REVISTA CORDIS

ASPECTOS EPISTEMOLÓGICOS NA ÁREA DA NOVA HISTÓRIA CULTURAL

EPISTEMOLOGICAL ASPECTS IN THE AREA OF NEW CULTURAL HISTORY

Marcelo Flório [1]

RESUMO: O artigo propõe realizar reflexões epistemológicas na área da Nova História Cultural, a partir das seguintes vertentes: discutir a História Cultural segundo as acepções teórico-metodológicas de Williams, Thompson, Chartier e Foucault; problematizar a crítica da área da Nova História Cultural à ilusão empirista; e debater a importância do diálogo da Nova História Cultural com a Antropologia Interpretativa de Geertz.

PALAVRAS-CHAVE: História Cultural; Epistemologia; Interdisciplinaridade, Historiografia

ABSTRACT: This article proposes to carry out epistemological reflections in the area of New Cultural History, based on the following perspectives: discussing Cultural History according to the theoretical and methodological conceptions of Williams, Thompson, Chartier, and Foucault; problematizing the critique of the New Cultural History field regarding the empiricist illusion; and debating the importance of the dialogue between New Cultural History and Geertz's Interpretive Anthropology.

KEYWORDS: Cultural History; Epistemology; Interdisciplinarity; Historiography.

10.23925/2176-4174.37.2026e75734

Recebido em: 30/03/2026.

Aprovado em: 15/04/2026.

Publicado em: 15/04/2026.

[1] Doutorado em Ciências Sociais (PUC-SP). Universidade de Guarulhos. Orcid: https://orcid.org/0000-0001-7386-8626 E-mail: mflorio@uol.com.br

1. Introdução

Inicialmente, o presente artigo, no item nomeado “A Nova História Cultural e suas Perspectivas” aborda a ideia de que a cultura é produzida por toda ação humana, de modo a historicizar seus percursos, em diferentes perspectivas, como campo de investigação na área de História.

No que se refere ao tópico intitulado “A Nova História Cultural em ramificações diversas”, concentra o entendimento da cultura nas vertentes de Williams, Thompson, Chartier e Foucault.

Em “A Nova História Cultural e a crítica à ilusão empirista”, problematiza o debate numa crítica à história pautada pelo tempo homogêneo e cronológico, em que a documentação é concebida pela *episteme* empirista.

Finalmente, o tópico nomeado “Nova História Cultural e Antropologia” discute como a Antropologia Interpretativa de Geertz pode ser um dos diálogos efetivados pela História Cultural, ao conceber a cultura como um texto descrito detalhadamente e a ser interpretado como linguagem.

2. A Nova História Cultural e suas Perspectivas

Embora o campo de estudos da Nova História Cultural apresente diversas perspectivas, há um denominador comum: a investigação da cultura como sendo os símbolos, signos, valores e comportamentos tecidos nas tramas costuradas pelos sujeitos nas tensões e nos conflitos do vivido cotidiano; sendo o campo da cultura passível de desatamentos de alguns de seus fios por pesquisas historiográficas e interdisciplinares.

Tomando como base essas perspectivas teórico-metodológicas, a área da Nova História Cultural aqui referenciada tem suas ancoragens na concepção de que a cultura extrapola a condição de esfera da realidade social; não é sinônimo somente do universo das belas artes, tampouco está ligada apenas a estratos de uma determinada elite intelectual. Desse modo, o termo cultura abarca as multiplicidades de saberes, modos de vida, costumes e subjetividades dos sujeitos sociais.

Então, compreende-se que a “cultura é mais do que as belas artes”, é “memória, é política, é história, é técnica, é vestuário, é religião”. Os indivíduos criam, na cultura, símbolos, valores, práticas (Fenelon, 1992, p. 31). No tocante a essa visão, as reflexões de Walter Benjamin (1994) sobre a estética, no sentido etimológico grego de *aisthesis*, contribuem para a acepção mais abrangente de cultura, na medida em que a define como doutrina da percepção, que difere também do “sentido tradicional” de uma “teoria das artes” (Bolz, 1991, p. 95).

Isso posto, trata-se de considerar que a cultura, pensada a partir da noção de processo – diferentemente de estudos de certa ortodoxia marxista que ainda centram sua análise na noção de estrutura –, possa recuperar no cotidiano modos de viver, pensar, sentir e agir, pois, segundo Barros (2003, p. 145), “Ao existir, qualquer indivíduo já está automaticamente produzindo cultura, sem que para isto seja preciso ser um artista, um intelectual, ou um artesão”.

Nessa dimensão de análise, destacam-se as importantes considerações teórico-metodológicas produzidas na obra organizada pela historiadora americana Lynn Hunt (2001) denominada *A Nova História Cultural*. Nessa obra, diversos pesquisadores analisam as histórias da cultura produzidas a partir de múltiplas concepções e matizes teórico-metodológicos, sejam eles derivados de Chartier, Davis, Foucault, Geertz, La Capra, Thompson, White, entre outros, o que corrobora a citada pluralidade que caracteriza a História Cultural.

Essas diversas vertentes da área da Nova História Cultural possibilitam importantes investigações sobre pistas e ações de diferentes sujeitos sociais, a partir de paradigmas que podem suscitar debates acirrados, como também divergências entre suas propostas epistemológicas. A História Cultural, *grosso modo*, propõe também a interdisciplinaridade do campo da História com outras áreas do conhecimento, principalmente a Antropologia, a Filosofia e a Sociologia. Sobre a História Cultural, Avelino e Flório (2013, p. 2) afirmam que possibilita investigar “rastros” e “vestígios humanos”:

> [...] é um instrumento realmente significativo para o trabalho do historiador nas suas investigações dos rastros e vestígios do passado, e na elaboração dos novos procedimentos de pesquisas enriquecidas com o diálogo com outras áreas do conhecimento.

A Nova História Cultural não se trata de uma história da cultura concebida por leis e modelos explicativos que produziram histórias com a noção de cultura

compreendida, por exemplo, pelo marxismo ortodoxo – que a entendia como superestrutura –, como também não se trata da concepção de uma cultura erudita que se oponha a uma cultura popular, que passava a ser entendida como "reduto do autêntico". Ao contrário, a História Cultural, para a historiadora Pesavento (2013, p. 10-11), parte da acepção de que a cultura é o estudo de "um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo", e também "[...] uma forma de expressão e tradução da realidade que se faz de forma simbólica, ou seja, admite-se que os sentidos conferidos às palavras, às coisas, às ações e aos atores sociais se apresentam de forma cifrada [...]".

A área de História Cultural tem como parâmetro a discussão acerca do tempo histórico caracterizada pela percepção de que as vivências do tempo nunca são harmônicas, pois a vida é constituída de cotidianos conflituosos em temporalidades diversas. A visão em questão compreende que a História deve ser problematizadora, não descritiva, bem como que não existe como "dado da natureza", defendendo que se deva falar em "fatos históricos". A esse respeito, considera-se que há temporalidades plurais que não mais são concebidas como "janela[s] transparente[s] para o passado", e sim como "acúmulo[s] de interpretações superpostas", em diálogo com a visão de história foucaultiana (Rago; Gimenes, 2014, p. 8).

As múltiplas questões investigadas estão em consonância com a visão de que as vivências humanas existem de modo heterogêneo, em diversas temporalidades. Toma-se como parâmetro que os agentes históricos constroem embates e disputas no cotidiano vivido, de modo que, para que a interpretação histórica seja problematizadora, torna-se significativo resgatar mais as mudanças do que as permanências. Então, as reflexões teórico-metodológicas desenvolvidas na área de História já não mais comportam a ideia de uma realidade única do passado. Ao contrário, há realidades no passado e no presente a serem pesquisadas de modo plural.

Nos arquivos, as vidas humanas não estão prontas e organizadas à espera de pesquisadores para que sejam retiradas do esquecimento, conforme ressalta Rago (2005, p. 32). No que tange a essa questão, segundo a historiadora,

> Fica cada vez mais claro, portanto, que para a história, que acreditava poder revelar a realidade única do passado, a linha de continuidade temporal era absolutamente necessária, pois legitimava uma

> representação apaziguadora deste. O passado estava lá, bem distinto do presente como coisa, como baú talvez, guardado num arquivo fixo, organizado, estável, a espera de ser desvelado, recuperado, tirado do esquecimento, libertado em sua pureza, dos véus [...] (Rago, 2005, p. 32).

Assim, os fatos são acontecimentos gerados a partir de temporalidades de diversas experiências vividas historicamente – e quem chama os fatos à vida são historiadoras e historiadores em suas pesquisas. Nessa acepção, as temporalidades nada mais são do que a concretude da ação de mulheres e homens que apresentam suas vidas de maneiras singulares.

A História Cultural tem como um de seus intentos consubstanciar-se na postura perspectivista, que possibilita a construção de uma relação dialógica de interpretação, na medida em que o território da História efetua diálogos com as fontes e opõe-se às escritas historiográficas que produzam histórias lineares, cronológicas e factuais, na vertente do “Era uma vez” e/ou “Foi assim”. Diante dessa visão, a historiadora Dias (1998, p. 234) afirma que “um tema é construído a partir do ponto de vista do historiador que, imerso em sua contemporaneidade, consegue iluminar um fragmento do passado por meio das fontes, entabulando com elas um diálogo”.

A cultura, além de compartilhada, apresenta variações nos modos de homens e mulheres vivenciarem o cotidiano em sociedade e é também aprendida. Todos os membros de uma sociedade assimilam as normas e regras estabelecidas a partir da vivência e da experiência na cultura; assim, “Toda cultura é socialmente aprendida, não é herdada biologicamente. Aprende-se a cultura crescendo com ela” (Marconi; Presotto, 2011, p. 191).

As análises na área da representação pelo viés da história da cultura compreendem que as identidades são “construídas, negociadas e transformadas”, de modo a enfatizar que a cultura é um espaço de produção de significados, que são devidamente produzidos por sujeitos sociais. Para Garcia e Hutz (2024, p. 7), a abordagem que intersecciona histórica, cultura e representação é interdisciplinar, permitindo interpretar realidades sociais, políticas e econômicas por meio de expressões culturais como arte, literatura e música.

3. A Nova História Cultural em ramificações diversas

3.1 A História Cultural de Williams e Thompson

A matriz da pesquisa britânica de Raymond Williams – que, conjuntamente com Edward P. Thompson, foi um dos fundadores do importante Center for Contemporary Cultural Studies, da Universidade de Birmingham, na Inglaterra, surgido na década de 1960 – possibilita compreender a cultura como o campo de investigação de um "modo de vida global" e, consequentemente, como um "sistema de significações". Essa visão de Williams, segundo Fenelon (1993, p. 86), é importante para apreender "que não se quer pensar a cultura como elemento exterior a completar qualquer ordem social, mas ao contrário que ela é elemento importante na sua constituição [...]". Segundo o entendimento de Williams (1992, p. 13):

> [...] há certa convergência prática entre (i) os sentidos antropológico e sociológico de cultura 'como modo de vida global' distinto, dentro do qual percebe-se, hoje, um 'sistema de significações' bem definido não só como essencial, mas como essencialmente envolvido em todas as formas de atividade social, e (ii) o sentido mais especializado, ainda que também mais comum, de cultura como 'atividades artísticas e intelectuais', embora estas, devido à ênfase em um sistema de significações geral, sejam agora definidas de maneira muito mais ampla, de modo a incluir não apenas as artes e as formas de produção intelectual tradicionais, mas também todas as 'práticas significativas' – desde a linguagem, passando pelas artes e filosofia, até o jornalismo, moda e publicidade – que agora constituem esse campo complexo e necessariamente extenso.

Sobre o conceito de experiência como todo modo de vida no estudo da cultura, Edward P. Thompson (1981) rejeita a noção marxista de infraestrutura e superestrutura, concebendo um marxismo renovado/heterodoxo em que seu intento é perscrutar na cultura a maneira como se lida com as experiências materiais e entender que na experiência ocorrem "[...] incorporações de tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais" (Hunt, 2001, p. 6).

Thompson explica que homens e mulheres experimentam suas vidas de modos complexos. Segundo o próprio Thompson (1981, p. 182), sobre a noção de experiência,

> Os homens e mulheres também retornam como sujeitos, dentro deste termo – não como sujeitos autônomos, 'indivíduos livres', mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida 'tratam' essa experiência em sua consciência e sua

> cultura [...] das mais complexas maneiras [...] e em seguida [...] agem, por sua vez, sobre sua situação determinada.

No entanto, é significativo ressaltar que Joan Scott (1998) desenvolve uma crítica à terminologia thompsoniana, porque, segundo a autora, ocorre uma essencialização da experiência ao não identificar na classe trabalhadora identidades específicas, como, por exemplo, mulheres, negros, lésbicas e homossexuais, o que invisibiliza as diversidades de gênero.

A História, na óptica de Thompson (1981, p. 49), rejeita conceitos analíticos estáticos, porque seu objeto de investigação epistemológico é o estudo ontológico do passado, constantemente reelaborado no contato com a realidade constitutiva do *corpus documental* de determinada pesquisa.

Conforme evidencia Thompson (1981, p. 57), a História "não é uma fábrica para a manufatura da Grande Teoria", como também "[...] não é uma linha de montagem para a produção em série de pequenas teorias", tampouco é "[...] uma gigantesca estação experimental na qual as teorias de manufatura estrangeira possam ser aplicadas, testadas e confirmadas". A História, ao contrário de fabricar teorizações – e, por isso, considera a teoria em si mesma como "miserável" –, tem como objeto primeiro reconstituir de maneira explicativa seu objeto de estudo, que trava contato primordial com a empiria.

3.2. A História Cultural de Chartier e Foucault

A História Cultural, para Roger Chartier (1990, p. 16-17), tem o intento de "identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler". Sua discussão sobre História e Cultura se opõe e é "[...] uma resposta à insatisfação sentida frente à história cultural francesa dos anos 60 e 70, entendida em sua dupla vertente de história das mentalidades e de história social [...]" (Chartier *apud* Fenelon, 1993, p. 88). A conceituação de cultura de Chartier (1990, p. 16-17) tem como parâmetro três noções articuladas entre si: "representação, prática e apropriação". Isso remete ao estudo que historiciza a ação de sujeitos sociais que estão num processo de construção/reconstrução de seus viveres, saberes e fazeres na produção de significados.

A partir da visão foucaultiana de tempo histórico, pode-se trabalhar na vertente da História Cultural a partir do entendimento de que, por vezes, somos coagidos por regras, noutras vezes as recusamos, de modo consciente ou não, desenvolvendo-se determinadas formas de cuidado consigo mesmo e com os outros a partir de diversos parâmetros (Rago, 2005, p. 8).

Michel Foucault preocupou-se em discutir as redes regulatórias de poder que assujeitam o ser humano, por meio da noção de dispositivos de poder, que permitem perceber que as relações de micropoderes moleculares estão disseminadas e ramificadas em todo o tecido social, permeando-o de práticas de violência e dominação. Chegou a atentar para o fato de que os poderes não estão localizados somente no aparelho de Estado, ao apontar a importância de estudos do cotidiano e que "[...] nada mudará fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado, a um nível muito mais elementar, se não forem modificados" (Foucault, 1989, p. 49). O poder, nessa visão, é relação, e não posse e lugar, agindo assim no nível micropolítico.

Sobre o conceito de poder disciplinar em Foucault, Rago (2002, p. 61) comenta que esse poder não atua somente nas mentes, mas atinge os corpos,

> [...] pela sua positividade, ao produzir gestos, comportamentos, gostos, individualidades, e não como repressão; que não é coisa exterior ao indivíduo ou à sociedade, mas rede de relações em que nos encontramos, que nos aprisiona e constitui como sujeitos; que atinge o corpo e não apenas as mentes, como no caso do conceito de ideologia, fabricando os 'corpos dóceis', isto é, sujeitos economicamente produtivos e politicamente submissos.

Foucault (1999, p. 15) também esteve preocupado em estudar as contracondutas, ao constatar em suas pesquisas que "os homens não só fixam regras de conduta como também procuram se transformar, modificando-se em seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de valores estéticos e responda a certos critérios de estilo". Benatti (1998, p. 81-82), comentando os modos de subjetivação criados como estética da existência, esclarece que "o estudo que Foucault empreendeu sobre os modos de estetização da existência teve como referência, no mundo grego antigo, os homens livres, quer dizer, uma aristocracia de cidadãos", podendo existir em diversas temporalidades históricas e contextos sociais, portanto, não ocorrem somente na Grécia Antiga.

Para Foucault (2003, p. 261), a estética da existência é a possibilidade de constituição da vida como obra de arte. Nesse sentido, o filósofo desenvolve uma

reflexão que intersecciona vida/arte e tece críticas ao fato de que apenas os objetos culturais sejam considerados obras de arte:

> O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida; que a arte seja algo especializado ou feita por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida?

Os cuidados de si podem ser compreendidos a partir dos referenciais abordados por Foucault (1999), ao denominar que a vida pode ser uma obra de arte, caso tais cuidados de si sejam concretizados por meio de “estéticas da existência”. Nessa perspectiva, o pensador compreende que o sujeito não é somente constituído pelas redes panópticas de poder, o que leva à noção de que pode se subjetivar ao escapar das estratégias de micropoder presentes na sociedade e, assim, encontrar brechas que o façam resistir à submissão e ao encarceramento do eu no mundo disciplinado.

De acordo com Rago (2021, p. 79), as “artes da existência” e os “cuidados de si”, discutidos por Foucault, são antagônicos às questões midiáticas contemporâneas, que focam na estetização do corpo como prática de liberdade, ao evocar o “mundo da beleza, da perfeição e da harmonia”, de modo a desenvolver investimentos narcisistas sobre o indivíduo. Para a historiadora, essas práticas narcisistas são opostas ao “cuidado de si do paganismo, que, em suas diferentes modalidades, não consiste em uma atividade solitária, não se destina a separar o indivíduo da sociedade, mas supõe as relações sociais, pois ocorre nos marcos da vida social e comunitária”. Também Tvardovskas (2013, p.176) considera que são vividas na atualidade “políticas de subjetivação produtoras de subjetividades mercadológicas”, as quais empobrecem as relações do ser humano com o mundo e consigo mesmo e são opostas às formas de “governar a si” pesquisadas por Foucault, que identifica a possibilidade de vivenciar relações construtoras de liberdade.

4. A Nova História Cultural e a crítica à ilusão empirista

Não se concebe que o campo de estudo da História Cultural se embrenhe na ilusão empirista de apreensão da realidade concreta em sua totalidade, como se fosse possível concebê-la como espelho do tecido social. Essa concepção pode carregar consigo nefastos discursos abrangendo o sujeito universal masculino, patriarcal, eurocentrado, misógino e heteronormativo. Tais produções discursivas devem ser combatidas em prol da incorporação do estudo de diversidades culturais na escrita historiográfica.

A ilusão empirista foi defendida pela Escola Metódica do século XIX e não produz problematização das fontes; está restrita "[...] aos fatos políticos e dos grandes atores históricos, reis, generais, excluindo das narrativas os homens comuns". Cabe a esse conceito de história "[...] apenas o relato de fatos e eventos ocorridos, em uma postura de distanciamento em relação ao objeto investigado". "Fazer história", nessa acepção, deve estar em consonância com uma temporalidade linear, partindo da compreensão de que o passado é passível de ser resgatado na íntegra. Nessa percepção, sustenta-se a ilusão de que exista uma realidade objetiva. Essa vertente desconsidera o vínculo com "classes sociais, posições políticas, visões de mundo, valores morais, ideologias e utopias" (Germinatti; Melo, 2018, p. 1).

Na contramão da problematização das fontes históricas, compreende-se que há empirismos por parte de historiadores que apreendem a documentação como uma fonte que *fala* por si só. Diante do exposto, questionam-se as análises que trabalham com a acepção de que os sinais e as pistas a fluírem dos documentos devam ser o guia único da pesquisa, compreendendo as fontes como meros recursos descritivos. Entende-se que nesses referenciais impera a pseudoneutralidade do pesquisador, que reproduz as *falas* dos documentos, estimulando também a construção de uma história afeita a narrar o passado tal como um gabinete de curiosidades.

No que tange a essa questão, Keith Jenkins (2011, p. 11) enfatiza que a metodologia de pesquisa histórica baseada nesse realismo ingênuo pode desenvolver o que denominou de "fetichismo pela documentação". De acordo com Karnal e Tatsch (2011, p. 22), o "fetiche" pela fonte primária é uma distorção que carrega consigo a visão de que o documento seria "uma lente transparente capaz de magnificar o passado real", como também a noção de que caberia ao historiador "um silêncio respeitoso diante de suas fontes inquestionáveis", o que implicaria uma prática historiográfica anti-interpretativa.

Outrossim, faz-se necessário desconstruir a visão de que a fonte histórica *fala* por si. Concebe-se, então, que a fonte apenas *fala* a partir de perguntas formuladas pelo próprio pesquisador, travando uma relação dialógica com os ecos do passado e do presente. Compreende-se que as narrativas históricas sobre diversas temporalidades são elaboradas a partir das subjetividades dos historiadores, sendo possível interrogar diversos suportes documentais em que estão contidos vestígios de diferentes formas do existir humano – não apenas registros escritos, mas também narrativas orais, fílmicas, literárias, musicais e iconográficas, entre outras.

Walter Benjamin (1994, p. 185-186) também tece críticas em relação à concepção empirista de História. Para o pensador, o historiador, ao dialogar com os instantes e as reminiscências do passado, pode recuperar o tempo como “saturado de agoras”, trazendo à tona fragmentos, cacos e ruínas do cotidiano vivido. Benjamin entende que o empirismo da Escola Metódica preconiza a realização de uma história universal, pautada pelo tempo homogêneo, ao passo que a acepção benjaminiana defende a produção epistemológica de uma história que recuse essa pretensa ciência, que concebe uma explicação histórica baseada em verdades acabadas e no mero ato descritivo (Gagnebin, 1998, p. 214-215). Já para Dias (1998, p. 242), é determinante discutir a inauguração, na visão de história benjaminiana, de um método de abordagem do cotidiano, que sabe “privilegiar o estudo do concreto e do parcial em detrimento do abstrato e do total”.

O “fazer história” avesso às práticas empiristas está conectado às reflexões de Benjamin (1994, p.222), desligando-se da lógica epistemológica cartesiana e do cômodo pedestal da ciência inquestionável. Reconstituir a historicidade por meio dos tempos do agora, segundo Benjamin, possibilita “explodir” o tempo linear considerado pelo pensador de “*continuum* da história” (Benjamin, 1994, p. 222). Gagnebin (1994, p. 8) identifica que os tempos benjaminianos são concebidos em “sua intensidade e sua brevidade”, o que foi pesquisado na “tradição messiânica e mística judaica”.

Os historiadores franceses Lucien Febvre e Marc Bloch, icônicos expoentes da Escola dos *Annales* (Burke, 1997) que a fundaram em 1929, também teceram contundentes oposições em relação às posturas teórico-metodológicas da vertente cientificista denominada Escola Metódica, que postula que o documento escrito deve ser o único aceito como fonte histórica e vinculado à História Oficial. Em contrapartida, Febvre (1989, p. 24) afirma que o documento histórico pode ser concebido como

aquele que exprime o ser humano, seus gostos e sua maneira de ser, diferentemente do paradigma empirista. Segundo ele, pode ser objeto de estudo da História "[...] tudo aquilo que, pertencendo ao homem, significa a presença, a atividade, os gostos e a maneira de ser homem".

É também fulcral destacar, nesse debate, os historiadores Jacques Le Goff, Georges Duby e Philippe Ariès, proeminentes intelectuais da terceira geração da Escola dos *Annales*, que, nas décadas de 1960 e 1970, articularam o que foi denominado *Nouvelle Histoire* (Burke, 1997). As obras desses historiadores são fundamentais para a reflexão historiográfica, pois propuseram a ampliação de fontes para a pesquisa e discutiram novos objetos, novas abordagens e novas problemáticas, reformulando, dessa forma, as narrativas históricas. A prática do historiador passava a incorporar os excluídos na interpretação histórica, bem como uma diversidade de temáticas inovadoras, como família, sexualidade e cotidiano. No entanto, o conceito de *mentalités* propalado pela *Nova História*, pode ser considerado frágil do ponto de vista teórico, uma vez que, não leva em conta os modos de viver como práticas dos agentes históricos, buscando estudar o "sentir" e o "pensar" desvinculados de bens materiais e das demais experiências de homens e mulheres no cotidiano.

Em contraposição também à concepção empirista de história, a proposta de Le Goff (1990, p. 102), que compreende o documento como monumento, empreende a visão de que toda fonte histórica apresenta intencionalidade. Assim, "o ensinamento que ele (documento) traz deve ser em primeiro lugar analisado [...] o seu significado aparente". Nessa acepção, não existe "documento-verdade"; por isso, este deve ser desmontado e submetido a um procedimento interpretativo das "condições de produção dos documentos-monumentos". Então, para Le Goff, "o documento não é inócuo"; é

> [...] antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziu, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, ainda que pelo silêncio. O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento que ele traz deve ser em primeiro lugar analisado desmistificando-lhe o seu significado aparente. O documento é monumento [...].

Também nessa direção, é importante atentar para a conceituação do paradigma indiciário proposto por Carlo Guinzburg (1989), que o define como o estudo de pistas

e sinais da ação humana e, para tanto, é preciso que haja um rigor flexível, porque “Ninguém aprende o ofício de conhecedor ou de diagnosticador imitando-se a pôr em prática regras preexistentes. Nesse tipo de conhecimento entram em jogo elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição” (Guinzburg, 1989, p. 78).

Guinzburg (1989, p. 154) compara o ofício de historiador à ação de detetive e à de caçador. Para o historiador (1989, p. 145), o personagem Sherlock Homes, criado por Arthur Conan Doyle, é um detetive que se aproxima do conceito do “paradigma indiciário”, por ser aquele “[...] que descobre o autor do crime baseado em indícios imperceptíveis para a maioria”. Ademais, “Por trás do paradigma indiciário [...] entreve-se o gesto talvez mais antigo da história intelectual do gênero humano: o do caçador agachado na lama, que escruta as pistas da presa.” Então, esse conceito do referido historiador deve muito à prática do homem caçador do período neolítico, ao afirmar que “Por milênios o homem foi caçador, aprendendo a reconstruir as formas e movimentos das presas invisíveis pelas pegadas na lama, ramos quebrados, bolotas de estercos [...] aprendeu a farejar, registrar, interpretar e classificar pistas infinitesimais como fios de barba” e realizou “[...] operações mentais complexas com rapidez fulminantes, no interior de um denso bosque ou numa clareira de ciladas” (Guinzburg, 1989, p. 151).

Nessa perspectiva, Foucault (1988) contribuiu para esse debate com uma significativa reflexão, afirmando que não se trata de determinar se as fontes primárias dizem a verdade ou não, mas entendê-las como discurso instituinte, possibilitando identificar as intencionalidades no processo de desconstrução do discurso. Nessa análise, o documento não é compreendido como reflexo do real, considerando, então, que essa vertente de história “organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações” (Foucault, 1988, p. 70).

A História demanda uma lógica específica, a partir do entendimento de que os fatos são evidências contidas na documentação e são “dotados de existência real”, tornando-se cognoscíveis aos métodos históricos, nos quais “o interrogador é a lógica histórica; o conteúdo da interrogação é uma hipótese [...]; o interrogado é a evidência, com suas propriedades determinadas”. Nesse raciocínio thompsoniano, é importante compreender que as evidências documentais carregam consigo o existir humano com

seus “hábitos, necessidades, razões, vontades, ilusões e desejos [...]” (Thompson, 1981, p. 59).

A lógica histórica não é afeita a regras determinadas por leis, pois os fenômenos históricos são constituídos por “movimentos contraditórios”, compreendidos nos “contextos particulares” das evidências documentais e movidos somente por “perguntas que sejam adequadas à interrogação histórica” (Thompson, 1981, p. 48). O ato de interrogar as fontes documentais promove o que o referido historiador denomina de diálogo da conceituação com a evidência empírica, e ambos são “mutuamente determinantes”. A História, assim, “consiste num diálogo entre conceito e evidência, um diálogo conduzido por hipóteses sucessivas, de um lado, e a pesquisa empírica, do outro”.

Sendo assim, o conhecimento histórico é provisório, incompleto e seletivo, o que não o torna inverídico, nem o faz limitado pelas perguntas feitas à evidência, como também não devem ser os conceitos que informam essas perguntas. Destarte, são falsas as teorias que não se coadunam com as determinações das evidências documentais, não podendo ser elaboradas explicações que sejam abstrações, ilustrações e/ou inferências (Thompson, 1981, p. 50).

A desmontagem dos discursos de evidências empíricas tem como objetivo recuperar ao máximo sujeitos específicos e suas propostas, que são portadoras de projetos que muitas vezes ocultos num discurso generalizante. Para tanto, é fulcral identificar os atos de locução do documento não mais compreendido no sentido de prova advindo da Escola Metódica e, assim, indagar “quem fala, como fala, para quem fala e por quem fala” (Vieira *et al.*, 1989, p.56).

As fontes históricas definem papéis sociais e, muitas vezes, o “destinatário está presente o tempo todo, ora fornecendo os parâmetros do discurso através da idealização que o emissor faz dele, ora como tipo padrão de leitor que o emissor quer formar” (Vieira *et al.*, 1989, p. 54). A esse respeito, para Peixoto (2011, p. 27), o documento não é “espelho da realidade”, mas “espaço que também expressa possibilidades de devir elaboradas pelos grupos sociais em luta [...]”.

É significativo que a área de História Cultural apresente o entendimento de que a narrativa é fundamental na escrita nos domínios da História. Diante dessa questão, o historiador norte-americano Hayden White (1994) ensina que a narrativa histórica é construída a partir de determinados jogos linguísticos, porque seu discurso é

atravessado por dimensões ficcionais; fruto de questões da subjetividade presentes na escrita de pesquisadores. Então, a dimensão literária integra o resultado final de um texto histórico. E, para o autor em questão, arte e ciência não são excludentes. Ademais, destaca que o objetivo de sua obra *Trópicos do discurso* (1994) é propor a seguinte reflexão: "O que está em debate aqui não é a pergunta 'O que são os fatos?', mas, antes, 'Como os fatos devem ser descritos a fim de sancionarem um modo de explicá-los em vez de outro?'" White, nesse importante livro, envereda por uma temática argumentativa considerada lúcida e incisiva ao entender que o discurso historiográfico é interpretação, e esta é uma "narrativização" (Schapochnik, 1995, p. 2).

"Trópico" é uma palavra derivada de "tropos", do grego clássico, sendo traduzido como "mudança de direção". Em latim clássico, a palavra "trópico" significa "metáfora" ou "figura de linguagem"; em latim moderno, foi aplicada à teoria da música e é concebida como "tom"/"compasso". Atento a essas definições, White (1994, p. 14) compreende que o elemento trópico está contido em todo discurso e o define como "sombra da qual todo discurso realista tenta fugir". No entanto, por mais realista que seja, esse elemento não pode ser expungido "do discurso das ciências humanas". Assim, considera que "trópico é o processo pelo qual todo discurso constitui os objetos que ele apenas pretende descrever realisticamente e analisar objetivamente", sendo que sua intenção de pesquisa é estudar como os "tropos" funcionam principalmente em cada discurso historiográfico.

A escrita da História, do ponto de vista da narratividade, supõe produzir uma escritura que não seja somente crítica, mas que seja, sobretudo, "tocante", isto é, "[...] capaz de nos tocar, de nos comover [...]", de nos interpelar, tomando como pressuposto que escrever pode "[...] nos levar a tocar os mortos através de imagens poéticas e literárias, mas também através das imagens dos conceitos" (Albuquerque Júnior, 2025, p. 78). Nesse sentido, partindo do binômio reflexivo-corpóreo, Albuquerque Júnior (2025, p. 78) acredita que, por meio da pesquisa empírica em História, é possível "Tocar os mortos no interior do texto, tal como, por vezes, tocamos o nosso próprio cadáver no interior do sono".

Ainda segundo o historiador, as fontes documentais não possuem apenas dados informacionais, na medida em que também "[...] nos fala através das afecções que são capazes de produzir em nossa subjetividade". Nessa visão, "Ao sermos

tocados, afetados, mobilizados, mexidos, arrepiados e bagunçados [...], somos forçados a recordar, a lembrar, a lançar mão do nosso arquivo de lembranças e reminiscências [...]" (Albuquerque Júnior, 2025, p. 246).

Atenta às críticas aos paradigmas das grandes narrativas concebidas por modelos explicativos como os da Escola Metódica e do marxismo sectário, a historiografia contemporânea, segundo Jayo (2025, p. 76), a partir da década de 1970, tem suscitado o debate sobre a inserção do campo da História do Tempo Presente nos territórios da História, e não ser o "tempo presente" estudado somente pelas "ciências do presente". Pode-se, então, enveredar por essa seara e abrir-se às novas "[...] imbricações entre presente e passado" e, assim, enfatizar que as "[...] relações e influências mútuas entre História e memória" são muito significativas para a pesquisa histórica. Então, ainda de acordo com Jayo (2025, p. 79), a História do Tempo Presente pode "[...] ocupar-se dos eventos que ainda geram desdobramentos, por exemplo, na forma de traumas ou conflitos".

5. Nova História Cultural e Antropologia

A vertente da Nova História Cultural estabelece relações com a área da Antropologia, que centra o estudo na questão da alteridade, suas diferenças e semelhanças, de modo a perceber as diversas possibilidades de ser/estar no mundo, convidando ao conhecimento de diversas sociabilidades e interações socioculturais (Rocha; Tosta, 2009, p. 20).

É nesse ínterim que o antropólogo François Laplantine (2007, p. 15- 16) entende que a Antropologia consiste em estudar homens e mulheres "[...] em todas as sociedades, sob todas as latitudes em todos os seus estados e em todas as épocas". Além disso, detém sua preocupação em reconstituir com um determinado grupo cultural realiza modos de produzir economicamente, formas de estabelecer as regras das organizações políticas, sistemas de parentesco, crenças religiosas, formas de conhecimento, dentre outros aspectos culturais (Laplantine, 2007, p. 19-20).

O foco da Antropologia é o estudo da cultura produzida pelo ser humano em diversas sociedades; não está centrada na civilização ocidental, abrange todos os tipos de sociedades existentes no planeta, sem nenhum juízo de valor. Para atingir esse intento, essa dimensão analítica promove uma abordagem integrativa, que leva

ao estudo das múltiplas facetas da vida humana em sociedade, em que o objetivo não é fragmentar a percepção dos sujeitos sociais, e sim decifrá-los, de modo que se possa compreender suas diferentes versões do viver.

Nesse viés, a Nova História Cultural tem na Antropologia Interpretativa de Clifford Geertz (1989) uma de suas dimensões de diálogo primordiais. A dimensão "simbólica" é também parte constitutiva do indivíduo, pois o sujeito está imerso na linguagem e na cultura. Pode-se compreender que, para Geertz, o valor simbólico é o significado cultural atribuído por indivíduos a gestos, palavras e/ou objetos materiais, sempre de acordo com seu contexto social e histórico. A atribuição de significado é o que faz com que o indivíduo crie/recrie representações e visões de mundo demarcadas por seus valores e sentimentos num determinado espaço e época.

Geertz (1989) discorre em sua obra sobre o que vem a ser um traço simbólico na cultura humana e exemplifica tal conceito com o ato da piscadela. A piscadela pode ser considerada uma simples contração de pálpebras, como também ter interpretações diversas, podendo significar até um convite à cumplicidade. Contudo, para se chegar a uma conclusão sobre qual o significado do ato, é necessário avaliar o contexto social no qual está inserida a referida piscadela.

Travancas (2008, p. 99), ao refletir que uma piscadela pode ter múltiplos significados, afirma que:

> Pode ser um tique nervoso, pode ser um código de comunicação entre pessoas, pode ser um sinal de paquera, entre outros. E o papel do antropólogo ao realizar uma etnografia (descrição da cultura) será sair da descrição superficial dos fatos e compreender como as piscadelas são produzidas, percebidas e interpretadas pelos "nativos" daquela sociedade. E esta interpretação pode ser completamente diversa daquela do grupo a que pertence o pesquisador.

De acordo com Geertz (1989, p. 15), conceber a cultura como texto equivale a considerá-la linguagem. Assim sendo, por meio da cultura, percebe-se que o agente histórico constrói teias de significados tecidos por ele próprio. Nesse sentido, a cultura é constituída por essas teias e pelas suas interpretações:

> O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios [...] tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como (o filósofo Max Weber), que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assim a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental

> em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.

Assim, a cultura é como um texto a ser lido e interpretado, uma vez que cada cultura carrega consigo os significados subjetivos que orientam suas práticas. Os significados da cultura, para Geertz (1989), são constitutivos da vida social: “Os significados estão agarrados à linguagem como representações sobre homens e coisas, subvertendo os signos por serem carregados de sentido subjetivo, ainda que submetidos a um sistema de ideias e valores de uma cultura” (Rocha; Tosta, 2009, p. 108).

A concepção de etnografia de Geertz (1989, p. 20) não tem como base o entendimento de que é necessário estabelecer informantes, manter diários, elaborar genealogias e mapeamentos do campo a ser estudado. Em sua acepção, o mais importante e o que define a etnografia é a realização do que denomina “descrição densa”, que deve ser conduzida a ponto de produzir “mergulhos” na vida cotidiana de determinada cultura. Para tanto, tem de ser atividade microscópica, a ser elaborada em detalhes e profundidade. Com base em suas reflexões, a etnografia é:

> [...] uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro aprender e depois apresentar.

Geertz (1989, p. 20) enfatiza que fazer etnografia é elaborar uma leitura de realidades culturais perpassadas também por incoerências e estranhezas, isto é, como se fosse uma leitura de manuscritos borrados e pautados por “elipses”:

> Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas exemplos transitórios de comportamento.

A Antropologia Interpretativa de Geertz preconiza que “ver” é apreender os “sentidos” provenientes de diversas leituras da cultura como texto. O etnógrafo, nessa vertente, mobiliza a interpretação de sentidos, atuando como o narrador de uma

cultura. Desse modo, nunca serão produzidas descrições culturais idênticas; a descrição etnográfica apresenta múltiplas interpretações da cultura:

> Assim a descrição etnográfica enquanto narração de uma cultura, longe de resolver-se necessariamente enquanto narração de uma cultura, longe de resolver-se necessariamente na estrutura, é uma questão que também pode ser colocada em relação com a cultura. Do mesmo fenômeno social, não existe apenas uma, mas sim uma pluralidade de descrições possíveis - a etnografia podendo nesse caso ser considerada uma poligrafia – assim como uma série de leituras possíveis dessa mesma descrição (Laplantine, 2004, p. 110).

O que importa, para Geertz (1989), não é o acontecimento, mas o significado do acontecimento, “o que o ser humano falou”. Desse modo, é possível compreender que os significados do cotidiano, por meio da análise de suas vivências, possibilitam identificar seus referenciais simbólicos.

Um exemplo de sua escrita etnográfica é a pesquisa realizada sobre a cultura balinesa. Por meio dessa interpretação, Geertz (1989, p. 315-316) desvenda que não são os galos que brigam, mas os sujeitos, através de seus símbolos:

> Como quase todos nós, os balineses estão muito mais interessados em compreender os homens do que em compreender os galos. O que coloca a briga de galos à parte no curso ordinário comum da vida, que a ergue do reino dos assuntos práticos cotidianos e a cerca com uma aura de importância comum, não é, como poderia pensar a sociologia funcionalista, o fato de ela reforçar a discriminação do status, mas o fato de ela fornecer um comentário metassocial sobre todo o tema de distribuir a maior parte da existência coletiva em torno dessa distribuição. Sua função, se assim podemos chamá-la, é interpretativa: é uma leitura balinesa da experiência balinesa, uma estória sobre eles que eles contam a si mesmos.

O antropólogo elabora uma nova visão sobre o trabalho etnográfico das culturas, compreendendo que a interpretação de maior destaque é a do nativo da cultura, e a própria interpretação do etnógrafo é sempre de segunda ou terceira mão. O que significa dizer que o antropólogo realiza “a leitura da leitura” e empreende interpretações sobre as diferenças estabelecidas no grupo estudado, identificando o “significado inscrito no fluxo do discurso social”. Dessa maneira, o que o estudioso faz é discutir que os códigos culturais são construídos historicamente em cada grupo. Nesse sentido, afirma Geertz (1989, p. 109) que “[...] descobrir o acesso às

interpretações de uma cultura é como tentar ler as diferenças sensíveis entre uma piscadela e a imitação de piscadela de olho [...]".

6. Considerações finais

As contribuições dos estudos da Nova História Cultural para o campo da História são muito significativas, na medida em que sua interpretação da realidade social pode apreender ambiguidades, tensões, embates e conflitos sociais nos modos de vida de agentes históricos no cotidiano.

A Nova História Cultural está atenta à crise dos paradigmas das narrativas que operacionalizavam o entendimento da realidade social com base em modelos e leis explicativas e, ao contrário, propõe problematizar as subjetividades dos sujeitos sociais com base nos estudos da cultura de diferenciadas perspectivas e ramificações.

As investigações de História e Cultura possibilitam adentrar as singularidades das fontes históricas – com base na concepção de documento/monumento, de Le Goff, e de paradigma indiciário, de Guinzburg –, não deixando de historicizar as vozes dos imbricados poderes/saberes e das resistências sociais.

7. REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. de. **A pele da história**: corpo, tempo e escrita historiográfica. Rio de Janeiro: Vozes, 2025.

AVELINO, Y. D.; FLÓRIO, M. História Cultural: o cinema como representação da vida cotidiana e suas interpretações. Cultura, trabalhadores, resistência. **Projeto História**, São Paulo, v. 48, 2013.

BARROS, J. D. História Cultural: um panorama histórico e historiográfico. **Textos de História**, Brasília, v. 11, n. 1/2, 2003.

BENATTI, A. P. Jogo e subjetividade: a fuga lúdica. **Educação, Subjetividade & Poder**, Porto Alegre, v. 5, 1998.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOLZ, N. Teoria da mídia em Walter Benjamin. **Revista USP**, São Paulo, n. 15, Edusp, 1991.

BURKE, P. **A Escola dos Annales** (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia. São Paulo: Unesp, 1997.

CHARTIER, R. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

DIAS, M. O. L. Hermenêutica do cotidiano na historiografia brasileira. Trabalhos da Memória. **Projeto História**, São Paulo, v. 17, 1998.

FEBVRE, L. **Combates pela história**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

FENELON, D. R. Políticas Culturais e Patrimônio Histórico. *In*: SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA. **O Direito à Memória**: Patrimônio Histórico e Cidadania. São Paulo: DPH, 1992.

FENELON, D. R. Cultura e História Social: Historiografia e Pesquisa, História & Cultura. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, 1993.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 2**: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade 3**: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, M. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. *In*: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GAGNEBIN, J. M. Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta. *In*: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

GAGNEBIN, J. M. Verdade e Memória do Passado. Trabalhos da Memória. **Projeto História**, São Paulo, v. 17, 1998.

GARCIA, C. C.; HULTZ, A. Introdução. *In:* GARCIA, C. C.; HULTZ, A. (orgs.). **Cultura e representação**. Curitiba: Appris, 2024.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GERMINATTI, F. T.; MELO, A. de. O conhecimento histórico e a busca pela verdade: uma leitura da subjetividade e da objetividade na dualidade entre sujeito e objeto. **Research, Society and Development**, v. 7, n. 5, 2018.

GOMES, R. M. M. A Arqueologia do saber: uma proposta metodológica para a análise do discurso em História. **Interfaces Científicas**, Aracaju, n. 3, 2018.

GUINZBURG, C. **Mitos, Emblemas, Sinais**. Morfologia e História. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HUNT, L. Apresentação: história, cultura e texto. *In*: HUNT, L. (org.). **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAYO, M. A História estuda o presente. *In*: RIBEIRO, F. C.; FLÓRIO, M.; AVELINO, Y. D. (orgs.). **Polifonias da História**: práticas, teorias e intersecções. São Paulo: e-Manuscrito, 2025.

JENKINS, K. **A história repensada**. São Paulo: Contexto, 2011.

KARNAL, L.; TATSHC, F. G. A memória evanescente. *In*: PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. de. (orgs.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2011.

LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LAPLANTINE, F. **A descrição etnográfica**. São Paulo: Terceira Margem, 2007.

LE GOFF, J. Documento/monumento. **Enciclopedia Einaudi**. Vol. 1: Memória – História. Portugal: Imprensa Nacional, 1984.

LE GOFF, J. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão et al. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

MARCONI, M. de A.; PRESOTTO, Z. M. N. **Antropologia**: uma introdução. São Paulo: Atlas, 2011.

O'BRIEN, P. A história da cultura de Michel Foucault. *In*: HUNT, L. (org.). **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PEIXOTO, M. do R. da C. Saberes e sabores ou conversas sobre história e literatura. **História & Representação**, Uberlândia, v. 24, n. 45, 2011.

PESAVENTO, S. J. **História & Nova História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

RAGO, M. **Leituras libertárias da história**: Lucce Fabre e Michel Foucault. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, 2002 (Relatório de Pesquisa CNPq).

RAGO, M. O historiador e o tempo. *In*: ROSSI, V. L. S.; ZAMBONI, E. (orgs.). **Quanto tempo o tempo tem!** Campinas: Alínea, 2005.

RAGO, M.; GIMENES, R. A. de O. (orgs.). Apresentação. *In*: RAGO, M.; GIMENES, R. A. de O. (orgs.). **Narrar o passado, repensar a história**. Campinas: Editora Unicamp, 2014.

RAGO, M. Foucault e a história: deslocamentos e rupturas. Dizer sim à existência. *In*: RAGO, M. **As marcas da pantera**: percursos de uma historiadora. São Paulo: Intermeios, 2021.

ROCHA, G.; TOSTA, S. P. **Antropologia & Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SCHAPOCHNIK, N. White tece poética da história. **Folha de S. Paulo**, Mais!, São Paulo, 5 mar. 1995.

SCOTT, J. A invisibilidade da experiência. Trabalhos da Memória. **Projeto História**, São Paulo, v. 7, 1998.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TRAVANCAS, I. Fazendo etnografia no mundo da comunicação. *In*: DUARTE, J.; BARROS, A. (orgs.). **Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Atlas, 2008.

TVARDOVSKAS, L. S. Fabulações de si na arte contemporânea: Ana Miguel, Rosana Paulino e Cristina Salgado. *In*: RAGO, M.; MURGEL, A. C. A. de T. (orgs.). **Paisagens e tramas**: o gênero entre a história e a arte. São Paulo: Intermeios, 2013.

VIEIRA, M. do P. *et al*. **A Pesquisa em História**. São Paulo: Ática, 1989.

WHITE, H. **Trópicos do discurso**: ensaios de crítica da cultura. São Paulo: Edusp, 1994.

WILLIAMS, R. **Cultura**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.