repetir, com outros materiais, aquilo que tinham feito no estudo anterior. Os antropólogos, de há 50 anos a esta parte, sofrem quase todos de «monografite» crónica.

Todas as análises que ultrapassam o nível de uma monografia sobre uma sociedade individual revelam a ausência quase total de um quadro teórico e um empiricismo que faz de cada sociedade um

«facto» isolado e autónomo cujo único destino é ser comparado com outros «factos» sem que se saiba muito bem qual a finalidade da comparação.

O antropólogo inglês Edmund Leach satiriza a prática de muitos dos seus colegas: «Radcliffe-Brown [um dos pioneiros da antropologia funcionalista] defendia a tese de que o objectivo da antropologia social era 'comparar as estruturas sociais'. Para explicar o que isto significava, ele declarou que quando distinguimos e comparamos variedades diferentes de estruturas sociais era como se estivéssemos a classificar as diferentes variedades de conchas segundo o seu tipo estrutural (...). Os discípulos de Radcliffe-Brown são coleccionadores de borboletas antropológicas (...). Estes fabricantes de tipologias nunca esclarecem porquê escolheram um critério de classificação e não outro. As instruções de Radcliffe-Brown eram, simplesmente, que 'é preciso comparar sociedades segundo um aspecto específico (...) o sistema económico, o sistema político, ou o sistema de parentesco'. Isto equivale a dizer que poderemos classificar as nossas borboletas segundo a sua cor, segundo o seu tamanho, ou segundo a forma das suas asas, ou segundo o critério que nos der na real gana, mas que, façamos o que fizermos, estaremos a ser científicos». ³⁶

Este empiricismo faz com que, em geral, a «integração» da antropologia com a história seja efectuada mediante a transformação de tipologias estáticas em esquemas evolucionistas pseudo-históricos, nos quais cada «tipo», ou conjunto, de sociedades passa a representar uma «fase» da evolução social. Da mesma maneira que — como salienta Leach — há tantas tipologias possíveis quanto os critérios de classificação imagináveis, há tantos «arranjos evolucionistas» quantos os esquemas globais de evolução. Deste ponto de vista a contribuição da antropologia para a explicação histórica é rigorosamente nula. Pelo contrário, é o esquema histórico-evolucionista escolhido que determinará quais as sociedades que o enfeitarão e qual a maneira de as «arranjar», de as dispor num «tempo» imaginário.

Para mais, fazer das sociedades escolhidas «exemplos» das diferentes fases da evolução social é, *numa perspectiva empiricista*, dotar

³⁶ E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*, Londres, 1961, págs. 2-3.

cada uma delas de um passado e de um futuro fictícios³⁷. Se os Mbuti do Congo, os Nuer do Sudão, as ilhas Trobriand na Melanésia, a ilha de Tonga na Polinésia e o Egipto dos Faraós forem escolhidos para exemplificar as diferentes fases de um processo de evolução política, estar-se-á implicitamente a dotar os Mbuti de um futuro fictício, «prevendo-se» a sua evolução, através de todas estas fases, até que surja nas florestas do Congo um estado despótico e faraónico. Por outro lado, os Faraós passam a ter como antepassados implícitos os *big-men* da Melanésia e o chefe-da-pele-de-leopardo (*leopard-skin chief*) dos Nuer, todos eles incorporados numa «genealogia» que desafia o tempo, o espaço e a imaginação.

Estes defeitos derivam, não tanto da tentativa de elaborar um esquema de evolução, mas do empiricismo que transforma aquilo que deveria ser um esquema lógico e conceptual numa «reconstituição» pseudo-histórica das transformações que se imagina terem realmente acontecido. Derivam, sobretudo, da ausência de qualquer perspectiva teórica capaz de efectuar a integração entre a antropologia e a história, capaz de articular os seus respectivos objectos³⁸. O problema é, portanto, análogo ao colocado pela história «factual», e resolúvel da mesma maneira, articulando a investigação — seja ela histórica ou antropológica — com uma teoria da sociedade. Antes, porém, de focar o problema mais de perto, convém reexaminar aquilo que os antropólogos fazem no interior de cada sociedade — onde, como já foi dito, a sua abordagem assume características anti-empiricistas.

A distinção entre o «económico» e o «não-económico» na vida social, que tem vindo a tornar impossível a integração interdisciplinar da economia marginalista e da sociologia no quadro de uma teoria da sociedade, é uma consequência do individualismo subjectivista e um testemunho da presença da ideologia liberal no interior destas duas ciências sociais. Nas sociedades primitivas é impossível atribuir à subjectividade individual um papel constitutivo do económico, e a distinção vulgar entre o económico e o não-económico

³⁷ Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie* Paris, 1973, págs. 93-131.

³⁸ *Ibid.*, *passim*. Articular a antropologia com a história no interior do materialismo histórico tem sido uma preocupação constante de Godelier.

torna-se inconsistente. Tendo sido forçados — ainda que com reservas, hesitações e recuos ³⁹ — a considerar como objecto das análises antropológicas não as decisões individuais mas os processos sociais, e tendo constatado a impossibilidade de se isolar, nestas sociedades, quaisquer processos exclusivamente económicos, os antropólogos acabaram por situar no centro da sua análise o problema da articulação entre os aspectos económicos, políticos e ideológicos dos processos sociais, ultrapassando assim por completo a velha problemática individualista e liberal.

Apesar de não haver instituições exclusivamente económicas ou políticas, os antropólogos constituíram como objectos de análise um sistema económico e um sistema político, que ao nível da realidade empiricamente observável pareciam estar «englobados» e «contidos» no sistema de parentesco. A interpenetração dos diferentes sistemas e a sua interdependência referenciada ao sistema como um todo forneciam o quadro e o contexto dentro do qual adquiriam sentido social os factos e as acções observadas. O sentido atribuído às suas próprias acções pelos indígenas, por outro lado, dizia respeito ao «sistema de crenças», cuja lógica e coerência derivavam da maneira como este sistema, interpenetrando-se nos outros sistemas, contribuía para o funcionamento e para a reprodução da sociedade.

A lógica social subjacente aos comportamentos podia passar despercebida pelos indígenas: as suas explicações — «parciais», «mistificadoras» ou «falsas» — podiam no entanto ser integradas na análise e «explicadas» pelo antropólogo. Atribuindo a tudo um sentido social — inclusive à «falta de sentido» aparente de algumas acções, explicações ou crenças — o antropólogo fornecia uma explicação especificamente *social* de todos os factos observados.

O conteúdo da explicação, e o facto de ela estar fundamentada, não numa teoria, mas numa metáfora, é menos importante, neste contexto imediato, que o *tipo* de explicação que é fornecida por uma análise antropológica. As explicações fornecidas no âmbito da tradição liberal são individualistas e subjectivistas, e pressupõem, necessariamente — seja qual for o alcance atribuído à noção — uma «natureza humana» imutável e irreductível. Para que se possa falar de uma

³⁹ Ver, por exemplo, os artigos incluídos em Raymond Firth, *Themes in Economic Anthropology*, Londres, 1967.

decisão económica — e, portanto, de investimento, capital, etc. — utilizando o mesmo quadro teórico quer se trate do século xx quer do século v a.C., é preciso que o sujeito da decisão, o indivíduo auto-determinado, tenha características idênticas em ambos os casos. Se assim não fosse, o quadro teórico tornar-se-ia incoerente e inutilizável.

Uma explicação social não pressupõe que haja uma «natureza humana» irreduzível e não pressupõe a existência, em todas as sociedades, de indivíduos autodeterminados. A autodeterminação do indivíduo, quando existe, é concebida como sendo um produto histórico, um resultado da estrutura da sociedade em questão. A única natureza humana que se exige é aquela que postulamos quando consideramos que, apesar das suas diferenças, os Estados Unidos no século xx, Atenas no século v a.C., e os Mbuti do Congo são todas sociedades humanas ⁴⁰.

O papel desempenhado pela natureza humana (de indivíduos auto-determinados) na tradição liberal é desempenhado, numa explicação social, pelo postulado da natureza irreduzível do social, pelo postulado de que uma sociedade organizada e capaz de se reproduzir é mais do que a soma das pessoas que em qualquer momento a compõem ⁴¹. É evidente que a existência de uma sociedade humana depende de algumas características «naturais» do homem, tais como a sua capacidade de criar, utilizar e aprender uma linguagem. Mas é evidente, também, que mesmo estas características «naturais» são impensáveis fora da sociedade. É este último facto que fundamenta o postulado da prioridade analítica do social sobre o humano, da sociedade sobre o homem.

Independentemente, portanto, de a metáfora orgânica ser ou não a mais apropriada, e independentemente, até, da legitimidade

⁴⁰ Cf. Louis Dumont, *op. cit.*. Segundo Dumont, a «ideologia moderna» é irremediavelmente individualista e incapaz de fornecer uma explicação social, ou «sociológica». Recorde-se que Dumont é um antropólogo especializado na análise da sociedade indiana, e que o «*homo aequalis*» do seu último livro é a antítese do «*homo hierarchicus*» analisado no seu célebre estudo sobre o sistema de castas (Louis Dumont, *Homo hierarchicus*, Paris, 1967).

⁴¹ Cf. Patrick Gardiner, *Teorias da história*, Lisboa, 1974, págs. 588-638. Estes artigos de Mandelbaum, Gellner e Watkins situam o problema de maneira bastante clara, no contexto das ciências sociais «académicas» e da filosofia anglo-saxónica.

de se estruturar uma análise que se quer científica em torno de uma metáfora, o procedimento dos antropólogos reconhece à partida a especificidade e irreducibilidade do social. Uma história que toma como objecto as sociedades humanas necessita de um enquadramento teórico que faça o mesmo.

Há, no entanto, diferenças significativas entre os objectos respectivos da antropologia e da história social — pelo menos, na maneira como em cada caso o objecto se apresenta ao investigador. O antropólogo estuda as suas sociedades uma por uma, como se fossem únicas, irreducíveis umas às outras, e isoladas no espaço e no tempo. A metáfora orgânica obriga o antropólogo a delinear fronteiras bem precisas para a sua sociedade, a distinguir claramente entre aquilo que é interno à sociedade/comunidade/organismo e aquilo que lhe é externo, e a só levar em consideração os factores externos — quando ele de facto os leva em consideração — depois de elaborado o modelo das interdependências orgânicas e funcionais no interior da sociedade assim constituída. É raro que um antropólogo passe na sua sociedade um período de tempo suficiente para que ele possa observar quaisquer transformações significativas na sua estrutura ou modificações no seu funcionamento. Podem, quando muito, observar o impacto sobre ela da economia mundial capitalista ou da administração colonial, mas isto já é outra história, e muitos antropólogos, preocupados em descrever a sociedade em toda a sua pureza selvagem, fazem abstracção da presença colonial ou da penetração de mecanismos económicos mercantis. O tempo é eliminado, transformado num eterno presente — o chamado «presente etnográfico» das monografias — e mesmo o passado da sociedade, acessível ao antropólogo através da tradição oral, é em geral analisado, não como acontecimentos ocorridos no passado, mas como narrativas cujo sentido social — referenciado ao sistema de crenças — diz respeito exclusivamente ao presente eterno.

O isolamento — que às vezes é um artifício analítico — e o carácter irreducível das sociedades primitivas tal como as vêem os antropólogos, são simultaneamente consequências e pré-condições do recurso à metáfora orgânica, e derivam ainda da forma que reveste uma investigação antropológica. Ao antropólogo não se lhe coloca o problema de saber como se processam as transformações sociais na sociedade que estuda, de reconstruir a sua dinâmica interna, ou de

estabelecer relações precisas de causalidade ou determinação no seu seio.

Malinowski rejeitou, explicitamente, uma tal problemática. Escrevendo em 1921 a propósito das ilhas Trobriand, declarou: «A análise das concepções dos nativos a respeito do valor, da propriedade, da equivalência, da honra e moralidade comerciais abre novos horizontes à investigação económica indispensável para qualquer compreensão mais aprofundada de uma comunidade nativa. Elementos económicos fazem parte da vida tribal em todos os seus aspectos — social, costumeiro, legal, mágico e religioso — e são por sua vez controlados por estes. Ao observador no terreno não compete responder nem contemplar a questão metafísica de saber qual é a causa e qual o efeito — os aspectos económicos ou os outros. Estudar o seu interrelacionamento e a sua correlação é, no entanto, o seu dever»⁴².

Só o facto de as suas análises serem sincrónicas — ou melhor, acrónicas — permite que os antropólogos mantenham esta atitude agnóstica em relação à causalidade e à determinação. A metáfora orgânica implica que em qualquer momento tudo está relacionado com tudo, tudo depende de tudo, tudo é a «causa» de tudo. O que equivale, quase, a dizer que nada é a *causa* de nada, ou melhor, que o todo é a «causa» de todos os seus elementos, das relações entre estes, e portanto de si próprio.

A matéria-prima da investigação histórica apresenta-se ao historiador, não como um breve mergulho numa realidade social exótica, mas como informações que lhe são transmitidas por meio de inúmeros textos e documentos respeitantes a acontecimentos ocorridos em locais, datas e circunstâncias diferentes. A realidade do antropólogo é-lhe apresentada de forma total e de uma só vez: a do historiador encontra-se dispersa e fragmentada. Ainda que este resolva concentrar-se sobre uma pequena parcela, delimitada no espaço e no tempo, da infinita realidade social do passado, ele não poderá isolar o objecto da sua análise, quer no espaço quer no tempo, sem lhe retirar o seu carácter histórico. O historiador é forçado a relacionar o objecto da sua análise com os objectos de outras análises, suas ou de seus colegas. Analisando uma única sociedade, ele terá, pelo menos implicitamente,

⁴² B. Malinowski, 'The Primitive Economics of the Trobriand Islanders', *Economic Journal* XXXI (1921), págs. 1-16.

que a comparar com outras sociedades na mesma época, ou com ela mesma em épocas diferentes. O mesmo é dizer que o historiador não pode escapar à necessidade de se colocar o problema de uma causalidade ou determinação que transcende o objecto específico da sua investigação. Nenhum historiador pode com credibilidade reivindicar para o objecto da sua análise uma causalidade específica e irreduzível à que se aplica a outras sociedades. Dito de outra maneira ainda, nenhum historiador pode eliminar o tempo da sua investigação.

Isto significa que uma análise antropológica situada no tempo (no tempo «palpável» da história, não no tempo aparentemente «congelado» das sociedades primitivas) não poderia passar sem uma noção de causalidade. Uma antropologia diacrónica teria de recorrer, não a uma metáfora, mas a uma teoria da sociedade. A única teoria da sociedade de que dispomos, capaz de servir de enquadramento para uma antropologia diacrónica é aquela que se costuma designar por materialismo histórico. Com efeito, e pelas razões já expostas, nenhuma das ciências sociais constituídas à sombra da ideologia liberal pode servir como base, ou sequer integrar-se, na sua forma actual, numa teoria da sociedade. Por um lado, falta-lhes a necessária dimensão histórica, e por outro, elas são mutuamente incompatíveis, não podendo, por conseguinte, ser articuladas num enquadramento teórico coerente.

De todas as ciências sociais, a antropologia social é a que se encontra menos impregnada pela ideologia liberal. A metáfora de que se serviu para suprir a falta de uma teoria da sociedade era uma metáfora cujo enquadramento ideológico inicial era irreduzivelmente anti-liberal. Os condicionalismos da investigação antropológica permitiram que ela se desenvolvesse à margem das teorias elaboradas nas outras ciências sociais. O facto de ela ter podido passar sem qualquer teoria reflecte a fecundidade da metáfora de que se serviu. Esta metáfora orgânica, na sua forma funcionalista, possui todos os requisitos para ser uma teoria da sociedade, menos um: não é uma teoria. Não sendo uma teoria, é incapaz de estabelecer relações de causalidade ou determinação e, por conseguinte, não consegue dar conta das contradições que surgem no seio de uma sociedade, ou da própria dinâmica social. Estas limitações têm menos importância tratando-se de sociedades primitivas — sobretudo se atendermos aos circunstancialismos da investigação antropológica — do que

sociedades «históricas». Nestas últimas, elas assumem uma dimensão tal que retiram ao funcionalismo quase toda a sua credibilidade. No entanto, e apesar de não ser uma teoria, a metáfora orgânica possui uma característica fundamental que se encontra ausente, não só das restantes ciências sociais, como também de uma parte do pensamento marxista: refiro-me à sua insistência no carácter irreduzível do social, à sua preocupação com a articulação entre o económico, o político e o ideológico numa sociedade ⁴³.

Com efeito, dizer que o materialismo histórico é a única teoria da sociedade de que dispomos é perigoso, porque pode criar duas ilusões. A primeira é a de que basta substituir a economia marginalista pela economia marxista, a sociologia académica pela sociologia marxista, etc., para que o problema fique resolvido; a segunda é a de que o materialismo histórico *já é* uma teoria da sociedade.

Quanto ao primeiro problema, convém lembrar que a problemática da economia marginalista e a problemática da sociologia são incompatíveis entre si e incompatíveis com uma teoria da sociedade. Utilizar Marx para criar uma *outra* economia e uma *outra* sociologia é introduzir, no seio do marxismo, uma justaposição de problemáticas que continua a reflectir a influência do liberalismo. A problemática do materialismo histórico é outra: suprime quer a economia, quer a sociologia, transcendendo-as e subordinando-as a uma problemática mais abrangente ⁴⁴.

Em segundo lugar, e salvo algumas excepções — Karl Korsch é um exemplo, com a sua insistência, em *Karl Marx*, que a lei do valor não é uma lei económica, mas uma lei social ⁴⁵ — só nos últimos anos, e na sequência dos trabalhos da escola althusseriana, é que se pode começar a equacionar o materialismo histórico com uma teoria da sociedade. O conceito althusseriano de modo de produção é um conceito especificamente social que permite pensar a articulação entre as diferentes instâncias do todo social. Parece-me que será a partir da renovação iniciada por Althusser — e não obstante as críticas que lhe podem ser feitas — que se poderá começar a construir uma teoria da sociedade.

⁴³ Cf. nota 17.

⁴⁴ Cf. Therborn, *op. cit.*, págs. 423-29.

⁴⁵ Karl Korsch, *Karl Marx*, New York, 1963, págs. 154-5.

Isto significa que o materialismo histórico só poderá servir como enquadramento teórico para a antropologia, só poderá constituir-se numa verdadeira teoria da sociedade, se respeitar o princípio da especificidade e irreducibilidade do social. Paradoxalmente, talvez, para suprimir e ultrapassar a problemática liberal nas ciências sociais o materialismo histórico terá que recuperar uma problemática pré-liberal, anti-liberal, e abertamente reaccionária. Transformando-se, desta forma, numa teoria da sociedade, o materialismo histórico poderá fornecer à antropologia o enquadramento necessário para que seja capaz de lidar com problemas de causalidade e determinação, e para que possa analisar a dinâmica interna das sociedades primitivas. Permitirá à antropologia «descongelar» o tempo e introduzir uma dimensão histórica nas suas análises. Ao mesmo tempo, e na medida em que a causalidade e a determinação passarão a transcender as «fronteiras» das sociedades primitivas, na medida em que estas deixarão de ser únicas, irreducíveis umas às outras, e isoladas no espaço e no tempo, a antropologia transformar-se-á numa espécie de história social das sociedades «primitivas».

Por outro lado, e desde que respeite estas mesmas condições, o materialismo histórico passará a poder servir como enquadramento teórico para a investigação histórica, permitindo a identificação e a análise do económico, do político e do ideológico — quer na sua estrutura, quer na sua articulação — em épocas históricas diferentes. Permitirá, por outras palavras, a constituição, teoricamente fundamentada, de uma história social das sociedades «civilizadas».

Os adjectivos «primitivo» e «civilizado» são convencionais e ideológicos, e convém suprimi-los. Mas ao fazê-lo, e ao incorporar a antropologia na história social, não devemos imaginar que a primeira se ocupa de ilhas no Pacífico, a segunda de sociedades de classes, ou que haja qualquer «fronteira» entre as duas que não seja convencional. Ao incorporar a antropologia na história social estaremos a recuperá-la para a história. Com efeito, sobretudo desde a II Guerra Mundial, antropólogos têm vindo a efectuar investigações em sociedades «civilizadas»: em bairros urbanos e em comunidades rurais, na Europa e na América. Estas investigações têm sido prejudicadas pela ausência de uma dimensão histórica nas suas análises, o que tem levado a que as comunidades estudadas sejam muitas vezes consideradas como se fossem uma ilha no Pacífico ou uma aldeia isolada no meio da floresta

tropical. É talvez nestes casos, onde a matéria-prima para a investigação histórica está facilmente disponível, que a integração entre a história social e a antropologia é mais urgente e poderá dar maiores frutos imediatos. Mas, igualmente, há problemas de investigação histórica para cuja resolução uma abordagem antropológica tem sido bastante fecunda ⁴⁶. Esta colaboração, ou melhor, esta interpenetração disciplinar, tem sido prejudicada pela ausência de um enquadramento teórico comum. Aqui, também, a integração entre a antropologia e a história social é necessária e só poderá trazer benefícios. Mas uma análise das questões levantadas pela recuperação da antropologia para a investigação histórica, ou pela articulação de investigações históricas e antropológicas, exigiria não só um exame detalhado de problemas muito concretos, como também uma discussão bastante exaustiva do materialismo histórico enquanto embrião de uma teoria da sociedade.

O meu objectivo, aqui, era mais restrito: simplesmente, o de mostrar a necessidade desta teoria, de indicar como ela poderá servir como enquadramento comum para a antropologia e para a história social, e de explicar porquê as outras ciências sociais só serão recuperáveis para a história se conseguirem exorcizar o fantasma da ideologia liberal.

⁴⁶ Por exemplo, entre outros, o problema da «caça às bruxas» na Europa pré-moderna. Cf. Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Londres, 1970, e Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, 1971.

BIBLIOGRAFIA

- Vários, *Antropologia, ciência das sociedades primitivas?*, Lisboa, 1974.
- Philip ABRAMS, *The Origins of British Sociology*, Chicago, 1968.
- Norman BIRNBAUM, *Toward a Critical Sociology*, New York, 1971.
- Robin BLACKBURN (org.), *Ideology in Social Science*, Londres, 1972.
- Fernand BRAUDEL, *História e ciências sociais*, Lisboa, 1972.
- E. H. CARR, *What is History?*, Harmondsworth, 1964.
- Terrell CARVER, *Karl Marx: texts on method*, Oxford, 1975.
- Lewis A. COSER, *Masters of Sociological Thought*, New York, 1971.
- Louis DUMONT, *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*, Paris, 1967.
- Louis DUMONT, *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, 1977.
- João ESTEVES DA SILVA, *Para uma teoria da história*, Lisboa, 1976.
- E. E. EVANS-PRITCHARD, *Social Anthropology and Other Essays*, New York, 1964.
- Lucien FEBVRE, *Combates pela história*, Lisboa, 1977.
- Raymond FIRTH (org.), *Themes in Economic Anthropology*, Londres, 1967.
- Josep FONTANA I LÁZARO, 'Ascens i decadència de l'escola dels «Annales»', *Recerques* 4 (1974).
- A. Gunder FRANK, 'The Sociology of Development and the Underdevelopment of Sociology', *Catalyst* 3 (1967).
- Patrick GARDINER (org.), *Teorias da história*, Lisboa, 1974.
- José Arthur GIANNOTTI, *Origens da dialética do trabalho*, São Paulo, 1966.
- José Arthur GIANNOTTI, *Origines de la dialectique du travail*, Paris, 1971.
- José Arthur GIANNOTTI, 'O ardil do trabalho', *Estudos CEBRAP* 4 (1973).
- Maurice GODELIER, *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, 1966.
- Maurice GODELIER, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, 1973.
- Eric HOBBSBAWM, 'From Social History to the History of Society', *Daedalus* 100 (1971).
- Martin HOLLIS, 'The Limits of Irrationality', em WILSON (1970).
- Martin HOLLIS, *Models of Man: philosophical thoughts on social action*, Cambridge, 1977.
- Martin HOLLIS e Edward NELL, *Rational Economic Man: a philosophical critique of neo-classical economics*, Cambridge, 1975.
- Karl KORSCH, *Karl Marx*, New York, 1963.
- Ernesto LACLAU, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londres, 1977.
- E. R. LEACH, *Rethinking Anthropology*, Londres, 1961.

- Steven LUKES, *Émile Durkheim, his life and work*, Londres, 1973.
- Alan MACFARLANE, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Londres, 1970.
- Lucy MAIR, *Introdução à antropologia social*, Rio, 1969.
- Bronislaw MALINOWSKI, 'The Primitive Economics of the Trobriand Islanders', *Economic Journal* XXXI (1921).
- Alfred MARSHALL, *Principles of Economics*, Londres, 1964.
- Karl MARX, *Fondements de la critique de l'économie politique*, Paris, 1969.
- Karl MARX e Friedrich ENGELS, *Werke* (vol. XXXI), Berlim, 1965.
- R. A. NISBET, *The Sociological Tradition*, New York, 1966.
- Talcott PARSONS, *The Structure of Social Action*, New York, 1968.
- M. M. POSTAN, *Fact and Relevance: essays on historical method*, Cambridge, 1971.
- Lionel ROBBINS, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Londres, 1932.
- Robert ROWLAND, 'O conceito de capital e a antropologia económica: contribuição para a crítica do etnocentrismo económico', *Revista Trimestral de Histórias e Idéias* 1 (1978).
- Robert ROWLAND, 'Por uma antropologia macroeconómica', *Revista Trimestral de Histórias e Idéias* 2 (1978).
- Adam SCHAFF, *História e verdade*, Lisboa, 1974.
- Gareth STEDMAN JONES, 'History: the poverty of empiricism', em BLACKBURN (1972).
- Göran THERBORN, *Science, Class and Society: on the formation of sociology and historical materialism*, Londres, 1976.
- Göran THERBORN, 'The Rule of Capital and the Rise of Democracy', *New Left Review* 103 (1977).
- Keith THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, 1971.
- Bryan WILSON (org.), *Rationality*, Oxford, 1970.