

MEMÓRIA e SOCIEDADE



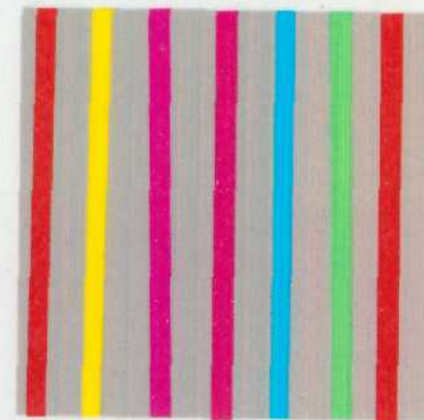
Aos 43 anos, Roger Chartier é um dos expoentes máximos da história cultural francesa actual. Director de Investigações na Escola dos Altos Estudos em Ciências Sociais, depois de uma breve passagem como docente pela Universidade de Paris I (Sorbonne), tem sido convidado para conferências e missões de ensino em universidades europeias e americanas. A sua actividade revela uma enorme capacidade de criação individual, bem como um grande empenhamento em projectos de trabalho colectivos (*Nouvelle Histoire, Histoire de l'Édition Française, Histoire de la Privée*).

Na fidelidade crítica à história cultural dos Annales muitas vezes designada por «história das mentalidades» a reflexão aqui apresentada pretende ilustrar um percurso intelectual definido por dois objectivos interligados: por um lado, examinar os legados inferiorizados e os postulados não questionados da tradição historiográfica; por outro, criar um espaço de trabalho entre textos e leituras no intuito de compreender as práticas que constroem o mundo como representação.

ROGER CHARTIER

A HISTÓRIA CULTURAL

ROGER CHARTIER



A HISTÓRIA CULTURAL

ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES

MEMÓRIA e SOCIEDADE

ROGER CHARTIER

A HISTÓRIA CULTURAL

ENTRE PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES

Tradução
de
Maria Manuela Galhardo

2.^a edição

Memória e Sociedade

 **DIFEL**
Diffusão Editorial, Lda.
Lisboa

© Roger Chartier, 1988 e Cornell University Press, 1982; Éditions du Centre Georges Pompidou, 1987; Éditions Flammarion, 1985; Instituto de Cultura Portuguesa, 1987; Éditions Garnier et Frères, 1986; Promodis, 1984; Pergamon Press, 1986; École Française de Rome, 1985.

Todos os direitos para publicação desta obra em língua portuguesa reservados por:



Denominação Social	— DIFEL 82 — Difusão Editorial, S.A.
Sede Social	— Avenida das Tulipas, n.º 40-C
	— Miraflores
	— 1495-159 Algués — Portugal
	— Telef.: 21 412 35 10
	— Fax: 21 412 35 19
	— E-mail: difel@difel-sa.pt
Capital Social	— 60 000 000\$00 (sessenta milhões de escudos)
Contribuinte n.º	— 501 378 337
Matrícula n.º 8680	— Conservatória do Registo Comercial de Oeiras

Memória e Sociedade

Colecção coordenada por Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto

Capa: *Emílio Vilar*

Revisão: *Fernando Portugal*

Composição: *Maria Esther* — Gab. Fotocomposição

Impressão e acabamento: *Tipografia Guerra* — Viseu

Depósito Legal n.º 174 602/02

ISBN 972-29-0584-8 / Janeiro 2002

Proibida a reprodução total ou parcial sem a prévia autorização do Editor



NOTA DE APRESENTAÇÃO

Apresentar ao público português um livro de Roger Chartier implica uma reflexão preliminar sobre as condições da sua recepção. Para isso, devemos começar por precisar o sentido das trocas entre as historiografias francesa e portuguesa nas últimas décadas. No âmbito dos estudos relativos à época moderna, tais trocas poderão ser pensadas a partir de três domínios essenciais. Em primeiro lugar, um conjunto de trabalhos de história económica e social — dimensionados em diferentes escalas: urbana, regional, oceânica, intercontinental — revela o grau de intervenção e a capacidade de influência do círculo constituído pela antiga École Pratique des Hautes Etudes. Em segundo lugar, um número considerável de estudos de história cultural, atentos sobretudo aos registos literários, exprime não só o interesse francês por obras e autores portugueses, mas também a preocupação em proceder à sua legitimação — através de revistas próprias, de provas académicas e de formas de reconhecimento institucional (Sorbonne, Collège de France, École Pratique, Centre Culturel Portugais). Por último, as traduções de obras francesas — promovidas por algumas editoras lisboetas, entre as quais a Cosmos desempenhou um papel pioneiro — são a prova de uma procura crescente da produção proveniente da «escola» dos Annales. Será uma evidência afirmar que nestes três domínios existem atrasos nacionais, num quadro de trocas desiguais (salvaguardando o carácter excepcional de obras como a de Vitorino Magalhães Godinho).

Mais difícil será diagnosticar a situação actual. A este propósito, algumas questões poderão ser deixadas em aberto. Antes de mais, importa considerar a banalização de conceitos e de modelos explicativos da história económica e social — em boa parte proporcionada por programas e currículos escolares — uma vez dissociados do seu quadro original, verdadeiramente inovador. Depois, há que reconhecer o declínio do interesse francês pelos estudos de literatura portuguesa, facto

a que não será estranha a interrupção do diálogo entre as histórias da literatura e da cultura — consequência da difusão de abordagens pouco interessadas no contexto temporal dos discursos e resultado de desconfianças frente à fonte literária, dotada de um estatuto menos real que o documento de arquivo. Por fim, interessa analisar o mercado das traduções, quando pretende passar por actuais produtos com dez ou vinte anos, chegando a não identificar os seus tradutores e só muito raramente arriscando uma apresentação das obras e dos autores. Ora, é a possibilidade de levar mais fundo a interrogação sobre estas três questões que o presente livro nos faculta. Propõe-nos uma reflexão sobre o paradigma historiográfico dos anos 50 e 60, construído em relação à economia e sociedade, mas que se tornou extensivo à história das mentalidades. Assume como um duplo problema as formas narrativas, por um lado, porque são inerentes ao discurso histórico e literário, por outro, porque fazem parte dos documentos que o historiador toma por objecto. Enfim, apresenta-se como actual, pois inclui oito ensaios publicados após 1982, organizados exclusivamente para a edição portuguesa, numa altura em que se preparam ou começam a sair traduções do autor em inglês (Princeton University Press, Polity Press) e italiano.

Neste contexto, ler a História cultural: entre práticas e representações implica uma segunda ordem de reflexões, de modo a pôr em causa as possibilidades de migração das ideias de Roger Chartier. O que equivale a perguntar: qual a distância entre o autor na sua origem e neste seu ponto de chegada? Sem preocupações sistemáticas, repare-se que uma primeira distância se encontra na configuração de autores, reivindicada ou aceite pelo próprio, e o conhecimento que os leitores portugueses poderão ter dos mesmos. Tanto Pierre Bourdieu como Michel de Certeau são pouco conhecidos em língua portuguesa e, apesar das traduções do primeiro, publicadas no Brasil, encontram-

-se por divulgar algumas das suas obras mais importantes. Editores brasileiros têm-se preocupado em dar a conhecer a obra de Michel Foucault, mas do lado de cá do Atlântico só muito dificilmente essas traduções podem ser comparadas ao fragmento que nos ofereceu, vai para dez anos, uma antologia organizada por E. Prado Coelho. A sondagem deverá ser extensiva a outros autores — Gadamer, Geertz, Habermas, Jaus e, ainda, Ricoeur — quase ignorados entre nós, mas que interessaria controlar mais directamente, ultrapassando a leitura de segunda mão ou a estupefacção frente aos nomes considerados na moda. Neste quadro, talvez desolador, a excepção será Norbert Elias — que outras editoras têm procurado divulgar —, mas também aqui há o perigo de se estarem a favorecer leituras redutoras da sua obra.

Se, ao esquecer tais autores, corremos o risco de ler Chartier fora do seu contexto, o mesmo acontece quando isolamos uma pequena parte da sua obra e a apresentamos em forma de livro. Neste caso, controlar o acto de leitura implica, no mínimo, atender a um conjunto de práticas de exclusão e de classificação. Para as entender, será útil definir o conjunto de áreas e de interesses presentes na totalidade das publicações do autor. Cinco rubricas podem servir de ponto de partida. a) Uma primeira área de trabalhos de Roger Chartier visa a análise das instituições de ensino e das sociabilidades intelectuais. b) Numa segunda área, será possível agrupar um conjunto de investigações parcelares — sobre a marginalidade, os intelectuais frustrados, a festa ou a morte — e de tentativas de síntese — da França urbana à vida privada; tanto num caso como no outro, poderemos dizer que se pretende reinventar a história social, atendendo sobretudo a um conjunto de práticas e de objectos culturais. c) Segue-se um campo de publicações constituído principalmente pela história da leitura, permanentemente confrontada com a história do livro, da edição ou dos objectos

tipográficos, e que ao mesmo tempo se esforça por interrogar a teoria da recepção e a sociologia cultural (por exemplo, os capítulos IV, V e VI do presente livro). d) Um quarto domínio diz respeito às análises da cultura política, nas suas várias configurações — dos círculos cortesãos aos meios populares — e concedendo uma atenção particular aos discursos escritos (caso dos capítulos VII e VIII). e) Uma última área de publicações revela um permanente esforço em reflectir sobre o ofício de historiador, por um lado, a partir do exame das condições de produção dos agentes da prática historiográfica, por outro, através de uma avaliação dos conceitos e das formas discursivas que fundam essa mesma prática (como acontece na introdução e nos capítulos I, II e III). Assim, com base nesta tipologia — assumida também como acto de leitura —, será possível situar melhor o presente livro no quadro da produção historiográfica do autor.

Avaliar as condições de recepção deste livro de Roger Chartier obriga, ainda, a explicitar uma leitura, que gostaríamos de propor contra as apropriações hagiográficas ou de mero reconhecimento dos seus precursores. Três aspectos, dotados de um estatuto desigual, constituem a nossa proposta. Em primeiro lugar, importa pensar em conjunto um percurso académico (École Normale Supérieure de Saint-Cloud, Paris I — Sorbonne, E.H.E.S.S. e numerosas universidades europeias e americanas), um itinerário editorial (de dirigido a director de projectos) e uma trajectória historiográfica (a que se poderia juntar uma actividade de crítico nas revistas científicas e nos jornais de maior circulação, como *Le Monde*). O sentido dos conflitos, que este livro nos dá a ler, só será compreensível neste quadro de afirmação da autonomia e de aquisição crescente dos títulos de prestígio, no interior do campo intelectual. Depois, será preciso não isolar o carácter fragmentário, próprio dos estudos de caso — opção de uma prática necessariamente experimental —, e a necessidade de pensar os processos

de civilização ou as transformações sociais, recorrendo aos tempos longos, mesmo que descontínuos. Aceitar como uma tensão, nem sempre fácil de equilibrar, a passagem do caso ao processo obriga a pôr o problema do mercado dos produtos historiográficos e mais concretamente a querer saber qual o peso das solicitações dos editores, interessados na novidade do pequeno objecto parcelar (é o caso dos capítulos V e VI), mas preocupados sobretudo com o tipo de oferta proporcionado pela obra de síntese. Finalmente, importa enunciar a tensão fundamental que percorre a obra de Chartier. Por um lado, existe uma permanente interrogação sobre a possibilidade de ir do discurso ao facto, o que obriga a pôr em causa a ideia da fonte enquanto testemunho de uma realidade de que esta seria mero instrumento de mediação. Donde, a dupla tendência para analisar a realidade através das suas representações e para considerar as representações como realidade de múltiplos sentidos. Por outro lado, constata-se a existência de práticas sociais que não poderão ser reduzidas a representações, pois revestem uma lógica autónoma. Resolver esta tensão implica tornar operatórias a noção de leitura e o conjunto de formas de apropriação, as quais permitem pensar simultaneamente a relação de conhecimento, em particular os procedimentos com as fontes, e o conjunto dos actos de relação, comprometedores de práticas e de representações. Neste sentido, o conceito-chave de leitura será para Chartier o que as relações de interdependência são para Norbert Elias e a noção de campo é para Bourdieu.

INTRODUÇÃO

Por uma sociologia histórica das práticas culturais

O presente livro, composto por oito ensaios publicados entre 1982 e 1986, constitui-se como resposta à insatisfação sentida frente à história cultural francesa dos anos 60 e 70, entendida na sua dupla vertente de história das mentalidades e de história serial, quantitativa. Os traços que a caracterizam só podem ser compreendidos quando relacionados com a situação da própria história, como disciplina, naquelas décadas. Numa palavra, poderá dizer-se que a história era então institucionalmente dominante e que se encontrava intelectualmente ameaçada¹. A posição que detinha no campo universitário era assegurada pelo seu peso numérico (em 1967, ascende ao segundo plano das letras e das ciências humanas, atrás da literatura francesa, mas muito antes da linguística, da psicologia ou da sociologia) e pela importância do capital escolar, em termos de currículo e de graus académicos, dos seus mestres: nove em cada dez eram agregados, dois em cada dez eram antigos alunos das Escolas Normais Superiores. Na escala da legitimidade institucional, a história pertencia ao grupo das disciplinas dominantes, ainda que ultrapassada pelo francês, pelas línguas mortas ou pela filosofia, e apresentava características muito diferentes das atribuídas às disciplinas novas, que exibiam números mais discretos e cujos docentes (sobretudo os mais jovens, que não eram professores mas tão só assistentes) careciam dos graus académicos de maior prestígio.

¹ Os dados relativos às transformações morfológicas das disciplinas que estão na base desta evolução foram reunidos por Pierre Bourdieu, Luc Boltanski e Pascale Maldidier, in «La défense du corps», *Information sur les Sciences Sociales*, X, 4, 1971, pp. 45-86. Esses dados constituem a base estatística de Pierre Bourdieu em *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984.

Ora é precisamente essa posição, baseada na primazia do estudo das conjunturas económicas e demográficas ou das estruturas sociais, que as ciências sociais mais recentemente institucionalizadas tentam abalar nos anos 60. Para tal, puderam contar com uma fortíssima taxa de crescimento dos seus efectivos (que variou entre 200% e 300%, de 1963 a 1967, para a linguística, a sociologia e a psicologia) e com a contratação de novos professores, com diplomas mais modestos do que nas disciplinas canónicas, mas que dispunham, na maioria, de um forte capital social. O desafio lançado à história pelas novas disciplinas assumiu diversas formas, umas estruturalistas, outras não, mas que no conjunto puseram em causa os seus objectos — desviando a atenção das hierarquias para as relações, das posições para as representações — e as suas certezas metodológicas — consideradas mal fundadas quando confrontadas com as novas exigências teóricas. Ao aplicar em áreas até então estranhas aos interesses da história económica e social normas de cientificidade e modelos de trabalho frequentemente decalcados das ciências exactas (como a formalização e a modelização, a explicitação das hipóteses, a investigação em grupo), as ciências sociais conquistadoras iam minando o domínio da história nos campos universitário e intelectual. E ao importar da área das disciplinas literárias novos princípios de legitimidade, que desqualificavam a história enquanto disciplina empírica, tentavam converter a sua fragilidade institucional em hegemonia intelectual.

A resposta dos historiadores foi dupla. Puseram em prática uma estratégia de captação, colocando-se nas primeiras linhas desbravadas por outros. Daí a emergência de novos objectos no seio das questões históricas: as atitudes perante a vida e a morte, as crenças e os comportamentos religiosos, os sistemas de parentesco e as relações familiares, os rituais, as formas de sociabilidade, as modalidades de funcionamento escolar, etc. — o que representava a constituição de novos territórios do historiador através da anexação dos territórios dos outros. Daí, corolariamente, o retorno a uma das inspirações fundadoras dos primeiros *Annales* dos anos 30, a saber, o estudo das utensilagens mentais que o domínio de uma história dirigida antes de

mais para o social tinha em certa medida relegado para segundo plano. Sob a designação de *história das mentalidades* ou de *psicologia histórica* delimitava-se um novo campo, distinto tanto da antiga história intelectual literária como da hegemónica história económica e social. Com estes objectos novos ou reencontrados podiam ser experimentados tratamentos inéditos, tomados de empréstimo às disciplinas vizinhas: foi o caso das técnicas de análise linguística e semântica, dos meios estatísticos utilizados pela sociologia ou de alguns modelos da antropologia.

Mas esta estratégia de captação (dos territórios, das técnicas, dos índices de cientificidade) só podia resultar na condição de não pôr de lado nada do que tinha estado na base do sucesso da disciplina, determinado pelas renovações audaciosas do tratamento serial dessas fontes massivas, nomeadamente registos de preços, registos paroquiais, arquivos portuários e actos notariais. Nas suas grandes grandes linhas a história das mentalidades construiu-se aplicando a novos objectos os princípios de inteligibilidade utilizados na história das economias e das sociedades, como sejam a preferência dada ao maior número, logo à investigação da cultura tida como popular; a confiança nos números e na quantificação; o gosto pela longa duração; a primazia atribuída a um tipo de divisão social que organizava imperativamente a classificação dos factos de mentalidade. As características próprias da história cultural assim definida, que concilia novos domínios de investigação com a fidelidade aos postulados da história social, eram como que a tradução da estratégia da própria disciplina, que visava a apropriação de uma nova legitimidade científica, apoiada em aquisições intelectuais que tinham fortalecido o seu domínio institucional.

Ao inscrever, deste modo, as características da história das mentalidades na configuração do campo científico em que foram moldadas, pretendemos assinalar que qualquer reflexão sobre os desvios ou afrontamentos próprios de uma disciplina supõe necessariamente a identificação da sua posição no campo universitário e a verificação dos legados interiorizados e das posturas partilhadas que constituem o cerne da sua especificidade. Durante um período demasiado longo, os historiadores

escreveram a história da sua disciplina socorrendo-se de categorias de pensamento cujo emprego teriam recusado na análise de qualquer outro objecto. Durante esse período demasiado longo, a história da história foi habitada por «essas sequências de conceitos saídos de inteligências desencarnadas», denunciadas por Lucien Febvre como o pior defeito da antiga história das ideias². Ora, o presente livro pretende ilustrar (discretamente, atendendo a que não é esse o seu objecto) uma outra maneira de pensar as evoluções e oposições intelectuais. E deseja fazê-lo traçando as determinações objectivas, expressas nos *habitus* disciplinares, que regularam a relação da história cultural francesa com outros campos do saber, próximos mas muitas vezes ignorados: a história literária, a epistemologia das ciências, a filosofia.

Uma tal abordagem, tomada de empréstimo à sociologia do saber, deveria levar à compreensão de certas clivagens apresentadas neste volume: por exemplo, entre a sociologia, tal como a pratica Norbert Elias, e as tradições históricas contra as quais ela se constrói. Essas oposições, formuladas em termos de diferenças conceptuais e metodológicas (é o que são na realidade), e determinadas por lutas pelo domínio disciplinar ou intelectual, não são as mesmas na Alemanha universitária dos anos 30 ou no mundo intelectual dos anos 80. Só as suas configurações específicas e as estratégias particulares que produzem podem dar inteiramente conta das posições sustentadas e dos caminhos seguidos. Dizer isto não é reduzir os debates intelectuais à mera condição de aparentes confrontos de poder (entre escolas, entre disciplinas ou entre tradições nacionais), nem pensar que tal análise permite, a quem a faz, escapar às determinações do campo em que se encontra. Trata-se de outra coisa, que é o dever de pensar as divergências surgidas no nosso mundo académico ou as evoluções das disciplinas que são as nossas, situando-as no espaço social que é o seu.

A história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objecto identificar o modo como em diferentes lugares e

² Lucien Febvre, «Leur histoire et la nôtre», *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, 8 (1938), texto retomado em *Combats pour l'histoire*, Paris, A. Colin, 1953, pp. 276-283.

momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. Uma tarefa deste tipo supõe vários caminhos. O primeiro diz respeito às classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real. Variáveis consoante as classes sociais ou os meios intelectuais, são produzidas pelas disposições estáveis e partilhadas, próprias do grupo. São estes esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado.

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projecto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. As lutas de representações têm tanta importância como as lutas económicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio. Ocupar-se dos conflitos de classificações ou de delimitações não é, portanto, afastar-se do social — como julgou durante muito tempo uma história de vistas demasiado curtas —, muito pelo contrário, consiste em localizar os pontos de confronto tanto mais decisivos quanto menos imediatamente materiais³.

Deste modo, espera-se acabar com os falsos debates desenvolvidos em torno da partilha, tida como irredutível, entre a objec-

³ Ao formular estas escolhas metodológicas, apoiamo-nos em grande medida no trabalho de Pierre Bourdieu, em particular *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.

tividade das estruturas (que seria o terreno da história mais segura, aquela que, manuseando documentos seriados, quantificáveis, reconstrói as sociedades tais como eram na verdade) e a subjectividade das representações (a que estaria ligada uma outra história, dirigida às ilusões de discursos distanciados do real). Tal clivagem atravessou profundamente a história, mas também outras ciências sociais, como a sociologia ou a etnologia, opondo abordagens estruturalistas e perspectivas fenomenológicas, trabalhando as primeiras em grande escala sobre as posições e relações dos diferentes grupos, muitas vezes identificados com classes, e privilegiando as segundas o estudo dos valores e dos comportamentos de comunidades mais restritas, frequentemente consideradas homogêneas. Os debates recentes entre os defensores da *microstoria* ou dos *case studies* e os da história sociocultural serial, herdeira directa da história social, ilustram bem esta polarização constitutiva do campo das ciências sociais. Tentar ultrapassá-la exige, antes de mais, considerar os esquemas geradores das classificações e das percepções, próprios de cada grupo ou meio, como verdadeiras instituições sociais, incorporando sob a forma de categorias mentais e de representações colectivas as demarcações da própria organização social: «As primeiras categorias lógicas foram categorias sociais; as primeiras classes de coisas foram classes de homens em que essas coisas foram integradas.»⁴ O que leva seguidamente a considerar estas representações como as matrizes de discursos e de práticas diferenciadas — «mesmo as representações colectivas mais elevadas só têm uma existência, isto é, só o são verdadeiramente a partir do momento em que comandam actos»⁵ — que têm por objectivo a construção do mundo social, e como tal a definição contraditória das identidades — tanto a dos outros como a sua.

Effectuar um retorno a Marcel Mauss e a Émile Durkheim auto-

⁴ Émile Durkheim e Marcel Mauss, «De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives», *Année sociologique*, 6 (1903), texto retomado em Marcel Mauss, *Oeuvres*, II, *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Minuit, 1969, pp. 13-89, citação p. 83.

⁵ Marcel Mauss, «Divisions et proportions de la sociologie», *Année sociologique*, nova série, 2 (1927), texto retomado in Marcel Mauss, *Oeuvres*, III, *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Minuit, 1969, pp. 178-245, citação p. 210.

riza, paradoxalmente, a pensar naquilo de que a utensilagem conceptual da história das mentalidades careceu. A noção de «representação colectiva», entendida no sentido que lhe atribuíam, permite, conciliar as imagens mentais claras — aquilo que Lucien Febvre designava por «os materiais de ideias» — com os esquemas interiorizados, as categorias incorporadas, que as gerem e estruturam. Aquela noção obriga igualmente a remeter a modelação destes esquemas e categorias, não para processos psicológicos, sejam eles singulares ou partilhados, mas para as próprias divisões do mundo social. Desta forma, pode pensar-se uma história cultural do social que tome por objecto a compreensão das formas e dos motivos — ou, por outras palavras, das representações do mundo social — que, à revelia dos actores sociais, traduzem as suas posições e interesses objectivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse.

Nomear estes motivos abre um primeiro debate: será necessário identificar como símbolos e considerar como «simbólicos» todos os signos, actos ou objectos, todas as figuras intelectuais ou representações colectivas graças aos quais os grupos fornecem uma organização conceptual ao mundo social ou natural, construindo assim a sua realidade apreendida e comunicada? A referência fundadora a Ernst Cassirer, reivindicada pela antropologia simbólica americana, depois de o ter sido por Erwin Panofsky, poderia constituir um incitamento nesse sentido, pois define a função simbólica (dita de simbolização ou de representação) como uma função mediadora que informa as diferentes modalidades de apreensão do real, quer opere por meio dos signos linguísticos, das figuras mitológicas e da religião, ou dos conceitos do conhecimento científico⁶. A tradição do idealismo crítico designa assim por «forma simbólica» todas as categorias e todos os processos que constroem «o mundo como representação»⁷. Daí o destinar uma função

⁶ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, 3 tomos, Paris Minuit, 1972, cf. em especial a «Introduction et exposition du problème», I, *Le langage*, pp. 13-58.

⁷ Id., *La philosophie des formes symboliques*, op. cit., III, *La phénoménologie de la connaissance*, p. 310, citando Schopenhauer.

universal ao espírito de conjunto das produções, quaisquer que sejam, provenientes da ordem da representação ou da figuração; daí, conseqüentemente, a extensão máxima fornecida ao conceito de símbolo para o qual remetem todas as formas ou todos os signos graças aos quais a consciência constitui a «realidade».

Propomos que se tome o conceito de representação num sentido mais particular e historicamente mais determinado. A sua pertinência operatória para tratar os objectos aqui analisados resulta de duas ordens de razões. Em primeiro lugar, é claro que a noção não é estranha às sociedades de Antigo Regime, pelo contrário, ocupa aí um lugar central. A este respeito oferecem-se várias observações. As definições antigas do termo (por exemplo, a do dicionário de Furetière) manifestam a tensão entre duas famílias de sentidos: por um lado, a representação como dando a ver uma coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado; por outro, a representação como exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou de alguém. No primeiro sentido, a representação é instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objecto ausente através da sua substituição por uma «imagem» capaz de o reconstituir em memória e de o figurar tal como ele é. Algumas dessas imagens são bem materiais e semelhantes, como os bonecos de cera, de madeira ou de couro, apelidados justamente de «representações», que eram colocados por cima do féretro real durante os funerais dos soberanos franceses e ingleses e que mostravam o que já não era visível, isto é, a dignidade imortal perpetuada na pessoa mortal do rei⁸. Outras, porém, são pensadas num registo diferente: o da relação simbólica que, para Furetière, consiste na «representação de um pouco de moral através das imagens ou das propriedades das coisas naturais (...) O leão é o símbolo do valor; a esfera, o da inconstância; o pelicano, o do amor paternal»⁹. Uma relação compreensível é, então, postulada

⁸ Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957, pp. 419-437.

⁹ Furetière, *Dictionnaire universel* 1690 [data da 1.ª edição], artigos «Représentation» e «Symbole».

entre o signo visível e o referente por ele significado — o que não quer dizer que seja necessariamente estável e unívoca.

A relação de representação — entendida, deste modo, como relacionamento de uma imagem presente e de um objecto ausente, valendo aquela por este, por lhe estar conforme — modela toda a teoria do signo que comanda o pensamento clássico e encontra a sua elaboração mais complexa com os lógicos de Port-Royal. Por um lado, são as suas modalidades variáveis que permitem distinguir diferentes categorias de signos (certos ou prováveis, naturais ou instituídos, ligados ou separados do que é representado, etc.) e que nos permitem caracterizar o símbolo (em sentido restrito) na sua diferença relativamente a outros signos¹⁰. Por outro lado, ao identificar as duas condições necessárias para que uma relação desse tipo seja inteligível — a saber, o conhecimento do signo enquanto signo, no seu distanciamento da coisa significada, e a existência de convenções partilhadas que regulam a relação do signo com a coisa —¹¹, a *Logique* de Port-Royal coloca os termos de uma questão histórica fundamental: a da variabilidade e da pluralidade de compreensões (ou incompreensões) das representações do mundo social e natural propostas nas imagens e nos textos antigos.

Por último, note-se que a distinção fundamental entre representação e representado, entre signo e significado, é perversa pelas formas de teatralização da vida social de Antigo Regime. Todas elas têm em vista fazer com que a identidade do ser não seja outra coisa senão a aparência da representação, isto é, que a coisa não exista a não ser no signo que a exhibe: «Este Senhor tem mesmo ar e a representação daquilo que é» é um dos exemplos de emprego dado por Furetière. Ao tratar da imaginação, Pascal põe a nu esse funcionamento da «montra» que leva a crer que a aparência vale pelo real: «Os nossos magistrados têm conhecido bem esse mistério. As suas vestes vermelhas, os seus

¹⁰ Antoine Arnauld e Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, edição crítica por Pierre Clair e François Girbal, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, Livro I, Capítulo IV, pp. 52-54. [Esta obra existe uma edição de bolso, com introdução de Louis Marin, Paris, Flammarion, «Champs», 1970].

¹¹ *Ibid.*, Livro II, Capítulo XIV, pp. 156-160.

armínhos, que os envolvem em mantos felinos, os palácios onde exercem a justiça, as flores de lis, todo esse augusto aparelho é muito necessário; e se os médicos não tivessem sotainas e mulas e os doutores não tivessem barretes quadrados e becas demasiado largas e de quatro panos, nunca teriam enganado o mundo, que não consegue resistir a essa montra tão autêntica. Se aqueles últimos detivessem a verdadeira justiça e se os médicos possuissem a verdadeira arte de curar, não teriam necessidade de barretes quadrados; a majestade dessas ciências seria por si própria suficientemente venerável. Mas lidando apenas com ciências imaginárias, é-lhes necessário lançar mão desses vãos instrumentos que impressionam a imaginação daqueles com que têm de tratar; e é deste modo, que se dão ao respeito»¹². A relação de representação é assim confundida pela acção da imaginação, «essa parte dominante do homem, essa mestra do erro e da falsidade»¹³, que faz tomar o logro pela verdade, que ostenta os signos visíveis como provas de uma realidade que não o é. Assim deturpada, a representação transforma-se em máquina de fabrico de respeito e de submissão, num instrumento que produz constrangimento interiorizado, que é necessário onde quer que falte o possível recurso a uma violência imediata: «Só os homens de guerra não se mascaram dessa maneira, porque efectivamente o seu papel é mais essencial, eles afirmam-se pela força, enquanto os outros o fazem por meio de dissimulações»¹⁴.

A reflexão sobre a sociedade de corte, introduzida neste volume a partir de uma leitura do livro clássico de Norbert Elias, retoma esta perspectiva de Pascal de duas maneiras: quando define, na sociedade antiga, a posição «objectiva» de cada indivíduo como estando dependente do crédito atribuído à representação que ele faz de si próprio por aqueles de quem espera reconhecimento; quando compreende as formas de dominação simbólica, por meio do «aparelho» ou do «aparato» — tal como escreverá La Bruyère¹⁵

¹² Pascal, *Pensées*, 104, in *Ouvres complètes*, texto estabelecido por Jacques Chevalier, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, p. 1118.

¹³ *Ibid.*, p. 1116.

¹⁴ *Ibid.*, p. 1118.

¹⁵ La Bruyère, *Les caractères*, Paris, Garnier/Flammarion, 1965, «Du mérite personnel», 27, pp. 107-108.

—, como corolário da ausência ou do apagamento da violência bruta. É no processo de longa duração, de enraizamento e de monopolização da violência, que é necessário inscrever a importância crescente adquirida pelas lutas de representações, onde o que está em jogo é a ordenação, logo a hierarquização da própria estrutura social. Trabalhando assim sobre as representações que os grupos modelam deles próprios ou dos outros, afastando-se, portanto, de uma dependência demasiado estrita relativamente à história social entendida no sentido clássico, a história cultural pode regressar utilmente ao social, já que faz incidir a sua atenção sobre as estratégias que determinam posições e relações e que atribuem a cada classe, grupo ou meio um «ser-apreendido» constitutivo da sua identidade.

Deste modo, a noção de representação ser pode construída a partir das acepções antigas. Ela é um dos conceitos mais importantes utilizados pelos homens do Antigo Regime, quando pretendem compreender o funcionamento da sua sociedade ou definir as operações intelectuais que lhes permitem apreender o mundo. Há aí uma primeira e boa razão para fazer dessa noção a pedra angular de uma abordagem a nível da história cultural. Mas a razão é outra. Mais do que o conceito de mentalidade, ela permite articular três modalidades da relação com o mundo social: em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objectivadas graças às quais uns «representantes» (instâncias colectivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade¹⁶.

A problemática do «mundo como representação», moldado através das séries de discursos que o apreendem e o estruturam, conduz obrigatoriamente a uma reflexão sobre o modo como

¹⁶ Cf. a utilização da noção de representação in Luc Boltansky, *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Minuit, 1982, pp. 57-58.

uma figuração desse tipo pode ser apropriada pelos leitores dos textos (ou das imagens) que dão a ver e a pensar o real. Daí, neste livro e noutros, mais especificamente consagrados às práticas da leitura¹⁷, o interesse manifestado pelo processo por intermédio do qual é historicamente produzido um sentido e diferenciadamente construída uma significação. Tal tarefa cruza-se, de maneira bastante evidente, com a da hermenêutica, quando se esforça por compreender como é que um texto pode «aplicar-se» à situação do leitor, por outras palavras, como é que uma configuração narrativa pode corresponder a uma refiguração da própria experiência. No ponto de articulação entre o mundo do texto e o mundo do sujeito coloca-se necessariamente uma teoria da leitura capaz de compreender a apropriação dos discursos, isto é, a maneira como estes afectam o leitor e o conduzem a uma nova norma de compreensão de si próprio e do mundo. É sabido como Paul Ricoeur quis construir essa teoria da leitura apoiando-se, por um lado, na fenomenologia do acto de ler; por outro, na estética da recepção¹⁸. O objectivo visado era duplo: pensar a efectivação do texto na sua leitura como a condição para que se revelem as suas possibilidades semânticas e se opere o trabalho de refiguração da experiência; compreender a apropriação do texto como uma mediação necessária à constituição e à compreensão de si mesmo¹⁹. Todo o trabalho que se propõe identificar o modo como as configurações inscritas nos textos, que dão lugar a séries, construíram representações-aceites ou impoções do mundo social, não pode deixar de subscrever o projecto e colocar a questão, essencial, das modalidades da sua recepção.

É na resposta a tal questão que deve ser marcado um distanciamento em relação à perspectiva hermenêutica. Compreender na sua historicidade as apropriações que se apoderam

das configurações textuais exige o rompimento com o conceito de sujeito universal e abstracto tal como o utilizam a fenomenologia e, apesar das aparências, a estética da recepção. Ambas o constroem quer a partir de uma invariância trans-histórica da individualidade, considerada idêntica através dos tempos, quer pela projecção no universal de uma singularidade que é a de um eu ou de um nós contemporâneo. Aí se situa, de forma bem evidente, o ponto de discordância relativamente a uma outra maneira de pensar que, com Norbert Elias, coloca a descontinuidade fundamental das formações sociais e culturais, logo a das categorias filosóficas, das economias psíquicas, das formas de experiência. As modalidades do agir e do pensar, como escreve Paul Ricoeur, devem ser sempre remetidas para os laços de interdependência que regulam as relações entre os indivíduos e que são moldados, de diferentes maneiras em diferentes situações, pelas estruturas do poder. Pensar assim a individualidade nas suas variações históricas equivale não só a romper com o conceito de sujeito universal, mas também a inscrever num processo a longo prazo — caracterizado pela transformação do Estado e das relações entre os homens — as mutações das estruturas da personalidade. Desta maneira, pode ser fundada na história de longa duração das sociedades europeias a intuição de Lucien Febvre e da história das mentalidades quanto à disparidade das utensilagens mentais.

Aplicada à teoria da leitura, esta perspectiva leva a observar quão insatisfatórias são as abordagens que consideram o acto de ler como uma relação transparente entre o «texto» — apresentado como uma abstracção, reduzido ao seu conteúdo semântico, como se existisse fora dos objectos que o oferecem à decifração — e o «leitor» — também ele abstracto, como se as práticas através das quais ele se apropria do texto não fossem histórica e socialmente variáveis. Os textos não são depositados nos objectos, manuscritos ou impressos, que o suportam como em receptáculos, e não se inscrevem no leitor como o fariam em cera mole. Considerar a leitura como um acto concreto requer que qualquer processo de construção de sentido, logo de interpretação, seja encarado como estando situado no cruzamento entre, por um lado, leitores dotados de competências

¹⁷ Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987; Idem, *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

¹⁸ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, III, *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, pp. 243-259.

¹⁹ Id., «La fonction herméneutique de la distanciation», *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris, Seuil, 1986, pp. 101-117.

específicas, identificados pelas suas posições e disposições, caracterizados pela sua prática do ler, e, por outro lado, textos cujo significado se encontra sempre dependente dos dispositivos discursivos e formais — chamemos-lhes «tipográficos» no caso dos textos impressos — que são os seus. Esta constatação permite traçar um espaço de trabalho, esboçado nos estudos aqui reunidos, aprofundado noutra local, e que situa a produção do sentido, a «aplicação» do texto ao leitor como uma relação móvel, diferenciada, dependente das variações, simultâneas ou separadas, do próprio texto, da passagem à impressão que o dá a ler e da modalidade da sua leitura (silenciosa ou oral, sacralizada ou laicizada, comunitária ou solitária, pública ou privada, elementar ou virtuosa, popular ou letrada, etc.)²⁰.

A noção de apropriação pode ser, desde logo, reformulada e colocada no centro de uma abordagem de história cultural que se prende com práticas diferenciadas, com utilizações contrastadas. Tal reformulação, que põe em relevo a pluralidade dos modos de emprego e a diversidade das leituras, que não forçam o texto, distancia-se do sentido que Michel Foucault dava ao conceito quando considerava «a apropriação social dos discursos» como um dos procedimentos mais importantes através dos quais esses discursos eram confiscados e submetidos, colocados fora do alcance de todos aqueles cuja competência ou posição impedia o acesso aos mesmos²¹. Esta reformulação afasta-se igualmente do sentido que a hermenêutica dá à apropriação entendida como o momento do trabalho de refiguração da experiência fenomenológica, postulada como universal, a partir de configurações textuais particulares²². A apropriação, tal como a entendemos, tem por objectivo uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem. Conceder deste modo atenção às condições e aos processos que, muito concretamente,

²⁰ Roger Chartier (sob a direcção de), *Les usages de l'imprimé (XV^e-XIX^e siècle)*, Paris, Fayard, 1986.

²¹ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 45-47.

²² Paul Ricoeur, *Temps et récit*, III, *op. cit.* p. 229.

determinam as operações de construção do sentido (na relação de leitura, mas em muitas outras também) é reconhecer, contra a antiga história intelectual, que as inteligências não são desencarnadas, e, contra as correntes de pensamento que postulam o universal, que as categorias aparentemente mais invariáveis devem ser construídas na descontinuidade das trajectórias históricas.

Representação, prática, apropriação: é a partir destas três noções que este livro é construído. Mas que não haja enganos: a reflexão efectuada sobre estes conceitos não foi de modo nenhum anterior à escrita dos estudos de casos coligidos. Caminharam as duas lado a lado, num diálogo constante entre a confrontação com o documento e a exigência de elucidação metodológica. No termo (provisório) do percurso, espera-se que as questões postas pelo primeiro texto do volume possam ficar, se não resolvidas, pelo menos formuladas com mais rigor. A definição de história cultural pode, nesse contexto, encontrar-se alterada. Por um lado, é preciso pensá-la como a análise do trabalho de representação, isto é, das classificações e das exclusões que constituem, na sua diferença radical, as configurações sociais e conceptuais próprias de um tempo ou de um espaço. As estruturas do mundo social não são um dado objectivo, tal como o não são as categorias intelectuais e psicológicas: todas elas são historicamente produzidas pelas práticas articuladas (políticas, sociais, discursivas) que constroem as suas figuras. São estas demarcações, e os esquemas que as modelam, que constituem o objecto de uma história cultural levada a repensar completamente a relação tradicionalmente postulada entre o social, identificado com um real bem real, existindo por si próprio, e as representações, supostas como reflectindo-o ou dele se desviando.

Por outro lado, esta história deve ser entendida como o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido. Rompendo com a antiga ideia que dotava os textos e as obras de um sentido intrínseco, absoluto, único — o qual a crítica tinha a obrigação de identificar —, dirige-se às práticas que, pluralmente, contraditoriamente, dão significado ao mundo. Daí a caracterização das práticas discursivas como produtoras de

ordenamento, de afirmação de distâncias, de divisões; daí o reconhecimento das práticas de apropriação cultural como formas diferenciadas de interpretação. Uma e outras têm as suas determinações sociais, mas as últimas não se reduzem à sociografia demasiado simples que, durante muito tempo, a história das sociedades ditou à das culturas. Compreender estes enraizamentos exige, na verdade, que se tenham em conta as especificidades do espaço próprio das práticas culturais, que não é de forma nenhuma passível de ser sobreposto ao espaço das hierarquias e divisões sociais.

Na fidelidade crítica à história cultural dos *Annales*, muitas vezes designada «das mentalidades», a reflexão aqui apresentada pretendeu ilustrar um percurso intelectual definido por dois objectivos interligados: por um lado, submeter a exame os legados interiorizados e os postulados não questionados de uma forte tradição historiográfica, inspiradora e reivindicada; por outro, propor, graças ao apoio de algumas obras importantes — sociológicas e filosóficas —, um espaço de trabalho entre textos e leituras, no intuito de compreender as práticas, complexas, múltiplas, diferenciadas, que constroem o mundo como representação.

CAPÍTULO I

História intelectual e história das mentalidades: uma dupla reavaliação

Equacionar os problemas da história intelectual constitui tarefa embaraçosa por múltiplas razões. A primeira prende-se com o próprio vocabulário. Com efeito, em nenhum outro campo da história existe tal especificidade nacional das designações utilizadas e tamanha dificuldade em adaptá-las, ou mais simplesmente em traduzi-las para uma outra língua e para outro contexto intelectual¹. A historiografia americana conhece duas categorias, cujas relações se encontram pouco especificadas e têm sido sempre problemáticas: a *intellectual history*, surgida com a «new history» dos inícios do século e constituída como designação de uma aérea particular de investigação, com Perry Miller, e a *history of ideas*, criada por A. Lovejoy para definir uma disciplina que possui o seu objecto próprio, o seu programa e os seus métodos de investigação, o seu lugar institucional (em especial devido ao *Journal of the History of Ideas*, fundado em 1940 por Lovejoy). Mas nos diferentes países europeus, nenhuma destas duas designações se impôs inteiramente: na Alemanha, a *Geistesgeschichte** continua a ser dominante, em Itália não aparece uma *Storia intellettuale*, nem com Cantimori. Em França, a *história das ideias* praticamente não existe, nem como noção, nem como disciplina (e são na verdade historiadores da literatura, como Jean Ehrard, que reivindicaram — com dúvidas e de maneira prudente, aliás — o termo), e a *história intelectual* parece ter chegado demasiado tarde para substituir as designações tradicionais (*história da filosofia*, *história literária*,

¹ Vd. as primeiras páginas do artigo de F. Gilbert, «Intellectual History: its Aims and Methods», *Daedalus, Historical Studies Today*, Inverno de 1971, pp. 80-97.

* Literalmente, «História do espírito» (N. da T.).

história da arte, etc.), tendo permanecido sem força para se opor a um novo vocabulário, forjado no essencial pelos historiadores dos *Annales*: *história das mentalidades*, *psicologia histórica*, *história social das ideias*, *história sociocultural*, etc. Por outro lado, o termo *história das mentalidades* é de difícil exportação, parece ser pouco consistente noutras línguas que não o francês, constituindo a fonte de numerosas confusões, o que leva a não traduzir a expressão e a reconhecer assim a irredutível especificidade de uma maneira nacional de pensar as questões.

As certezas lexicais das outras histórias (económica, social, política), a história intelectual opõe, portanto, uma dupla incerteza respeitante ao vocabulário que a designa: cada historiografia nacional possui a sua própria conceptualidade e, em cada uma delas, entram em competição diferentes noções, mal diferenciadas umas das outras.

Mas, por detrás dessas diferentes palavras haverá semelhanças entre as coisas? Ou, noutros termos, o objecto que elas designam de maneiras tão diversas será único e homogéneo? Nada parece menos certo. Refiram-se, a título de exemplo, duas tentativas taxionómicas: para Jean Ehrard, a *história das ideias* cobre três histórias — «história individualista dos grandes sistemas do mundo, história dessa realidade colectiva e difusa que é a opinião, história estrutural das formas de pensamento e de sensibilidade»²; para Robert Darnton, a história intelectual (*intellectual history*) compreende: «a história das ideias (o estudo do pensamento sistemático, geralmente por tentativas filosóficas), a história intelectual propriamente dita (o estudo do pensamento informal, das vagas de opinião e das dinâmicas de alfabetização), a história social das ideias (o estudo das ideologias e da difusão de ideias) e a história cultural (o estudo no sentido antropológico, incluindo visões do mundo e *mentalidades* colectivas)»³. Num vocabulário diferente, estas definições

² J. Ehrard, «Histoire des idées et histoire littéraire», in *Problèmes et méthodes de l'histoire littéraire. Colloque 18 novembre 1972*, Publications de la Société d'Histoire Littéraire de la France, Paris, A. Colin, 1974, pp. 68-80.

³ Em inglês, no original: «the history of ideas (the study of systematic thought, usually in philosophical tentatives), intellectual history proper (the study of informal thought, climates of opinion and literary movements), the social history of ideas (the study of ideologies and idea diffusion) and cultural

designam, no fundo, a mesma coisa: o campo da história dita intelectual cobre, de facto, o conjunto das formas de pensamento e o seu objecto não é, à partida, mais preciso do que o da história social ou económica.

Para além das designações e das definições importam, acima de tudo, a ou as maneiras como, em dado momento, os historiadores delimitam esse território imenso e indeciso e tratam as unidades de observação assim constituídas. Situadas no meio de oposições intelectuais e ao mesmo tempo institucionais, essas diversas maneiras determinam cada uma o seu objecto, a sua utensilagem conceptual, a sua metodologia. No entanto, cada uma é portadora, explicitamente ou não, de uma representação da totalidade do campo histórico, do lugar que pretende aí ocupar e do deixado ou recusado às outras. A incerteza e a dispersão do vocabulário de designação remetem, sem sombra de dúvida, para essas lutas intradisciplinares ou interdisciplinares cujas configurações são próprias de cada campo de forças intelectuais e onde o que está em jogo é uma posição de hegemonia que é, antes de mais, a hegemonia de um léxico.

São, pois, algumas das oposições que moldaram e dividiram de maneira original a história intelectual francesa que pretendemos aqui expor, fazendo-o na consciência de uma dupla limitação: por um lado, por falta de investigação sobre estas matérias, não poderemos reconstituir inteiramente os desafios institucionais ou políticos subjacentes aos confrontos metodológicos; por outro, devido à nossa posição pessoal, privilegiaremos forçosamente certos debates, em especial os desenrolados em torno dos *Annales*, de 1930 aos nossos dias, desequilibrando talvez assim o quadro de conjunto.

history (the study of culture in the anthropological sense, including world-views and collective *mentalités*», R. Darnton, «Intellectual and Cultural History», in *The Past Before Us: Contemporary Historical Writing in the United States*, direcção de M. Kammer, Ithaca, Cornell University Press, 1980, p. 337.

Os primeiros Annales e a História intelectual

No século XX, a trajectória intelectual em França (no duplo sentido das suas mutações temáticas ou metodológicas e da mudança das suas posições no campo disciplinar da história) foi em grande medida comandada por um discurso que lhe era exterior: o sustentado por historiadores que, no período que mediou entre as duas Guerras Mundiais, formularam uma outra maneira de escrever a história. É, portanto, necessário partir daí e tentar compreender como os *Annales* e, em primeiro plano, Lucien Febvre e Marc Bloch, pensaram o que devia ser a história intelectual. O facto tem importância, não por uma qualquer celebração retrospectiva, mas porque essa abordagem da história das ideias se tornou gradualmente dominante para os historiadores, na própria medida em que a comunidade de historiadores designada, sem dúvida abusivamente, por «escola» dos *Annales*, se tornava dominante, de início intelectualmente (nos anos trinta), depois institucionalmente (após 1945)⁴.

Para Febvre, pensar a história intelectual é, antes de mais, reagir perante os escritos que, na sua época, dela se reclamam. Sob esse ponto de vista, a continuidade é grande entre as primeiras críticas publicadas na *Revue de Synthèse Historique* de Henri Berr, antes de 1914, e as que escreve para os *Annales* durante e após a Segunda Guerra Mundial. Citem-se, por exemplo, as duas longas recensões que consagra, na revista de Berr, em 1907, ao livro de L. Delaruelle sobre Budé e, em 1909, ao de E. Droz sobre Proudhon. Encontram-se aí formuladas duas interrogações que iriam fornecer os próprios fundamentos dos seus grandes livros, *Luther*, em 1929, e *Rabelais*, em 1942. Antes de mais, poderão reduzir-se às categorias tradicionais, utilizadas pela história das ideias (Renascimento, Humanismo, Reforma, etc.), os pensamentos por vezes contraditórios, frequentemente complexos e em todo o caso móveis,

⁴ Cf. J. Revel, «The *Annales*: Continuities and Discontinuities», *Review*, vol. I, n.º 3/4, Inverno/Primavera de 1978, pp. 9-18 e «Histoire et sciences sociales: les paradigmes des *Annales*», *Annales E.S.C.*, 1979, pp. 1360-1376.

de um homem ou de um meio? As designações retrospectivas e classificativas são portadoras de contrasensos e traem a antiga vivência psicológica e intelectual: «Assim, por exemplo, ao designar pelo nome de Reforma, nesse início do século [XVI] o esforço de renovação religiosa, de renascimento cristão de um Lefebvre e dos seus discípulos, não estaremos já a falsear, ao interpretá-la, a realidade psicológica de então?»⁵. Desembaraçando-se das etiquetas que, pretendendo identificar os pensamentos antigos, os mascaram na realidade, a tarefa dos «historiadores do movimento intelectual» (como escreve Febvre) é acima de tudo reencontrar a originalidade, irreduzível a qualquer definição *a priori*, de cada sistema de pensamento, na sua complexidade e nas suas mudanças.

O esforço para pensar a relação das ideias (ou das ideologias) e da realidade social através de categorias que não as da influência ou do determinismo é a segunda preocupação expressa por Febvre já antes de 1914. Dela é testemunho este texto de 1909 acerca do proudhonismo: «Não existem, no sentido próprio do termo, teorias 'criadoras', porque desde o momento em que uma ideia, por muito fragmentária que seja, se realizou no domínio dos factos, da maneira mais imperfeita que se queira, não é a ideia que conta a partir de então, é a instituição colocada no seu lugar, no seu tempo, incorporando uma rede complicada e móvel de factos sociais, que produzem e sofrem regularmente mil acções diversas e mil reacções»⁶. Ainda que os processos de «encarnação» das ideias sejam indubitavelmente mais complexos do que Febvre deixa aqui supor, o facto é que ele afirma claramente a sua vontade de romper com toda uma tradição de história intelectual (figura invertida de um marxismo simplificado) que deduzia de alguns pensamentos voluntaristas o conjunto dos processos de transformação social. Para Febvre, o social não poderia, de modo nenhum, dissolver-se

⁵ L. Febvre, «Guillaume Budé et les origines de l'humanisme français. A propos d'ouvrages récents», *Revue de Synthèse Historique*, 1907, texto retomado in *Pour une histoire à part entière*, Paris, SEVPEN, 1962, p. 708.

⁶ Id., «Une question d'influence: Proudhon et les syndicalismes des années 1900-1914», in *RSH*, 1909, texto retomado in *Pour une histoire à part entière*, op. cit., p. 785.

nas ideologias que têm por objectivo moldá-lo. Ao estabelecer assim, nesses textos de juventude, um duplo distanciamento, por um lado entre as antigas maneiras de pensar e as noções, em regra bastante pobres, nas quais os historiadores pretendiam catalogá-las, e, por outro, entre esses pensamentos antigos e o terreno social em que se inscreviam, Lucien Febvre indicava o caminho a seguir para uma análise histórica que tomaria por modelo as descrições dos factos de mentalidade, tais como os construíam então os sociólogos durkheimianos ou os etnólogos que trabalhavam na esteira de Lévy-Bruhl.

Quarenta anos mais tarde, o tom tornou-se mais crítico e mais mordaz contra uma história das ideias que Febvre apreende como imobilizada nas suas abstracções. Em 1938, maltrata assim os historiadores da filosofia: «De todos os trabalhadores que utilizam, precisado ou não por algum epíteto, o qualificativo genérico de historiadores, não há quem, aos nossos olhos, justifique sê-lo por qualquer meio — salvo, muitas vezes, aqueles que, ao esforçarem-se por repensar por sua conta sistemas às vezes velhos de vários séculos, sem a menor preocupação em assinalar a sua relação com outras manifestações da época que os viu nascer, se encontram a fazer precisamente o contrário do exigido por um método de historiadores. E que, perante essas sequências de conceitos saídos de inteligências desencarnadas e que vivem, depois, a sua própria vida, fora do tempo e do espaço, entrelaçam estranhas cadeias de anéis simultaneamente irreais e fechados...»⁷.

Contra a história intelectual da época, a crítica é, portanto, dupla: porque isola as ideias ou os sistemas de pensamento das condições que permitiram a sua produção, porque os separa radicalmente das formas de vida social; essa história desencarnada institui um universo de abstracções onde o pensamento surge como não tendo limites, já que sem quaisquer dependências. Ao fazer a apreciação crítica — com admiração — do livro de Etienne Gilson *La Philosophie au Moyen Age*, Febvre retoma

⁷ Id., «Leur histoire et la nôtre», *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, 1928, texto retomado in *Combats pour l'Histoire*, Paris, A. Colin, 1953, p. 278 [tradução incompleta desta colectânea de Lucien Febvre com o título *Combates pela História*, 2 vols., Lisboa, Presença, 1977].

em 1948 essa ideia para ele central: «Não se trata de subestimar o papel das ideias na história. E ainda menos de o subordinar à acção dos interesses. Trata-se de mostrar que uma catedral gótica, o mercado central de Ypres... e uma dessas grandes catedrais de ideias como as que Etienne Gilson nos descreve no seu livro — são filhos de um mesmo tempo. Irmãos criados no mesmo lar»⁸. Sem a explicitar nem a teorizar, Febvre sugere aqui uma leitura que postula, para uma dada época, a existência de «estruturas de pensamento» (o termo não é usado por Febvre), comandadas elas próprias pelas evoluções socioeconómicas, que organizam as construções intelectuais como as produções artísticas, as práticas colectivas como os pensamentos filosóficos.

Arquitectura e escolástica: o próprio tom da observação de Febvre convida a uma aproximação ao livro seu contemporâneo de Erwin Panofsky *Gothic Architecture and Scolasticism* (objecto de uma série de conferências em 1948 e publicado em 1951)⁹. Ambos, de modo paralelo e muito provavelmente sem influência recíproca, tentam na mesma altura dotar-se dos meios intelectuais que permitiam pensar esse «espírito do tempo», esse «Zeitgeist» que, por exemplo, fundamenta todo o percurso de Burckhardt, mas que para Panofsky, como para Febvre, mais do que aquilo que explica, é justamente aquilo que é necessário explicar. Assim sendo, e cada um à sua maneira, tomam as suas distâncias relativamente às noções que até então sustentavam implicitamente todos os trabalhos de história intelectual, a saber:

1. o postulado de uma relação consciente e transparente entre as intenções dos produtores intelectuais e os seus produtos;
2. a atribuição da criação intelectual (ou estética) unicamente à capacidade de invenção individual, logo à sua liberdade — ideia em que se baseia a própria lógica, tão cara a certa história das ideias, da procura do precursor;

⁸ Id., «Doctrines et sociétés. Etienne Gilson et la philosophie du XIV. siècle», *Annales E.S.C.*, 1948, texto retomado em *Combats pour l'Histoire*, op. cit., p. 288.

⁹ E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, precedido de *L'abbé Suger de Saint Denis*, tradução e posfácio de P. Bourdieu, Paris, Minuit, 1967.

3. a explicação das concordâncias detectadas entre as várias produções intelectuais (ou artísticas) de um período, quer pelo jogo dos empréstimos e das influências (outras palavras-mestras da história intelectual), quer pelo remeter para um «espírito do tempo», conjunto complexo de traços filosóficos, psicológicos e estéticos. Pensar de outra forma estas várias relações (entre a obra e o seu criador, entre a obra e o seu tempo, entre as diferentes obras da mesma época) exigia que se forjassem novos conceitos: para Panofsky, o de hábitos mentais (ou *habitus*) e o de força criadora de hábitos (*habit-forming force*); para Febvre, o de utensilagem mental. Em ambos os casos, devido a estas novas noções, ganhava-se uma distância relativamente aos processos habituais da história intelectual e, por isso, o seu próprio objecto encontrava-se deslocado.

No seu *Rabelais*, publicado em 1942, Febvre não define a utensilagem mental, mas caracteriza-a do seguinte modo: «A cada civilização, a sua utensilagem mental; mais ainda, a cada época de uma mesma civilização, a cada progresso (quer das técnicas, quer das ciências) que a caracteriza» — uma utensilagem renovada, um pouco mais desenvolvida para certas utilizações, um pouco menos para outras. Uma utensilagem mental que essa civilização, que essa época, não está segura da capacidade de transmitir, integralmente, às civilizações, às épocas que lhe vão suceder, podendo conhecer mutilações, retrocessos, deformações importantes. Ou, pelo contrário, progressos, enriquecimentos, novas complicações. A utensilagem vale pela civilização que soube forjá-la; vale pela época que a utiliza; não vale pela eternidade, nem pela humanidade: nem sequer pelo curso restrito de uma evolução interna de uma civilização»¹⁰.

O que equivalia a afirmar três coisas: em primeiro lugar, na sequência do Lévy-Bruhl de *La mentalité primitive* (1922), que as categorias do pensamento não são de modo algum universais e, por isso, estão longe de ser redutíveis às utilizadas pelos homens do século XX; seguidamente, que as maneiras de pensar dependem, acima de tudo, dos instrumentos materiais

¹⁰ L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, 1942, reed., Paris, Albin Michel («L'Évolution de l'Humanité»), 1968, pp. 141-142.

(as técnicas) ou conceptuais (as ciências) que as tornam possíveis; por fim — contra um evolucionismo ingénuo — que não existe um progresso contínuo e necessário (definido como uma passagem do simples ao complexo) na sucessão das diferentes utensilagens mentais. Para compreender o que, para Febvre, designa a própria noção de utensilagem mental, podem ser invocados dois textos: por um lado, o tomo primeiro de *L'Encyclopédie française*, publicado em 1937, com o título *L'Outillage mental. Pensée, langage, mathématique*; por outro, o segundo livro da segunda parte de *Rabelais*. O que define nessas páginas a utensilagem mental é o estado da língua, no seu léxico e na sua sintaxe, os utensílios e a linguagem científica disponíveis, e também esse «suporte sensível do pensamento» que é o sistema das percepções, cuja economia variável comanda a estrutura da afectividade: «Tão próximos de nós na aparência, os contemporâneos de Rabelais estão já bem longe por todas as suas pertenças intelectuais. E a sua própria estrutura não era a nossa»¹¹ (o sublinhado é nosso). Numa dada época, o cruzamento desses vários suportes (linguísticos, conceptuais, afectivos) dirige as «maneiras de pensar e de sentir» que delineiam configurações intelectuais específicas (por exemplo, sobre os limites entre o possível e o impossível ou sobre as fronteiras entre o natural e o sobrenatural).

A tarefa primeira do historiador, como do etnólogo, é, portanto, reencontrar essas representações antigas, na sua irreductível especificidade, isto é, sem as envolver em categorias anacrónicas nem as medir pelos padrões da utensilagem mental do século XX, entendida implicitamente como o resultado necessário de um progresso contínuo. Aí, mais uma vez, Febvre reencontra Lévy-Bruhl para nos pôr de sobreaviso contra uma leitura errônea dos pensamentos antigos. A prova é a semelhança entre a introdução de *La mentalité primitive* («Em vez de nos substituírmos em imaginação aos primitivos que estudamos, e de os fazermos pensar como nós pensaríamos se estivessemos no seu lugar, o que só pode conduzir a hipóteses quanto muito verossímeis e quase sempre falsas, esforcemo-nos, pelo contrário, por

¹¹ *Ibid.*, p. 394

nos pormos em guarda contra os nossos próprios hábitos mentais e tratemos de descobrir os dos primitivos através da análise das suas representações colectivas e das ligações entre essas representações¹²; e as primeiras páginas de um livro publicado por Febvre em 1944, *Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptaméron* («A esses antepassados, emprestar candidamente conhecimentos de facto — e, portanto, materiais de ideias — que todos possuímos, mas que para os mais sábios de entre eles era impossível obter; imitar tantos bons missionários que, em tempos, regressaram maravilhados das 'ilhas', pois todos os selvagens que tinham encontrado acreditavam em Deus (mais um pequeno passo, e tornar-se-iam autênticos cristãos); dotarmos os contemporâneos do papa Leão, com uma generosidade imensa, das concepções do universo e da vida que a nossa ciência para nós forjou e cujo teor é tal que nenhum dos seus elementos, ou quase, habitou alguma vez o espírito de um homem da Renascença — porém, contam-se pelos dedos os historiadores, e refiro-me aos de maior envergadura, que recuam perante tal deformação do passado, tal mutilação da pessoa humana na sua evolução. E isto, sem dúvida, por não terem posto a si próprios a questão que colocámos acima, a questão da inteligibilidade. Na verdade, um homem do século XVI deve ser inteligível não relativamente a nós, mas aos seus contemporâneos»¹³).

Todavia, a noção de utensilagem mental, tal como é utilizada por Febvre, apresenta um certo número de diferenças em relação aos conceitos, ainda que próximos, aplicados na mesma altura por Panofsky. Antes de mais, a própria palavra utensilagem (ou a expressão «utensílios mentais», às vezes empregue por Febvre), que sugere a existência quase objectivada de uma panóplia de instrumentos intelectuais (palavras, símbolos, conceitos, etc.) à disposição do pensamento, contrasta com a maneira como Panofsky define o hábito mental, conjunto de esquemas inconscientes, de princípios interiorizados que dão a sua unidade às maneiras de pensar de uma época, qualquer que

¹² L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, 1922, reed., Paris, Retz, 1976, p. 41.

¹³ L. Febvre, *Amour sacré, amour profane. Autour de l'Heptaméron*, 1944, reed., Paris, Gallimard («Idées»), 1971, p. 10.

seja o objecto pensado. Nos séculos XII e XIII, por exemplo, são os princípios de clarificação e da conciliação dos contrários que constituem um *modus operandi* escolástico cujo campo de aplicação não se limita à construção teológica. Deste primeiro afastamento decorre um segundo. Com Febvre, a utensilagem mental que podiam manipular os homens de uma época é pensada como um determinado *stock* de «materiais de ideias» (para retomar a sua expressão). Desde logo, o que diferencia as mentalidades dos grupos sociais é, acima de tudo, o uso mais ou menos alargado que eles fazem dos «utensílios» disponíveis: os mais conhecedores aplicarão a quase totalidade das palavras ou dos conceitos existentes; os mais desprovidos só utilizarão uma ínfima parte da utensilagem mental da sua época, limitando assim, comparativamente aos seus próprios contemporâneos, o que lhes é possível pensar. Com Panofsky, a tónica é outra (e, paradoxalmente, mais social). Para ele, com efeito, os hábitos mentais remetem para as suas condições de inculcação, portanto para as «forças criadoras de hábitos» (*habit-forming forces*) — por exemplo, a instituição escolar nas suas diferentes modalidades — próprias de cada grupo. É-lhe então possível compreender, na unidade da sua produção, as homologias de estrutura existentes entre vários «produtos» intelectuais de um dado meio, e também pensar os distanciamentos entre os grupos como diferenças entre sistemas de percepção e de apreciação, remetendo eles próprios para diferenças nos modos de formação. É de uma concepção deste tipo que se aproxima Marc Bloch quando, no capítulo de *La Société féodale* intitulado «Façons de sentir et de penser», hierarquiza níveis de língua e universos culturais em função das condições de formação intelectual¹⁴. Falta aqui, no entanto, como em Febvre, a análise (central em Panofsky) dos mecanismos através dos quais categorias de pensamentos fundamentais se tornam, num dado grupo de agentes sociais, esquemas interiorizados e não algo que sobre-estrutura todos os pensamentos ou acções particulares.

Apesar desta limitação, de natureza teórica, é bem claro que a posição dos historiadores da primeira geração dos *Annales*

¹⁴ M. Bloch, *La société féodale*, 1939, reed., Paris, Albin Michel («L'Évolution de l'Humanité»), 1968, pp. 115-128.

pesou fortemente na evolução da história intelectual francesa. Ela fez deslocar, com efeito, o próprio conjunto de questões: doravante o que importa compreender não são já as audácias do passado, mas muito mais os limites do pensável. A uma história intelectual das inteligências sem rédeas e das ideias sem suporte opõe-se uma história das representações colectivas, das utensílagens e das categorias intelectuais disponíveis e partilhadas em determinada época. Para Lucien Febvre, é um projecto assim que fundamenta o primado atribuído ao estudo biográfico. Lutero em 1928, Rabelais e Des Periers em 1942, Margarida de Navarra em 1944: outros tantos «*case studies*» com vista a detectar como, para os homens do século XVI, se organizavam a percepção e a representação do mundo, como se definiam os limites do que era possível então pensar, como se construíam as relações próprias da época entre religião, ciência e moral. Deste modo, o indivíduo é devolvido à sua época, já que, quem quer que seja, não pode subtrair-se às determinações que regulam as maneiras de pensar e de agir dos seus contemporâneos. A biografia intelectual à maneira de Febvre é, de facto, a história da sociedade, atendendo a que situa os seus heróis simultaneamente como testemunhas e produtos dos condicionamentos colectivos que limitam a livre invenção individual. Estava assim aberta a via (uma vez abandonado o gosto particular de Febvre pela biografia) a uma história dos sistemas de crenças, de valores e de representações próprios de uma época ou de um grupo, designada na historiografia francesa pela expressão, tanto mais globalizante quanto o seu conteúdo nocional permanece fluido, de «história das mentalidades». É o que vamos examinar em seguida.

História das mentalidades/História das ideias

A partir dos anos 60, a noção de mentalidade impõe-se na historiografia francesa para qualificar uma história que não escolhe como objecto nem as ideias nem os fundamentos socio-económicos das sociedades. Mais exercida do que teorizada, essa história das mentalidades «à francesa» assenta num certo número

de concepções mais ou menos comuns aos seus praticantes¹⁵. Antes de mais, a definição da palavra: «a mentalidade de um indivíduo, mesmo que se trate de um grande homem, é justamente o que ele tem de comum com outros homens do seu tempo» ou então «o nível da história das mentalidades é o do quotidiano e do automático, é aquilo que escapa aos sujeitos individuais da história porque revelador do conteúdo impessoal do seu pensamento» (ambas as definições são de J. Le Goff). É assim constituído como objecto histórico fundamental algo que é exactamente o contrário do objecto da história intelectual clássica: à ideia, construção consciente de um espírito individual, opõe-se, passo a passo, a mentalidade sempre colectiva que rege as representações e juízos dos sujeitos sociais, sem que estes o saibam. A relação entre a consciência e o pensamento é colocada de uma forma nova, próxima da dos sociólogos da tradição durkheimiana, pondo em relevo os esquemas ou os conteúdos de pensamento que, embora enunciados sobre o modo do individual, são de facto os condicionamentos não conscientes e interiorizados que fazem com que um grupo ou uma sociedade partilhe, sem que seja necessário explicitá-los, um sistema de representações e um sistema de valores.

Outro ponto de acordo: uma concepção alargada do campo coberto pela noção de mentalidade a qual engloba, como escreve R. Mandrou, «o que é concebido e sentido, o campo da inteligência e do afectivo». Daí, a atenção prestada às categorias psicológicas, tanto como (e, mais sem dúvida) às categorias intelectuais, e portanto um distanciamento suplementar entre uma história das mentalidades assim identificada com a psicologia histórica e a história intelectual na sua definição tradicional. Muito presente em Febvre, leitor atento de C. Blondel

¹⁵ Vd. G. Duby, «L'histoire des mentalités», in *L'Histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard («La Pléiade»), 1961, pp. 937-966; R. Mandrou, «L'Histoire des mentalités», in *Encyclopedia Universalis*, vol. VIII, 1968, pp. 436-438; G. Duby, «Histoire sociale et histoire des mentalités. Le Moyen Age», 1970, in *Aujourd'hui l'Histoire*, Paris, Edition Sociales, 1974, pp. 201-217; J. Le Goff, «Les mentalités. Une histoire ambiguë», in *Faire de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1974, t. III, pp. 76-94 (trad. portuguesa, *Fazer História*, trad. Cascais Franco, III, Lisboa, Bertrand, 1987); P. Ariès, «L'histoire des mentalités» e R. Chartier, «Outillage mental», in *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz, 1978, pp. 402-423 e pp. 448-452.

(*Introduction à la psychologie historique*, 1929) e de H. Wallon (*Principes de psychologie appliquée*, 1930)¹⁶, e nos seus sucessores (o livro de R. Mandrou *Introduction à la France moderne, 1500-1640*, publicado em 1961, não tem por subtítulo *Essai de psychologie historique?*, essa identificação é a base da própria obra de Meyerson cuja importância foi capital para a transformação da área dos estudos gregos. Assim, para além do projecto de reconstituição dos sentimentos e das sensibilidades próprios aos homens da época (que é, em traços gerais, o projecto de Febvre), são as categorias psicológicas essenciais — as que funcionam na construção do tempo e do espaço, na produção do imaginário, na percepção colectiva das actividades humanas — que são postas no centro da observação e apreendidas no que têm de diferente consoante as épocas históricas. Refira-se, por exemplo, a noção de pessoa tal como a aborda J.-P. Vernant, no seguimento de Meyerson¹⁷: «não existe, não pode existir uma pessoa-modelo, exterior ao curso da história humana, com as suas vicissitudes, as suas variedades conforme os lugares, as suas transformações conforme o tempo. A investigação não tem, portanto, de estabelecer se a pessoa, na Grécia, é ou não é mas de procurar o que é a pessoa grega antiga, não que é que ela difere, na multiplicidade dos seus traços, da pessoa dos nossos dias»¹⁸.

É a partir de uma posição intelectual semelhante que A. Dupront propunha, em 1960, ao Congresso Internacional das Ciências Históricas realizado em Estocolmo, a constituição da história da psicologia afectiva como disciplina particular na área das ciências humanas, atribuindo-lhe a máxima extensão, tendo em conta que cobria «a história do valores, das mentali-

¹⁶ Cf. os seus três artigos: «Méthodes et solutions pratiques. Henri Wallon et la Psychologie appliquée», *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, 1931; «Une vue d'ensemble. Histoire et psychologie», in *Encyclopédie Française*, 1938; e «Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et l'histoire», *Annales d'Histoire Sociale*, 1941, texto retomado em *Combats pour l'histoire*, op. cit. supra n. 7., pp. 201-238.

¹⁷ I. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris, Vrin, 1948.

¹⁸ J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965, pp. 13-14.

dades, das formas, dos símbolos, dos mitos»¹⁹. E de facto, através dessa definição da psicologia afectiva, era uma reformulação total da história das ideias que era sugerida. Um dos objectos maiores da história da psicologia colectiva é constituído pelas ideias-forças e pelos conceitos essenciais que habitam o «mental colectivo» (o termo é de A. Dupront) dos homens de uma época. As ideias, apreendidas por meio da circulação das palavras que as designam, situadas nos seus enraizamentos sociais, pensadas na sua carga afectiva e emocional, tanto quanto no seu conteúdo intelectual, tornam-se assim, tal como os mitos ou os complexos de valores, uma dessas «forças colectivas pelas quais os homens vivem o seu tempo» e, portanto, uma das componentes da «psique colectiva» de uma civilização. Há aí como que um culminar da tradição dos *Annales*, na caracterização fundamentalmente psicológica da mentalidade colectiva e, simultaneamente, na redefinição do que deve ser a história das ideias reposta numa exploração de conjunto do mental colectivo.

Finalmente, resulta claro que a história das mentalidades (considerada como parte da história sociocultural, tendo por objecto o colectivo, o automático, o repetitivo); pode e deve tornar-se contável: «A história da psicologia colectiva necessita de séries, senão exaustivas, pelo menos na maior extensão possível»²⁰. Vê-se deste modo o que ela deve à história das economias e das sociedades que, no horizonte da grande crise dos anos 30 e, em seguida, no período imediatamente posterior à guerra, constitui o sector «pesado» (pelo número dos levantamentos e pelos êxitos de alguns empreendimentos) de investigação histórica em França. Quando, nos anos 60, a história intelectual emerge como o domínio mais frequentado e mais inovador da história, fá-lo retomando, para as transpor, as problemáticas e as metodologias que asseguraram o sucesso da história socioeconómica. O projecto é simples, claramente enunciado *a posteriori* por P. Chaunu: «o problema consiste em levar verdadeiramente o terceiro nível [a saber, o afectivo e o

¹⁹ A. Dupront, «Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective», *Annales E.S.C.*, 1961, pp. 3-11.

²⁰ *Ibid.*, p. 8.

mental (R.C.]) a beneficiar das técnicas de uma estatística regressiva, a beneficiar, portanto, da análise matemática das séries e da dupla interrogação do documento, em primeiro lugar por si mesmo, seguidamente em relação à sua posição no seio da série homogênea na qual a informação de base é integrada e colocada. Trata-se de uma adaptação tão completa quanto possível dos métodos aperfeiçoados desde há vários anos pelos historiadores da economia, seguidos pelos da quantidade social»²¹.

Deste primado atribuído à série; logo à recolha e ao tratamento de dados homogêneos, repetidos e comparáveis a intervalos regulares, dependem vários corolários, e antes de mais o privilégio dado a conjuntos documentais, massivos na sua maioria socialmente representativos e que permitem, para um longo período, traçar os contornos de dados múltiplos. Daí a releitura e o reemprego de fontes classicamente utilizadas em história social (por exemplo, os arquivos notariais), daí também a invenção de novas fontes próprias para restituir as maneiras de pensar ou de sentir. Para lá da semelhança metodológica, esta «história serial do terceiro nível» (para retomar a expressão, que adiante discuiremos, de P. Chaunu) partilha com a das economias e das sociedades um dupla problemática. A primeira é a das durações: como articular, com efeito, o tempo longo de mentalidades que, na sua maioria, são pouco móveis e pouco plásticas, com o tempo curto de bruscos abandonos ou de transferências colectivas de crença e de sensibilidade? A questão (colocada, por exemplo, a propósito das des cristianização da França entre 1760 e 1800) reproduz a interrogação central de *La Méditerranée*: como pensar a hierarquização, a articulação e a imbricação das diferentes durações (tempo curto, conjuntura e longa duração) dos fenómenos históricos?²²

²¹ P. Chaunu, «Un nouveau champ pour l'histoire sérielle: le quantitatif au troisième niveau», in *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, Toulouse, Privat, 1973, t. II, pp. 105-125.

²² F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2.^a ed., I, Paris, A. Colin, 1966, pp. 16-17 e «Histoire et sciences sociales. La longue durée», 1959, in *Écrits sur l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1969, pp. 41-83.

A segunda herança problemática que coube à história cultural tem a ver com a maneira de conceber as relações entre os grupos sociais e os níveis culturais. Na fidelidade à obra de E. Labrousse e da «escola» francesa de história social, as divisões utilizadas para classificar os factos de mentalidade são sempre as que resultam de uma análise social que hierarquiza os níveis de fortuna, distingue os tipos de proventos, classifica as profissões. É a partir dessa grelha social e profissional, dada de antemão, que pode operar-se a reconstituição dos diferentes sistemas de pensamento e de comportamentos culturais. Daí uma adequação necessária entre as partilhas intelectuais ou culturais e as fronteiras sociais, seja a que separa o povo e os notáveis, os dominados e os dominadores ou as que fragmentam a escala social. Este primado quase tirânico do social, que define previamente distanciamentos culturais que, depois, só falta caracterizar, é o sinal mais nítido dessa dependência da história cultural relativamente à história social que marca a historiografia francesa do pós-guerra (pode, de resto, assinalar-se que essa dependência não existe em Febvre ou em Bloch, mais sensíveis quer às categorias partilhadas por todos os homens de uma época, quer às diferentes utilizações do equipamento intelectual disponível).

É sobre estes fundamentos metodológicos, afirmados ou inconscientes, que a história das mentalidades se desenvolveu na historiografia francesa desde há uma quinzena de anos. Ela respondia, bem melhor do que a história intelectual, às novas tomadas de consciência dos historiadores franceses. Entre estas formas de tomada de consciência, consideremos as três mais importantes. Antes de mais, a consciência de um equilíbrio novo entre a história e as ciências sociais. Contestada na sua primazia intelectual e institucional, a história francesa reagiu anexando a si os terrenos e as questões das disciplinas vizinhas (antropologia, sociologia) que punham em causa o seu domínio. A atenção desviou-se, portanto, para novos objectos (os pensamentos e gestos colectivos perante a vida e a morte, as crenças e rituais, os modelos educativos, etc.) até então próprios da investigação etnológica e para novas questões, em grande medida estranhas à história social, ocupada antes de

mais com a hierarquização dos grupos constitutivos de uma sociedade. Tomada de consciência, também, de que as diferenciações sociais não podem ser pensadas apenas em termos de fortuna ou de dignidade mas que são produzidas ou traduzidas pelos distanciamentos culturais. A partilha desigual das competências culturais (por exemplo, ler e escrever), dos bens culturais (por exemplo, o livro), das práticas culturais (das atitudes face à vida às atitudes face à morte) tornou-se assim o objecto central de múltiplas investigações, conduzidas de acordo com processos de quantificação e tendo em vista dar outro conteúdo à hierarquização social, sem a pôr em causa. Finalmente, uma outra tomada de consciência colectiva reconheceu que, para abordar esses domínios novos, as metodologias clássicas não eram suficientes: daí, como vimos, o recurso à análise serial, onde as fórmulas testamentárias, os motivos iconográficos e os conteúdos impressos substituíram o preço do trigo; daí, o trabalho sobre a ou as linguagens, da lexicometria à semântica histórica, da descrição dos campos semânticos à análise dos enunciados²³. Assim, porque transpunha percursos e problemas que eram os da história socioeconómica, o que significava uma deslocação do conjunto das questões históricas, a história das mentalidades (parte ou todo da história sociocultural) pôde ocupar o primeiro plano da cena intelectual e parecer (como sugeria implicitamente A. Dupront) reformular — e, portanto, desqualificar — a antiga maneira de fazer a história das ideias.

Mas essa reformulação foi também levada a cabo no interior do campo da história intelectual, tendo aí conduzido a posições completamente contraditórias em relação às dos historiadores das mentalidades. A obra capital, de resto bem acolhida pelos *Annales*, é neste caso a de L. Goldmann²⁴. No ponto de partida, há uma mesma distância face às modalidades tradicionais, biográfica e positivista, da história das ideias que sustenta o seu projecto. Tal como em Febvre e na história das

²³ Cf. R. Robin, *Histoire et linguistique*, Paris, A. Colin, 1973.

²⁴ L. Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955 e o artigo de R. Mandrou «Tragique au XVIII^e siècle. A propos de travaux récents», *Annales E.S.C.*, 1957, pp. 305-313.

mentalidades, trata-se antes de mais de pensar a articulação entre os pensamentos e o social. Tomado de empréstimo a Lukàcs, o conceito de «visão do mundo» é o instrumento que possibilita tal captação. Definido como «conjunto de aspirações, de sentimentos e de ideias que reúne os membros de um mesmo grupo (de uma classe social, na maioria das vezes) e os opõe aos outros grupos»²⁵, ele permite uma tripla operação: atribuir um significado e uma posição social aos textos literários e filosóficos, compreender os parentescos existentes entre obras de forma e natureza opostas, discriminar no interior de uma obra individual os textos «essenciais» (o adjectivo é de Goldmann), constituídos como um todo coerente, com o qual cada obra singular deve ser relacionada. Para Goldmann, o conceito de visão do mundo reúne simultaneamente as funções que são as da utensilagem mental para Febvre e de *habitus* para Panofsky (e Bourdieu). O *Dieu caché* dava uma aplicação, discutível mas exemplar, dessas propostas, construindo o *Pensées* de Pascal e nove tragédias de Racine, de *Andromaque* a *Athalie*, como o *corpus* que exprimia com maior coerência «uma visão trágica do mundo», identificada com o jansenismo, relacionando essa consciência colectiva com um grupo particular, o dos oficiais de roga despojados do seu poder, logo do seu poderio social, aquando da construção do Estado absolutista.

Qualquer que seja a validade histórica de tal análise, ela era portadora de uma ideia essencial, inteiramente oposta a um dos postulados da história das mentalidades, concretamente o de que são os «grandes» escritores e filósofos que afirmam com o maior grau de coerência, através das suas obras essenciais, a consciência do grupo social de que fazem parte; são eles que atingem «o máximo da consciência possível do grupo social que exprimem». Daí o primado atribuído aos textos maiores (definidos, de uma nova maneira, pela sua adequação a uma visão do mundo) e o seu corolário: a suspeita, ou mesmo a recusa, relativamente às abordagens quantitativas na área da história cultural. Muito antes das desconfianças actuais, apoiadas numa concepção antropológica da cultura, é na tradição da

²⁵ L. Goldmann, *op. cit.*, p. 26.

história intelectual à maneira de Goldmann que apareceram os primeiros avisos de alerta contra as ilusões da quantificação. «Uma história sociológica da literatura deve privilegiar o estudo dos grandes textos», escreveu Jean Ehrard²⁶, o que equivale a dizer, por um lado, que é na singularidade desses textos que se dão a conhecer da maneira mais clara e mais completa as ideias partilhadas; por outro lado, que as contagens das palavras, dos títulos, dos motivos, das representações colectivas são, no sentido próprio do termo, «insignificantes», isto é, incapazes de restituir os significados complexos, conflituais e contraditórios dos pensamentos colectivos. A recolha contável do superficial, do banal, do rotineiro, não é representativa, e a consciência colectiva do grupo (que é «inconsciência» colectiva para a maioria) é dada a ler unicamente através do trabalho, imaginativo ou conceptual, de alguns autores que a levam ao seu mais alto grau de coerência e de transparência.

O debate aqui estabelecido atinge mesmo a definição da história intelectual, e portanto a constituição do seu objecto próprio. Em 1960, A. Dupront argumenta do seguinte modo contra a história das ideias: «A história das ideias — ao permanecer mal diferenciada e capaz de receber, um pouco como uma grande arrecadação, tudo aquilo com que a história tradicional pouco se ocupava — inclina-se demasiado para a intelectualidade pura, a vida abstracta da ideia, frequentemente isolada dos meios sociais onde se enraiza e que a exprimem de maneiras diversas [...]. O que importa, tanto quanto a ideia, e talvez mais, é a encarnação da ideia, os seus significados, o uso que dela faz»²⁷. Daí a proposta de uma história social das ideias, tomando por objecto o seu enraizamento e circulação. Num texto dez anos posterior, F. Venturi recusa a pertinência de tal projecto que, para ele, carece do essencial: «O risco da história social do iluminismo, tal como a vemos hoje, sobretudo em França, é o de estudar as ideias quando já se tornaram estruturas mentais, sem nunca captar o movimento criativo e activo no qual se deverá examinar toda a estrutura geológica do

²⁶ J. Ehrard, *art. cit. supra* n. 2, p. 79.

²⁷ A. Dupront, *art. cit. supra* n. 19.

passado, salvo precisamente o húmus sobre o qual crescem as plantas e os frutos»²⁸. Ideias contra estruturas mentais: a oposição indica bem o lugar das divergências e a recusa do suposto reducionismo da história social (logo quantitativa) da produção intelectual. Esse reducionismo apresenta, de resto, um duplo rosto. O primeiro é sociológico, reconduzindo o significado das ideias à sua qualificação social, seja esta dada pela posição dos indivíduos, pela dos meios que eles produzem ou pelo campo social da sua recepção²⁹. É preciso notar que esta crítica, dirigida aos empreendimentos da sociologia cultural, não põe em causa a perspectiva de Goldmann, situando-se, na realidade, na sua herança. Com efeito, a noção de visão do mundo permite articular, sem os reduzir um ao outro, o significado de um sistema ideológico descrito por si próprio, por um lado, e, por outro, as condições sociopolíticas, que fazem com que um grupo ou uma classe determinados, num dado momento histórico, partilhem, mais ou menos, conscientemente ou não, esse sistema ideológico. Estamos, longe das caracterizações sumárias que esmagam o social sob o ideológico e que, por exemplo, levam a designar as Luzes como unicamente burguesas a pretexto de que os Filósofos ou os seus leitores o são na sua maioria. Perante as ideias, ou melhor, perante os conceitos que utilizam os homens de uma época, fornecendo-lhes um conteúdo próprio dessa época, a tarefa do historiador das ideias é, portanto, a de «substituir a busca de uma determinação pela de uma função», função essa que só

²⁸ Em italiano, no original: «Il rischio della storia sociale dell'Illuminismo, quale la vediamo oggi soprattutto in Francia, è di studiare le idee quando son diventate ormai strutture mentali, senza coglier mai il momento creativo e attivo, di esaminare tutta la struttura geologica del passato, salvo precisamente l'humus sulla quale crescono le piante e i frutti», F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Turim, Einaudi, 1970, p. 24.

²⁹ J. Ehrard, «Histoire des idées et histoire sociale en France au XVIII^e e. siècle: réflexions de méthode», in *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Actas do colóquio realizado de 7 a 9 de Maio de 1966 na Escola Normal Superior, Paris/Haia, Mouton, 1967, pp. 171-178 [tradução portuguesa: «História das ideias e história social em França no século XVIII: reflexões sobre o método» in *Níveis de cultura e grupos sociais*, trad. Franco de Sousa, Lisboa, Cosmos («Coordenadas»), 1974, pp. 217-227].

pode ser apreendida se for considerado globalmente o sistema ideológico da época considerada³⁰.

Mais recentemente, a crítica dirigida à história social das ideias visou um outro alvo e denunciou uma outra forma de reducionismo, a saber, não já a redução de uma ideia ou de uma ideologia às suas condições de produção ou de recepção, mas a assimilação, que é uma coisificação, dos conteúdos do pensamento a objectos culturais. A «história serial do terceiro nível» é portadora no seu próprio projecto de tal redução, uma vez que o seu empreendimento contável supõe ou que os factos culturais e intelectuais analisados sejam logo à partida conjuntos de objectos (por exemplo, livros cujos títulos podem ser tratados estatisticamente ou imagens cujos motivos podem ser inventariados) ou então que os pensamentos colectivos, tomados nas suas expressões mais repetitivas e menos pessoais, sejam «objectivados», isto é, reconduzidos a um conjunto mínimo de fórmulas onde só há que estudar a frequência diferencial no seio dos vários grupos de uma população. A tentação sociológica consiste, aqui, em considerar as palavras, as ideias, os pensamentos e as representações como simples objectos a enumerar, a fim de reconstituir a sua distribuição desigual. O que significa privar o sujeito (individual ou colectivo) da análise e negar qualquer importância à relação (pessoal ou social) que mantêm os agentes sociais com os objectos culturais ou os conteúdos do pensamento. Qualquer utilização ou qualquer apropriação de um produto ou de uma ideia é um «trabalho» a que só escapa infalivelmente o estudo distributivo: «no caso da história quantitativa das ideias, só a consciência da variabilidade, histórica e social, da figura do leitor, poderá colocar verdadeiramente as premissas de uma história das ideias também qualitativamente diferente»³¹. Por exemplo, e para seguir C. Ginzburg no seu terreno, aquilo que os leitores fazem intelectualmente das suas leituras é uma questão decisiva perante a qual as análises temáticas da produção de fontes impressas — tal como as da difusão social das diferentes cate-

³⁰ *Ibid.*, p. 175 e a intervenção de J. Proust, pp. 181-183 [trad. portuguesa, pp. 230-233].

³¹ Em italiano, no original: «nel caso della storia quantitativa delle

gorias de obras — permanecem impotentes. Do mesmo modo que as modalidades das práticas, dos gostos e das opiniões são mais distintivas do que essas obras, as maneiras como um indivíduo ou um grupo se apropria de um motivo intelectual ou de uma forma cultural são mais importantes do que a distribuição estatística desse motivo ou dessa forma.

Seguros da sua metodologia quantitativa, reunidos numa definição de história das mentalidades menos fluida do que se afirmou³², os historiadores franceses permaneceram durante muito tempo surdos a essas interpelações. Implicitamente, a sua representação do campo da história intelectual encarava essas críticas como outros tantos combates de retaguarda de uma tradição esgotada e postulava, a prazo, a absorção da história das ideias em contornos mais vastos, que podiam ser baptizados de diversas maneiras (história sociocultural, história das mentalidades, história da psicologia colectiva, história social das ideias, etc.). Podemos verificar hoje em dia que isso significava acreditar que nada se passara no domínio da história intelectual desde os anos 30. Ora o desconhecimento era duplo. Desconhecimento, em primeiro lugar, do modelo proposto a qualquer abordagem de história intelectual pela epistemologia de Bachelard, de Koyré ou de Canguilhem. É sintomático que se encontre nos *Annales* uma única apreciação crítica consagrada a Bachelard (duas páginas de Lucien Lebre em 1939 sobre a *Psicanálise do fogo*) e nenhuma sobre as obras de Canguilhem ou Koyré (o único artigo publicado na revista por Koyré sê-lo-á apenas em 1960). Esta extraordinária cegueira teve pesadas consequências: com efeito, privou os historiadores franceses de todo um conjunto de conceitos susceptíveis de os alertar para as certezas demasiado frustres saídas do levantamento estatístico e que lhes teria permitido substituir a descrição não articulada dos produtos culturais ou dos conteúdos de pensamento de uma

idee, soltanto la consapevolezza della variabilità, storica e sociale, della figura del lettore, potrà porre davvero le premesse di una storia delle idee anche qualitativamente diversa», C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugugno del '500*, Turim, Einaudi, 1976, pp. XXI-XXII.

³² P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, pp. 70-87.

³³ Por exemplo, R. Darnton, *art. cit. supra* n. 3.

época (tal como a produz o estudo quantitativo) pela compreensão das relações que existem, num dado momento, entre os vários campos intelectuais. Desse modo, tornava-se pensável aquilo de que carece o inventário contável: em primeiro lugar, os laços de dependência recíproca que unem as representações do mundo, as tecnologias e o estado de desenvolvimento dos diferentes saberes; seguidamente, através de uma noção como a de obstáculo epistemológico (que reencontra de outra forma o que há de mais penetrante na de utensilagem mental), a articulação entre as representações comuns (*stock* de sensações, de imagens, de teorias) e os progressos dos conhecimentos designados como científicos³⁴. Ter escutado os epistemólogos deveria, igualmente, ter permitido colocar de outra forma o problema que toda a história das mentalidades tem em mira, ou seja, as razões e as modalidades de passagem de um sistema a outro. Aí, mais uma vez, a constatação das mutações através da enumeração dos objectos ou dos motivos continua a revelar-se impotente para apreender os processos de transformação que só podem ser compreendidos quando se pensa, à maneira de Koyré, a dependência juntamente com a autonomia das diferentes áreas do saber. A passagem de um sistema de representações a outro pode, desde logo, ser entendida simultaneamente como uma ruptura radical (nos saberes, mas também nas próprias estruturas do pensamento) e como um processo feito de hesitações, de retrocessos, de bloqueios³⁵.

A este desconhecimento da epistemologia, os historiadores — privados dos instrumentos intelectuais capazes de articular aquilo que a história social das ideias lhes permitia constatar — acrescentaram durante muito tempo um outro: o da nova maneira de pensar as relações entre as obras (no sentido mais lato) e a sociedade, tal como a formulavam, na fidelidade mas também no distanciamento de L. Goldmann, historiadores da

³⁴ G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1939.

³⁵ A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1957, trad. francesa *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, P.U.F., 1962, pp. 1-6.

literatura e das ideias. A problemática corrente da história tinha sido aí alterada de duas maneiras: por um lado, dando uma acepção do representativo não fundada na quantidade; por outro, desarticulando os sistemas ideológicos da sociedade cujos conflitos deviam supostamente reflectir, prolongar ou traduzir — o que não significa afirmar a sua absoluta independência face ao social, mas colocar essa relação em termos de homologias estruturais ou de correspondências globais. Actualmente, os historiadores das mentalidades reencontram a validade destes modos de questionar, em tempos descurados, certamente porque, renunciando ao projecto de uma história total, colocam agora o problema das articulações entre opções intelectuais e posição social à escala de segmentos sociais bem delimitados, mesmo à do indivíduo³⁶. A esta escala reduzida, e sem dúvida apenas a essa escala, podem ser compreendidas, sem redução determinista, as relações entre sistemas de crenças, de valores e de representações, por um lado, e de pertenças sociais, por outro. Os processos de análise próprios da história dos pensamentos situados no topo são, assim, mobilizados para um outro terreno, para apreender como um grupo ou um homem «comum» se apropria, à sua maneira, que pode ser deformadora ou mutiladora, das ideias ou das crenças do seu tempo. Longe de se encontrar esgotada, a história intelectual (entendida como a análise do «trabalho», em cada caso específica, realizada sobre um dado material ideológico) incorpora o terreno dos pensamentos populares que parecia constituir, por excelência, o domínio reservado da história quantificada. Entre história das mentalidades e história das ideias, as relações devem, portanto, ser pensadas de maneira infinitamente mais complexa do que a comum aos historiadores franceses dos anos sessenta.

³⁶ A título de exemplo, vd. o livro, já citado na nota³¹ de C. Ginzburg, consagrado à cosmologia de um moleiro de Friúlia, Domenico Scandella dito Menocchio, e os ensaios de N.-Z. Davis, que colocam a partir de alguns «estudos de caso» o problema das relações entre opção religiosa e pertença social, reunidos em *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford University Press, 1975.

Questionar as delimitações

Para além dos métodos de análise ou das definições disciplinares, o cerne fundamental dos debates dos nossos dias diz respeito às delimitações essenciais, que até agora eram admitidas por todos. Estas distinções primordiais, expressas na maioria das vezes através de pares de oposições (erudito/popular, criação/consumo, realidade/ficção, etc.), eram como que os alicerces comuns e não problemáticos sobre os quais podiam apoiar-se as maneiras de tratar os objectos da história intelectual ou cultural, maneiras essas que divergiam entre si. Ora, passados alguns anos, são essas mesmas delimitações que se tornaram objecto de problematizações, convergentes, senão idênticas. Pouco a pouco, os historiadores tomaram consciência de que as categorias, que estruturavam o campo da sua análise (com uma evidência tal que passava a maior parte das vezes despercebida), eram elas próprias — tal como aquelas que eram objecto da história — o produto de divisões móveis e temporárias. É por isso que a atenção se centra agora (neste texto, mas igualmente no seio da disciplina histórica) na reavaliação crítica das distinções tidas como evidentes e que são, na realidade, o que é preciso questionar.

1. Primeira divisão tradicional: a que opõe letrado e popular, *high culture* e *popular culture*. Apresentada como evidente, esta divisão é portadora em si mesma de toda uma série de corolários metodológicos cujo princípio fornecia, em 1954, J. Higham: «a análise interna do humanista aplica-se principalmente à elite intelectual, não penetrou de maneira muito profunda no vasto campo do pensamento popular. A abordagem externa e mais directa do cientista social conduz-nos mais próximo das fidelidades e aspirações colectivas da maior parte da humanidade»³⁷.

Em França e nos Estados Unidos, encontra-se em numerosos textos esta mesma oposição entre, por um lado, a cultura da

³⁷ Em inglês, no original: «the internal analysis of the humanist applies chiefly to the intellectual elite, it has not reached very far into the broad field of popular thought. The blunter, external approach of the social scientist leads us closer to collective loyalties and aspirations of the bulk of humanity», J. Higham, «Intellectual History and its Neighbours», in *The Journal of the History of Ideas*, vol. XV, n.º 3, 1954, p. 346.

maioria, que ressaltaria de uma abordagem externa, colectiva e quantitativa, e, por outro lado, a intelectualidade dos pensamentos do topo, susceptível apenas de uma análise interna, individualizando a irredutível originalidade das ideias. Claramente ou não, é sobre esta distinção que se apoiaram os historiadores desejosos de explorar o vasto território da cultura popular, objecto não único mas em todo o caso privilegiado, da história das mentalidades em França e de uma história cultural grandemente inspirada pela antropologia nos Estados Unidos.

Tomemos o exemplo francês. A cultura popular (que poderia também ser designada como aquilo que é considerado popular no campo da história intelectual) foi aí identificada duplamente: com um conjunto de textos — os dos pequenos livros de venda ambulante e conhecidos sob o termo genérico «bibliothèque bleue» [«literatura de cordel»]*; com um conjunto de crenças e de gestos considerados como constitutivos de uma religião popular. Em ambos os casos, o popular é definido pela sua diferença relativamente a algo que não o é (a literatura erudita e letrada; o catolicismo normativo da Igreja); em ambos os casos, o historiador («intelectual» ou «cultural») tem perante si um *corpus* bem delimitado cujos motivos precisam de ser inventariados.

Ora é justamente esta delimitação que constitui um problema. Por um lado, a atribuição social das práticas culturais designadas até então como populares é agora pensada de maneira mais complexa. A religião «popular» será a dos camponeses, a do conjunto dos dominados (por oposição às elites), da totalidade dos laicos (por oposição aos clérigos)? A literatura «popular» alimentará as leituras (ou a escuta) da sociedade camponesa, ou de um público mediano situado entre o povo analfabeto e a magra minoria dos letrados, ou ainda, constituirá uma leitura partilhada por toda uma sociedade, que cada grupo decifra à sua maneira, da simples detecção dos signos à leitura corrente? Debates difíceis, mas que em todo o caso indicam que não é simples identificar um nível cultural ou intelectual, que seria o do popular, a partir de um conjunto de objectos ou de práticas. Por outro lado, todas as formas culturais nas quais os his-

* À falta de melhor termo, designada por literatura de cordel.

toriadores reconhecem a cultura do povo surgem sempre, hoje em dia, como conjuntos mistos que reúnem, numa meada difícil de desembaraçar, elementos de origens bastante diversas. A literatura de cordel é produzida por profissionais da escrita e da impressão, mas a partir de processos de reescrita que submetem os textos letrados a arranjos, a delimitações que o não são. E, por intermédio da compra mais ou menos massiva, os leitores exprimem as suas preferências; desse modo, os seus gostos ficam em posição de fazer inflectir a própria produção dos textos. Num movimento inverso, a cultura folclórica, que fornece a sua base à religião da maioria, foi profundamente «trabalhada» em cada época pelas normas ou pelas interdições da instituição eclesiástica. Saber se pode chamar-se popular ao que é criado pelo povo ou àquilo que lhe é destinado é, pois, um falso problema. Importa antes de mais identificar a maneira como, nas práticas, nas representações ou nas produções, se cruzam e se imbricam diferentes formas culturais.

Estas constatações só aparentemente se afastam da história intelectual, e por duas razões. Em primeiro lugar, torna-se claro que a própria cultura de elite é constituída, em larga medida, por um trabalho operado sobre materiais que não lhe são próprios. É num mesmo jogo subtil de apropriação, de reempregos, de desvios, que se apoiam, por exemplo, as relações entre Rabelais e a «cultura popular da praça»³⁸ ou entre os irmãos Perrault e a literatura oral³⁹. A relação assim instaurada entre a cultura de elite e aquilo que não o é diz respeito tanto às formas como aos conteúdos, aos códigos de expressão como ao sistemas de representações, logo ao conjunto do campo reconhecido à história intelectual. Estes cruzamentos não devem ser entendidos como relações de exterioridade entre dois conjuntos estabelecidos de antemão e sobrepostos (um letrado, o outro popular) mas como produtores de «ligas» culturais ou intelectuais cujos elementos se encontram tão soli-

³⁸ Cf. M. Bakhtine, *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, trad. francesa, Paris, Gallimard, 1970.

³⁹ M. Soriano, *Les Contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires*, Paris, Gallimard, 1968.

damente incorporados uns nos outros como nas ligas metálicas. A atender a Bakhtine, para certas épocas (como o Renascimento), é precisamente nas obras da cultura letrada ou erudita que a cultura popular encontraria a sua máxima coerência e revelaria de forma mais completa o seu próprio princípio. Para ele, a obra de Rabelais é «insubstituível a partir do momento em que se trate de penetrar na essência mais profunda da cultura cômica popular. No mundo que ele criou, a unidade interna de todos os seus elementos heterogêneos revela-se com uma extraordinária clareza, sendo certo que a sua obra constitui toda uma enciclopédia da cultura popular»⁴⁰. «Enciclopédia»: é dizer que para lá da utilização de palavras, de imagens ou de formas da «cultura cômica popular», o texto funciona, todo ele, sobre uma concepção da vida e do mundo que é a mesma da cultura carnavalesca, encarada como o «seio maternal» de toda a expressão popular.

Além disso, tornar problemática a divisão popular/letrado é anular, de uma assentada, as diferenças metodológicas postuladas como necessárias para o tratamento contrastado de um e de outro domínio. O «popular» não está por natureza vocacionado para a análise quantitativa e externa dos «cientistas sociais» e, como mostra C. Ginzburg, quando os documentos o permitem, é inteiramente lícito apreender, à lupa, como um homem do povo pode pensar e utilizar os elementos intelectuais esparsos que, através dos seus livros e da leitura que deles faz, lhe advêm da cultura letrada. Bakhtine é aqui pensado ao contrário, uma vez que é a partir de fragmentos emprestados pela cultura erudita e livresca que se constrói um sistema de representações que lhes fornece um outro sentido, porque na sua base se encontra uma outra cultura: «Por detrás dos livros revolidos por Menocchio tínhamos individualizado um código de leitura; por detrás deste código, um sólido estrato de cultura oral»⁴¹. Não se pode, pois, colocar como necessário o elo

⁴⁰ M. Bakhtine, *op. cit. supra* n. 38, p. 67.

⁴¹ Em italiano, no original: «Dietro i libri rimuginati da Menocchio avevamo individuato un codice di lettura; dietro questo codice, uno strato solido di cultura orale», C. Ginzburg, *op. cit. supra* n. 31, p. 80.

estabelecido, por exemplo por F. Gilbert, entre o alargamento social da área de investigações da história intelectual e o recurso aos processos estatísticos⁴². Com efeito, se sob certas condições a abordagem quantitativa (interna e externa) dos textos mais elaborados pode ser acolhida como legítima, ao invés, quando o arquivo o permite, o trabalho intelectual do mais anónimo dos leitores é susceptível de julgar os processos de análise geralmente reservados aos «maiores» pensadores.

2. Colocar em dúvida o par letrado/popular conduz, portanto, a um segundo problema, que tem por objecto outra das distinções tidas como fundamentais pelos historiadores, sejam eles historiadores das ideias ou das mentalidades: a oposição entre criação e consumo, entre produção e recepção. Mais uma vez, dessa distinção primordial decorre toda uma série de corolários implícitos. Em primeiro lugar, ela está na base de uma representação do consumo cultural que se opõe, passo a passo, à representação da criação intelectual: passividade contra invenção, dependência contra liberdade, alienação contra consciência. A inteligência do «consumidor» é (para retomar uma metáfora da pedagogia antiga) como cera mole onde se inscreveriam de maneira bem legível as ideias e as imagens forjadas pelos criadores intelectuais. Daí outro corolário, uma necessária partilha disciplinar entre o estudo da difusão intelectual, que decorreria de uma sociologia cultural retrospectiva, e a da produção intelectual que, por seu turno, seria o apanágio de uma abordagem estética das formas ou de uma compreensão filosófica das ideias. Esta separação radical entre produção e consumo leva assim a postular que as ideias ou as formas têm um sentido intrínseco, totalmente independente da sua apropriação por um sujeito ou por um grupo de sujeitos. Desse modo, subrepticamente, o historiador reintroduz a maior parte das vezes o seu próprio «consumo» e eleva-o, sem ter bem consciência disso, a categoria universal de interpretação. Agir como se os textos (ou as imagens) tivessem significados por si mesmos, fora das leituras que os constroem,

⁴² F. Gilbert, *art. cit. supra* n. 1, p. 92.

leva de facto, quer se queira ou não, a remetê-los para o campo intelectual (e sensorial) que é o do historiador que os analisa, ou seja, a decifrá-los através das categorias de pensamento cuja historicidade não é de modo nenhum apreendida e que se consideram implicitamente como permanentes.

Restituir essa historicidade exige em primeiro lugar que o «consumo» cultural ou intelectual seja ele próprio tomado como uma produção, que evidentemente não fabrica nenhum objecto, mas constitui representações que nunca são idênticas às que o produtor, o autor ou o artista, investiram na sua obra. Por este motivo é sem dúvida necessário atribuir um alcance geral à definição que dá M. de Certeau do consumo cultural de massas que caracteriza actualmente as sociedades ocidentais: «A uma produção racionalizada, expansionista, tanto quanto centralizada, estrondosa e espectacular, corresponde uma *outra* produção qualificada como «consumo». Esta é ardilosa, encontra-se dispersa, mas insinua-se por toda a parte, silenciosa e quase invisível, uma vez que não assinala a sua presença com produtos próprios mas com *maneiras de utilizar* os produtos impostos por uma ordem económica dominante»⁴³. Anular o corte entre produzir e consumir é antes de mais afirmar que a obra só adquire sentido através da diversidade de interpretações que constroem as suas significações. A do autor é uma entre outras, que não encerra em si a «verdade» suposta como única e permanente da obra. Dessa maneira, pode sem dúvida ser devolvido um justo lugar ao autor, cuja intenção (clara ou inconsciente) já não contém toda a compreensão possível da sua criação, mas cuja relação com a obra não é, por tal motivo, suprimida.

Definido como uma «outra produção», o consumo cultural, por exemplo a leitura de um texto, pode assim escapar à passividade que tradicionalmente lhe é atribuída. Ler, olhar ou escutar são, efectivamente, uma série de atitudes intelectuais que — longe de submeterem o consumidor à toda-poderosa mensagem ideológica e/ou estética que supostamente o deve modelar — permitem na verdade a reapropriação, o desvio, a des-

⁴³ M. de Certeau, *L'Invention du quotidien*, t. I: *Arts de Faire*, Paris, U.G.E. (10/18), 1980, p. 11.

confiança ou resistência. Esta constatação deve levar a repensar totalmente a relação entre um público designado como popular e os produtos historicamente diversos (livros e imagens, sermões e discursos, canções, fotonovelas ou emissões de televisão) proposto para o seu consumo. A «atenção oblíqua», que, para Richard Hoggart, caracteriza a decifração popular contemporânea desses materiais⁴⁴, é uma das chaves que permitem elucidar como a cultura da maioria pode em qualquer época, em virtude de uma colocação à distância, construir um lugar ou instaurar uma coerência própria nos modelos que lhe são impostos, à força ou com a sua concordância, pelos grupos ou pelos poderes dominantes. Tal perspectiva leva a fornecer um contrapeso à que põe em relevo os dispositivos, discursivos ou institucionais, que numa sociedade têm por finalidade esquadriñar o tempo e os lugares, disciplinar os corpos e as práticas, modelar, pelo ordenamento regulado dos espaços, as condutas e os pensamentos. Estas tecnologias da vigilância e da inculcação têm de facto de estar em sintonia com as táticas de consumo e de utilização daqueles que elas têm por função modelar. Longe de terem a absoluta eficácia aculturante que se lhes atribui com demasiada frequência, esses dispositivos de todas as ordens (de que fazem parte numerosos materiais que são geralmente objecto da história cultural) concedem necessariamente um lugar, no momento em que são recebidos, ao distanciamento, ao desvio, à reinterpretação.

Estas observações, que repõem em causa todo um conjunto de postulados implícitos na história sociocultural francesa dos nossos dias (a braços, em particular, com a interpretação da Reforma católica, cujos efeitos supostamente destruíram de forma radical uma antiga cultura folclórica), afastar-nos-ão da história intelectual, ainda que estritamente definida? Não parece, na medida em que tais observações incitam a situar qualquer texto nas relações de leitura que o implicam. Contra a concepção, cara aos historiadores da literatura ou da filosofia,

⁴⁴ R. Hoggart, *The Uses of Literacy*, 1957, trad. francesa, *La Culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Minuit, 1970, pp. 263-298, e a apresentação de J.-C. Passeron, pp. 20-24.

segundo a qual o sentido de um texto nele se encontraria escondido como pérola em ostra (sendo a crítica, desde logo, a operação que traz à luz do dia esse sentido oculto), é necessário lembrar que todo o texto é o produto de uma leitura, uma construção do seu leitor: «este não toma nem o lugar do autor nem um lugar de autor. Invento nos textos uma coisa diferente daquilo que era a «intenção» deles. Separa-os da sua origem (perdida ou acessória). Combina os seus fragmentos e cria o desconhecido no espaço organizado pela capacidade que eles possuem de permitir uma pluralidade indefinida de significações»⁴⁵.

Concebidos como um espaço aberto a múltiplas leituras, os textos e também todas as categorias de imagens) não podem, então, ser apreendidos nem como objectos cuja distribuição bastaria identificar nem como entidades cujo significado se colocaria em termos universais, mas presos na rede contraditória das utilizações que os constituíram historicamente. O que conduz, de uma forma bem evidente, as duas questões: o que é ler? Como reconstituir as leituras antigas? As respostas não estão de modo nenhum garantidas, mas torna-se claro que a história intelectual não poderá evitá-las por muito tempo. A título provisório, é sem dúvida um bom método não recusar nenhuma das percepções que permitem reconstituir, pelo menos parcialmente, o que os leitores faziam das suas leituras: a percepção directa, por ocasião de uma confissão, escrita ou oral, voluntária ou extorquida; o exame dos factos de reescrita e de intertextualidade onde se anula o clássico corte entre escrita e leitura, já que aqui a escrita é, ela própria, leitura de uma outra escrita⁴⁶; por fim, a análise serial de *corpus* fechados na medida em que a inflexão dos motivos no interior de um dado género (por exemplo, os manuais de civilidade ou os tratados para bem morrer) se situa no cruzamento de uma intenção — a dos produtores de textos — com uma leitura — a do seu pú-

⁴⁵ M. de Certeau, *op. cit. supra* n. 43, pp. 285-286, e cap. XII, «Lire: Un braconnage», pp. 279-296.

⁴⁶ Numa bibliografia já imensa, citemos apenas J. Kristeva, *Recherches pour une sémantique (Sémiorikè)*, Paris, Seuil, 1969, e H.-R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.

blico. Sem a reduzir a uma história da difusão social das ideias, a história intelectual deve colocar como central a relação do texto com as leituras individuais ou colectivas que, de cada vez, o constroem (ou seja, o decompõem por uma recomposição).

3. Mas qual o estatuto desses textos múltiplos que a história intelectual toma como objecto de análise? Tradicionalmente, é a sua própria função que supostamente lhes confere uma unidade: todos eles, com efeito, constituiriam representações de um real que se esforçariam por apreender sob modalidades diversas, filosóficas ou literárias. A oposição entre realidade e representação é assim encarada como primordial, para distinguir tipos de história e, ao mesmo tempo, discriminar tipos de textos. Ao historiador das economias e das sociedades, que reconstitui o que existiu, opor-se-ia, efectivamente, o das mentalidades ou das ideias, cujo objecto não é o real mas as maneiras como os homens o pensam e o transpõem. A esta divisão do trabalho histórico corresponde uma divisão dos materiais próprios de cada campo. Aos textos «documentais», que, submetidos a uma justa crítica, revelam o que era a realidade antiga, opor-se-iam os textos «literários», cujo estatuto é o da ficção e que não podem ser considerados testemunhos da realidade. Esta divisão fundamental não foi alterada nem pela construção sob a forma de séries estatísticas dos «documentos» antigos, o que só faz salientar o valor da sua veracidade, nem pela recente utilização de textos literários pelos historiadores, uma vez que neste caso perdem a sua natureza literária para serem reconduzidos ao estatuto de documento, válidos porque mostrando, de um outro modo, o que a análise social estabeleceu pelos seus próprios processos. O texto individual torna-se assim uma ilustração «vívda» das leis da quantidade.

São estas divisões demasiado simples que nos nossos dias os historiadores, atentos à crítica literária contemporânea⁴⁷ ou à sociologia, voltam a pôr em causa. Torna-se claro, antes de

⁴⁷ Cf. J.-M. Goulemot, «Histoire littéraire», in *La Nouvelle Histoire*, op. cit. *supra* n. 15, pp. 308-313.

mais, que nenhum texto — mesmo aparentemente mais documental, mesmo o mais «objectivo» (por exemplo, um quadro estatístico traçado por uma administração) — mantém uma relação transparente como a realidade que apreende. O texto, literário ou documental, não pode nunca anular-se como texto, ou seja, como um sistema construído consoante categorias, esquemas de percepção e de apreciação, regras de funcionamento, que remetem para as suas próprias condições de produção. A relação do texto com o real (que pode talvez definir-se como aquilo que o próprio texto apresenta como real, construindo-o como um referente situado no seu exterior) constrói-se segundo modelos discursivos e delimitações intelectuais próprios de cada situação de escrita. O que leva, antes de mais, a não tratar as ficções como simples documentos, reflexos realistas de uma realidade histórica, mas a atender à sua especificidade enquanto texto situado relativamente a outros textos e cujas regras de organização, como a elaboração formal, têm em vista produzir mais do que mera descrição. O que leva, em seguida, a considerar que os «materiais-documentos» obedecem também a processos de construção onde se investem conceitos e obsessões dos seus produtores e onde se estabelecem as regras de escrita próprias do género de que emana o texto. São essas categorias de pensamento e esses princípios de escrita que é necessário actualizar antes de qualquer leitura «positiva» do documento. O real assume assim um novo sentido: aquilo que é real, efectivamente, não é (ou não é apenas) a realidade visada pelo texto, mas a própria maneira como ele a cria, na historicidade da sua produção e na intencionalidade da sua escrita.

Conclusão?

A única definição actualmente válida da história intelectual ou cultural parece ser, assim, a que dá C. Schorske, na própria medida em que não lhe atribui nem metodologia particular nem conceitos determinados, indicando apenas a dupla dimensão de um trabalho: «O historiador procura localizar e interpretar temporalmente o artefacto num campo em que se intersec-

tam duas linhas. Uma linha é vertical, ou diacrónica, pela qual ele estabelece a relação de um texto ou de um sistema de pensamento com as manifestações anteriores no mesmo ramo de actividade cultural, (pintura, política, etc.). A outra é horizontal, ou sincrónica; através dela, determina a relação do conteúdo do objecto intelectual com o que vai surgindo ao mesmo tempo noutros ramos ou aspectos de uma cultura»⁴⁸. É, de modo bem evidente, uma mesma concepção da tarefa do historiador intelectual que partilha H. V. White ao propor-lhe um duplo modelo e um duplo questionário: «Gombrich e Kuhn deram-nos modelos de como escrever as histórias dos géneros, estilos e disciplinas; Goldmann mostra-nos como uni-los nos quadros mais vastos fornecidos pelos historiadores sociais, políticos e económicos»⁴⁹. Sem necessariamente o dizerem, aqueles que em França tentam compreender os «objectos intelectuais» (para retomar a expressão de C. Schorske) dão o seu acordo à definição do espaço cultural (e, consequentemente, do próprio terreno do seu estudo) como um espaço a duas dimensões, o que permite pensar uma produção intelectual ou artística na especificidade da história do seu género ou da sua disciplina, na sua relação com as outras produções culturais que são suas contemporâneas, e, ao mesmo tempo, nas suas relações com vários referentes situados noutras áreas da totalidade social (socio-económica ou política). Ler um texto ou decifrar um sistema de pensamento consiste, pois, em considerar conjuntamente essas diferentes questões que constituem, na sua arti-

⁴⁸ Em inglês, no original: «The historian seeks to locate and interpret the artifact temporally in a field where two lines intersect. One line is vertical, or diachronic, by which he establishes the relation of a text or a system of thought to previous expression in the same branch of cultural activity (paintings, politics, etc.). The other is horizontal, or synchronic; by it he assesses the relation of the content of the intellectual object to what is appearing in other branches or aspects of a culture at the same time», C. Schorske, *Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture*, Nova Iorque, A.A. Knopf, pp. XXI-XXII.

⁴⁹ Em inglês, no original: «Gombrich and Kuhn have given us models of how to write the histories of genres, styles and disciplines; Goldmann shows us how to unite them on the broader canvases provided by social, political, and economic historians», H. V. White, «The Tasks of Intellectual History», in *The Monist*, vol. 53, n. 4, Outubro de 1969, pp. 606-630 (citação p. 626).

culação, o que pode ser considerado como o próprio objecto da história intelectual.

Contudo, por detrás da força da sua evidência, tal definição encerra ainda várias armadilhas. Dois conceitos constituem aí um problema e correm o risco de se perder: o de objecto intelectual («intellectual object») e o de cultura.

Depois de Foucault, torna-se claro, com efeito, que não se podem considerar esses «objectos intelectuais» como «objectos naturais» em que apenas mudariam as modalidades históricas de existência. A loucura, a medicina ou o Estado não são categorias pensáveis em termos universais e cujo conteúdo seria particularizado por cada época. Por detrás da permanência enganadora de um vocabulário que é o nosso, é necessário reconhecer, não objectos, mas objectivações que constroem de cada vez uma forma original. Como afirma de maneira elegante P. Veyne, cujo comentário aqui reproduzimos: «neste mundo, não se joga xadrez com figuras eternas, o rei, o bispo: as figuras são aquilo que delas fazem as configurações sucessivas no tabuleiro»⁵⁰.

São, portanto, as relações com os objectos que os constituem, de forma específica para cada caso e segundo composições e distribuições sempre singulares. A história intelectual não deve cair na armadilha das palavras que podem dar a ilusão de que os vários campos de discursos ou de práticas são constituídos de uma vez por todas, delimitando objectos cujos contornos, ou mesmo os conteúdos, não variam; pelo contrário, deve estabelecer como centrais as discontinuidades que fazem com que se designem, se admitam e se avaliem, sob formas diferentes ou contraditórias, consoante as épocas, os saberes e os actos. É aí que se encontra o seu próprio objecto, a saber: «relacionar os objectos pretensamente naturais com as práticas datadas e raras que os objectivam e explicar essas práticas, não a partir de um motor único, mas a partir de todas as práticas afins sobre as quais se encontram fixadas»⁵¹. O que significa

⁵⁰ P. Veyne, «Foucault révolutionne l'histoire», in *Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Seuil, 1978, p. 236.

⁵¹ *Ibid.*, p. 241.

reconstituir, sob as práticas visíveis ou os discursos conscientes, a «gramática escondida» ou «imersa» (como escreve Veyne) que a explica. É ao identificar as divisões e as relações que constituíram o objecto, em estudo, que a história (das ideias, das formações ideológicas, das práticas discursivas — pouco importa a designação) poderá pensá-lo sem o reduzir à simples condição de figura de circunstância de uma categoria supostamente universal.

Tão arriscado quanto o de objecto intelectual é o conceito de cultura. A sua discussão não tem lugar aqui. Quando muito, poderá observar-se que uma representação comum, particularmente sensível na afirmação de uma «história serial do terceiro nível», constrói a cultura como uma instância da totalidade social, situada «acima» do económico e do social, que supostamente constituem os dois primeiros níveis do edifício. Esta tripartição, utilizada como uma comodidade pelos historiadores quantitativistas para delimitar vários campos de aplicação do tratamento serial, reproduz de facto a divisão marxista tal como a sistematizou L. Althusser. Esta partilha — que postula, por um lado, que uma das instâncias, o económico, é determinante, e, por outro, que o cultural ou o ideológico formam um nível à parte (claramente identificável e acantonado em limites reconhecíveis) da totalidade social — parece já não ser aceitável. Na verdade, é preciso pensar e como todas as relações, incluindo as que designamos, por relações económicas ou sociais, se organizam de acordo com lógicas que põem em jogo, em acto, os esquemas de percepção e de apreciação dos diferentes sujeitos sociais, logo as representações constitutivas daquilo que poderá ser denominado uma «cultura», seja esta comum ao conjunto de uma sociedade ou própria de um determinado grupo. O mais grave na aceção habitual da palavra cultura não é, por isso, o facto de ela geralmente respeitar apenas as produções intelectuais ou artísticas de uma elite, mas de levar a supor que o «cultural» só é investido num campo particular de práticas ou de produções. Pensar de outro modo a cultura, e por consequência o próprio campo da história intelectual, exige concebê-la como um conjunto de significações que se enunciam nos discursos ou nos comporta-

mentos aparentemente menos culturais, tal como faz C. Geertz: «o conceito de cultura ao qual adiro [...] denota um padrão, transmitido historicamente, de significados corporizados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem o seu conhecimento e as atitudes perante a vida»⁵².

É, portanto, uma articulação nova entre «estrutura cultural» e «estrutura social» que é necessário construir sem aí projectar quer a imagem do espelho, que faz de uma o reflexo da outra, quer a da engrenagem, que constitui cada instância como um dos maquinismos do sistema, repercutindo todos eles o movimento primordial que afecta o primeiro anel da cadeia.

⁵² Em inglês, no original: «the culture concept to which I adhere [...] denotes an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes towards life», C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nova Iorque, Basic Books Inc., 1973, p. 89.

CAPÍTULO II

O Passado composto. Relações entre filosofia e história

1. *Filosofia e história.* O tema não é corrente nestes tempos, em que se multiplicam diálogos e colaborações entre as disciplinas, e não é daqueles que o historiador aborde sem inquietação. Existem várias razões para esta inquietação, e em primeiro lugar o receio de que sejam despertados os fantasmas hoje adormecidos das «filosofias da história» à maneira de Spengler ou de Toynbee — essas filosofias «baratas» (como escrevia Lucien Febvre) que desenvolvem o seu discurso sobre a história universal a partir de um conhecimento em terceira mão das regras e procedimentos do trabalho histórico. Colocando a questão mais a sério, a perturbação do historiador advém do distanciamento constatado entre dois universos de saber, em grande medida estranhos um ao outro. A história tal como se faz não atribui, com efeito, a mínima importância ao questionário clássico dos discursos filosóficos produzidos a seu respeito, cujos temas (a subjectividade do historiador, o estatuto do conhecimento histórico, as leis e os fins da história) parecem não possuir pertinência operatória para a prática histórica. As interrogações, as incertezas, as hesitações que a atravessam têm pouco a ver com uma caracterização global daquilo que é o saber histórico: daí, a distância aparentemente intransponível entre, por um lado, a reflexão filosófica sobre a história, em que os historiadores não reconhecem nada, ou quase nada, das suas práticas e dos seus problemas, e, por outro lado, os debates actualmente desenvolvidos, no próprio seio da história, sobre a definição, as condições, as formas da inteligibilidade histórica, e onde se encontram formuladas, sem qualquer espécie de referência à filosofia, numerosas questões que são, todavia, inteiramente filosóficas.

2. *A filosofia da história da história da filosofia.* Tecer um diálogo entre filosofia e história supõe, pois, que se avaliem melhor as faltas de conhecimento recíprocas e os seus motivos. Para os historiadores, a filosofia é como que biface: de um lado, a história da filosofia; do outro, a filosofia da história. Ora, nem uma nem outra se encontram em pé de igualdade com a história tal como vem a ser construída desde há meio século. A história da filosofia, que poderia ter constituído o lugar de encontro mais imediato, foi na realidade (pelo menos na tradição francesa) a ocasião para manifestar as maiores diferenças. Para Febvre e para os historiadores dos primeiros *Annales*, a história da filosofia tal como a escrevem os filósofos ilustrou o pior de uma história intelectual desencarnada, fechada sobre si mesma, dedicada em vão ao jogo das ideias puras¹. A crítica indica bem o perpétuo mal-estar dos historiadores perante uma história da filosofia que postula a liberdade absoluta da criação intelectual, totalmente desligada das suas condições de possibilidade, e a existência autónoma das ideias, deslocadas dos contextos onde são elaboradas e onde circulam.

Nos seus desenvolvimentos mais pujantes, a história da filosofia não se propôs colmatar esse distanciamento face à história dos historiadores. Muito pelo contrário, poderia dizer-se, a partir do momento em que ela define o seu objecto como «a análise objectiva das estruturas da obra», ou ainda o evidenciar das «estruturas demonstrativas e arquitectónicas da obra»². Entendida deste modo, a história da filosofia é uma história específica, irreduzível a todas as outras formas do saber histórico, inarticulável com o conhecimento desse «mundo das realidades» de que falava Febvre. Esse estatuto próprio, que subtrai em absoluto a filosofia à interrogação histórica comum, prende-se com o facto de a história da filosofia ser, ela própria,

¹ L. Febvre, «Leur histoire et la nôtre», *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, 1938, texto retomado in *Combats pour l'Histoire*, Paris, A. Colin 1953, p. 278, e «Etienne Gilson et la philosophie au XVI^e siècle», *Annales E.S.C.*, 1946, texto retomado in *Combats pour l'Histoire*, op. cit., p. 288.

² Essas fórmulas pertencem ao prefácio do livro de M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I — *L'âme et Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 10.

filosofia, ou, de acordo com a fórmula hegeliana, ser «o essencial para a ciência da filosofia». Este relacionamento original, único, que a filosofia mantém com a própria história, cria um objecto singular, constituído a partir do presente da disciplina: «o espírito filosófico afirma-se como o criador da história da filosofia, pois é a sua actividade que confere aos objectos da história o seu valor de *objectos dignos da história* [...] É, portanto, o pensamento filosófico do historiador da filosofia que constitui a doutrina intrínseca em objecto»³. Donde, em primeiro lugar, o postulado do carácter específico do dado filosófico presente em cada doutrina, um dado que não é apenas considerado irreduzível às circunstâncias históricas do seu surgimento, mas, ainda por cima, é pensado como «não estritamente histórico», e por consequência negado ou destruído por todas as leituras que o constituem como um «acontecimento» inscrito na história, submerido a um conjunto de determinações complexas e relacionado com outros «acontecimentos»: «a decomposição de cada doutrina em elementos de origem díspar e externa, a sua resolução numa soma de influências, de circunstâncias materiais, de necessidades psicológicas individuais ou colectivas, fá-lo-ia surgir como o reflexo epifenomenico de um momento da vida da humanidade no intelecto de um homem historicamente determinado, e destruiriam assim a sua própria substância»⁴. Daí, consequentemente, uma prática da história da filosofia que escolhe para objecto — e poderia dizer-se objecto exclusivo — a desmontagem da «lei interna específica de cada doutrina» organizadora do corpo de demonstrações articuladas que são a própria substância de qualquer obra filosófica.

Fundada deste modo a história da filosofia, inteiramente estruturada e «internalista», pôde desenvolver-se numa singularidade radical que contribuiu bastante para afastar a história da filosofia, dado que definia em termos completamente diferentes

³ M. Guérout, *Dianoématique*, II — *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 49 (este texto foi escrito por M. Guérout entre 1933 e 1938, portanto antes das obras mestras sobre Leibniz, Malebranche, Descartes e Spinoza).

⁴ *Ibid.*, p. 46

dos termos dos historiadores tanto o seu objecto como o seu método. Ao constituir a história da filosofia a partir da própria interrogação filosófica — e unicamente a partir dela —, ao afirmar não apenas a irredutibilidade do discurso filosófico a qualquer determinação, mas também, a própria impossibilidade de pensar historicamente o objecto filosófico, atendendo a que agir assim é na realidade destruí-lo, a história filosófica da filosofia — monopólio de filósofos — instituiu uma «deshistoricização» radical na sua prática. Que haja aí uma maneira bem filosófica de consagrar a eminente dignidade da posição e da postura filosóficas, nem determinadas nem condicionadas pela contingência histórica, não apresenta qualquer dúvida⁵ — mesmo se, ou sobretudo se tal perspectiva conduz a uma leitura rigorosíssima das obras, unicamente guiada pela preocupação científica de compreender a ordem das suas razões.

Da história da filosofia, os historiadores (e outros) podem, todavia, ter uma ideia diferente, que substitui a questão das condições de determinação da verdade filosófica, que é a única a permitir estabelecer o «valor» ou a «realidade» filosófica de certas doutrinas, e portanto do «pensamento filosofante» (questão que Martial Guérault colocava no centro da sua *dianoemática*), pela das condições sociais de produção e de recepção dos discursos tidos por filosóficos nesta ou naquela economia de discurso (questão que, precisamente, é o «impensado» fundamental de toda a filosofia). Uma interrogação semelhante terá valor operativo para a análise das obras? É bem sabido que algumas das tentativas feitas para articular um discurso filosófico com as estruturas da sociedade, onde ele surgiu, deixaram recordações desagradáveis pelo seu reducionismo apressado e pelo seu determinismo ingénuo. A legitimidade de uma «interpretação socio-económica de um sistema intelectual» (para retomar a fórmula de Jon Elster no seu livro sobre Leibniz)⁶ exige uma abordagem diferente do relacionamento directo de um discurso e de uma posição social — uma abordagem que, antes de mais,

⁵ P. Bourdieu, «Les sciences sociales et la philosophie», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 47/48, 1983, pp. 45-52.

⁶ J. Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier-Montaigne, 1973.

identifique as transferências de paradigmas de um domínio para outro (no caso, do discurso económico ou do discurso filosófico) ou ainda, a utilização de analogias que aproximam universos conceptuais separados para Leibniz (o do social e o da metafísica). Pensar a possível reinserção da história da filosofia na história da produção cultural — e, portanto, na história *tout court* — não é necessariamente anular o dado filosófico do discurso filosófico, mas tentar compreender a sua racionalidade específica na historicidade da sua produção e das suas relações com outros discursos. As maneiras de entender a história da filosofia constituem, pois, de forma bem evidente, um dos primeiros pontos fulcrais das relações entre a filosofia e história.

3. *Renunciar a Hegel*. A esta primeira antinomia entre a história filosófica da filosofia e a história histórica vem juntar-se uma segunda, de há muito conceptualizada, entre conhecimento histórico e filosofia da história, ou melhor «história filosófica», segundo a expressão hegeliana. É na verdade a Hegel, que é preciso recorrer se se quiser compreender de modo correcto a distância acentuada entre as práticas dos historiadores e a representação filosófica da história. Desde o primeiro esboço da introdução às *Lições sobre a filosofia da história*, que data de 1822, estabeleceu-se firmemente a distinção entre todas as formas de história praticadas pelos historiadores — a história original dos Antigos ou dos cronistas medievais, a história universal à maneira de Ranke, a história pragmática moralizante, a história crítica e filológica, e por fim as histórias especiais dedicadas a um domínio particular — e a história filosófica a construir, que é a única verdadeira história, já que o seu objecto é, de acordo com a definição dada no curso ministrado por Hegel em 1830, «a manifestação do processo divino absoluto do Espírito nas suas mais elevadas figuras: a marcha gradual pelo qual ele chega à sua verdade e toma consciência de si. Os povos históricos, os caracteres determinados da sua ética colectiva, da sua constituição, da sua arte, da sua religião, da sua ciência, constituem as configurações dessa marcha gradual [...] Os princípios dos povos [*Volksgeist*], na série necessária da sua sucessão, mais não são do que os momentos do Espírito universal

único: graças a eles, este eleva-se na história a uma *totalidade* transparente em si própria e realiza a conclusão»⁷. Necessidade, totalização, finalidade: tantas outras noções fundamentais que durante muito tempo estruturaram os discursos filosóficos sobre a história, numa fidelidade maior ou menor a Hegel.

Ora é justamente contra tal apreensão da realidade histórica que se construiu, desde há cinquenta anos, a prática histórica mais concreta, que trabalha com descontinuidades, desfazamentos, diferenças. Deste distanciamento, a constatação mais penetrante é incontestavelmente a apresentada por Michel Foucault em todo um conjunto de textos de finais dos anos 60 (*La Réponse au Cercle d'Epistémologie* em 1968, *L'Archéologie du savoir* em 1969, *L'ordre du discours* em 1970), nos quais opõe, passo a passo, a ideia da história geralmente admitida pelos filósofos — atravessada pela referência hegeliana — e «o trabalho efectivo dos historiadores». Para a história tal como é praticada, e que é traduzida em obra serial de fontes massivas (em *L'ordre du discours*, Foucault cita os registos de preços, os actos notariais, os registos paroquiais, os arquivos portuários, fazendo assim uma alusão implícita aos grandes temas de uma história ligada às conjunturas económicas, demográficas ou sociais), «as noções fundamentais que agora se impõem já não são as da consciência e da continuidade (com os problemas que lhes são correlativos, da liberdade e da causalidade), como também não são os do signo e da estrutura. São as noções do acontecimento e da série, com todo o jogo das noções que lhes estão ligadas — regularidade, contingência, descontinuidade, dependência, transformação: é por um tal conjunto que esta análise dos discursos, sobre a qual eu reflecto, não se articula de modo algum com a temática tradicional que os filósofos de ontem ainda tomam pela história «viva», mas com o trabalho efectivo dos historiadores»⁸.

Leitor atento daquilo que designa por uma «história nova» em *L'Archéologie du savoir*, e que é constituída antes de mais pelas grandes teses e investigações francesas dos anos 50 e 60 sobre os

⁷ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Plon, 10/18, 1965, citação p. 97-98.

⁸ M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 58-59.

movimentos dos preços e dos tráficos (de Labrousse a Chaunu), as variações demográficas definidas a partir do método de reconstituição das famílias e as evoluções das sociedades, geralmente consideradas num enquadramento secular e monográfico (do Beauvaisis ao Languedoc, de Amiens a Leon ou a Caen), Foucault detecta nesses trabalhos, realizados no terreno e de modo nenhum portadores de uma teoria explícita da história, uma dupla originalidade intelectual: relativamente a uma história global dedicada a contar «o desenrolar contínuo de uma história ideal» — que é a história dos filósofos e dos avatares do hegelianismo — mas também relativamente a uma história estrutural que supostamente se despojaria, com o acontecimento, de rupturas e quebras. O diagnóstico formulado sobre a história tal como era feita nos anos 60 concentra, pois, a atenção no conceito que mais a diferencia da herança deixada pela «história filosófica»: o de descontinuidade. Na sua prática, os historiadores romperam decididamente com um pensamento da totalidade — que identifica o princípio único, o «espírito substancial» universalmente presente nas diferentes «formas» ou «esferas» que o realizam em dado momento (o Estado, a religião, o direito, os costumes, etc.) — e um pensamento da continuidade — que postula a unidade do Espírito através das suas diferentes, sucessivas e necessárias particularidades históricas. A história como construção desenvolve-se de outro modo: procedendo a «um uso regulado da descontinuidade, para a análise das séries temporais»⁹, e tentando estabelecer as relações que articulam essas séries diversas e entrecruzadas sem as remeter todas «para o princípio universal que impregna todas as esferas particulares da vida»¹⁰.

História nova contra «história filosófica», os *Annales* contra Hegel: o destino desta antinomia não deixa de ter interesse. Por um lado, é a própria filosofia que se desligou do projecto hegeliano, considerando ser impossível pensar e produzir essa «filosofia da história universal» que as lições de 1830 pretendi-

⁹ M. Foucault, «Réponse au Cercle d'Epistémologie», *Cahiers pour l'Analyse*, 9, 1968, Paris, Seuil, pp. 9-40, citação p. 11.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 157.

am fundar. Desta renúncia a Hegel, deste abandono do hegelianismo, a modalidade principal não é a da refutação, mas antes a do distanciamento, da deslocação. Ouçamos Ricoeur: «O que nos parece altamente problemático é o próprio projecto de compor uma história filosófica do mundo que seja definida pela «efectivação do Espírito na história» [...] O que nós abandonámos foi o próprio território. Já não estamos à procura da fórmula na base da qual a história do mundo poderia ser pensada como uma totalidade efectivada»¹¹. A inteligibilidade da história fica assim separada de qualquer projecto de totalização, seja à escala de cada momento histórico particular ou à escala do devir universal.

Mas, por outro lado, no preciso momento em que se opera essa renúncia, esse abandono filosófico de Hegel, a prática histórica, que contribuiu para que ele se tornasse possível, encontra-se ela própria profundamente transformada. A história tal como se escreve hoje já não é aquela, ou melhor já não é unicamente aquela, com que Foucault queria articular o seu projecto de análise dos discursos. No centro das revisões contemporâneas está a própria noção de série, considerada fulcral na caracterização de uma história desembaraçada da referência hegeliana. Menos seduzida agora pelos registos de preços ou pelos arquivos portuários, a história pôde interrogar-se sobre a validade das delimitações e dos procedimentos que implica o tratamento serial do material histórico. A crítica foi dupla. Por um lado, denunciou as ilusões animadas pelo projecto de uma história serial (isto é, quantitativa, na tradição historiográfica francesa) dos factos de mentalidade ou das formas de pensamento. Um tal projecto, com efeito, só pode ser redutor e produzir objectivações, uma vez que supõe que os factos culturais e intelectuais se manifestam de imediato em objectos passíveis de serem contados, ou devem ser captados nas suas expressões mais repetitivas e menos individualizadas, ou seja, reconduzidos a um conjunto fechado de fórmulas de que há apenas que estudar a frequência desigual consoante os locais ou os meios. É contra uma tal redução, que estabelece correlações demasiado sim-

¹¹ P. Ricoeur, *Temps et Récit*, III, Paris, Seuil, 1985, p. 279. É a este livro que tomamos de empréstimo o título desta parte.

ples entre níveis sociais e indicadores culturais, que foi proposta a perspectiva de uma história cultural diferente, centrada mais nas práticas do que nas distribuições, mais nas produções de significações do que nas repartições de objectos. A noção de série não é necessariamente expulsa de uma tal história — por exemplo, no sentido em que Foucault falava de «séries de discursos», tendo cada uma os seus princípios de regularidade e os seus sistemas de condicionamentos — mas encontra-se aí infalivelmente emancipada da definição imposta pela construção das séries económicas, demográficas ou sociais, necessariamente baseada no tratamento estatístico de dados homogêneos e repetidos.

O segundo problema diz respeito à articulação das diferentes «séries» identificadas numa determinada sociedade. A solução consistiu durante muito tempo em reparti-las entre «níveis» ou «instâncias» que supostamente estruturam a totalidade social — uma divisão herdada do marxismo e que pôde reforçar uma leitura das durações braudelianas, hierarquizando a longa duração dos sistemas económicos, as conjunturas menos dilatadas das evoluções sociais e o tempo curto dos acontecimentos políticos. Tal concepção, que supõe uma definição estável das diferentes instâncias, identificáveis em qualquer sociedade seja ela qual for, que implica uma ordem das determinações e que postula que os funcionamentos económicos ou as hierarquias sociais são produtores das representações mentais ou ideológicas, e não produzidos por elas, já não é aceitável, nem aceite. Em modalidades diversas, a investigação histórica tentou pensar de outro modo a leitura das sociedades, esforçando-se por penetrar no labirinto das tensões que as constituem a partir de um ponto de vista particular, que pode ser um acontecimento importante ou obscuro, a trajectória de uma vida, ou a história de um grupo específico. Daí muitas das formas da história dos nossos dias, bem diferentes das evocadas por Foucault nos anos 1968-1970: a *microstoria* em Itália, o *anthropological mode of history* praticado por certos historiadores americanos, o regresso ao estudo do acontecimento em França. Em todos os casos, trata-se de ir até às estruturas, não através da construção de diferentes séries, depois articuladas umas com as outras, mas a partir de uma apreensão

simultaneamente pontual e global da sociedade considerada, dada a compreender por meio de um facto, de uma existência, de uma prática. O programa explicitado por Foucault («determinar que forma de relação pode ser legitimamente descrita entre as diferentes séries») encontra-se incontestavelmente formulado em termos novos, exigindo que sejam elaboradas novas questões na fronteira da prática histórica e da reflexão filosófica. São algumas destas que passaremos agora a evocar.

4. *Do objecto histórico ou a querela dos universais.* «A história é a descrição do individual através dos universais»¹²: a afirmação de Paul Veyne designa claramente uma das tensões mais importantes com a qual se defronta o conhecimento histórico, habituado a manejar, como se elas fossem evidentes, categorias aparentemente estáveis e invariáveis. Os objectos históricos, quaisquer que sejam, não são «objectos naturais» em que apenas variariam as modalidades históricas de existência. Não existem objectos históricos fora das práticas, móveis, que os constituem, e por isso não há zonas de discurso ou de realidade definidas de uma vez por todas, delimitadas de maneira fixa e detectáveis em cada situação histórica: «as coisas não são mais do que as objectivações de práticas determinadas, cujas determinações é necessário trazer à luz do dia»¹³. É apenas ao identificar as partilhas, as exclusões, as relações que constituem os objectos em estudo, que a história poderá pensá-los, não como figuras circunstanciadas de uma categoria supostamente universal, mas, pelo contrário, como «constelações individuais ou mesmo particulares»¹⁴.

A este respeito, dois comentários. O primeiro para assinalar que o constatar dessa variação das objectivações históricas não deve ser confundido com uma avaliação dos conceitos dos historiadores, considerados necessariamente flutuantes porque «sublunares». Reconhecer a mutabilidade das configurações que

¹² P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, 1971, Paris, Seuil, 1978, p. 87.

¹³ P. Veyne, «Foucault révolutionne l'histoire», texto publicado na sequência da reedição de *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1978,

¹⁴ *Ibid.*, p. 231-232.

constroem de maneira específica domínios de práticas, económicas discursivas, formas sociais, não é forçosamente postular que os conceitos utilizados para os designar — com a condição de deixarem de ser os conceitos genéricos, ou universais, do repertório histórico clássico — são por essência falsos e fluidos.

Segunda observação: o conceito principal de todas as análises de Norbert Elias, o de *Figuration* (traduzido em francês por *figuração*, ou melhor, por *configuração*, *constelação*, *dispositivo*) tem também como alvo a suposta invariância dos objectos históricos, a universalidade postulada da economia psíquica, das categorias de pensamento, da estruturação social¹⁵. Para Elias é a modalidade própria das relações de interdependência, que ligam os indivíduos uns aos outros numa dada formação, que define a especificidade irreductível dessa formação ou configuração. Daí as figuras singulares das formas de dominação, dos equilíbrios entre os grupos, dos princípios de organização das sociedades. Daí também a variabilidade das categorias psicológicas e da própria estrutura da personalidade, irreductíveis a uma economia universal da natureza humana, mas moldadas de forma diferenciada pelo modo de dependências recíprocas que caracteriza cada formação social. Daí, por fim, o recorte «concreto», objectivo, das próprias formas sociais, pelo cruzamento de práticas interdependentes.

Entre Elias e Foucault são grandes as diferenças que se prendem fundamentalmente com a oposição entre o pensamento da duração, onde as formas sociais e psicológicas deslizam de uma para outra numa continuidade longa — o que Elias designa pelo termo «figurational changes» —, e um pensamento de descontinuidade, que considera essenciais as rupturas entre as diferentes formas sociais ou discursivas. Todavia, ambos fazem apelo a uma «revolução» na história, ao obrigar esta disciplina a pensar de outra forma os seus objectos ou os seus conceitos. Desprender-se tão radicalmente dos automatismos herdados, das evidências não questionadas, não é tarefa fácil, e as certezas antigas só dificilmente dão de si. Mesmo entre os mais bem intencionados, os falsos objectos naturais regressam natural-

¹⁵ Cf. Cap. III.

mente, como se a primeira evidência de uma existência intemporal do Estrado, da medicina, da loucura, constituísse o obstáculo principal que impede de construir, na sua variabilidade, as objectivações históricas como correlativas das práticas.

Dessas resistências, não é a menos duradoura a que distingue a realidade do social (boa para o historiador) daquilo que advém do discurso, da ideologia ou da ficção. Era ela que Foucault pretendia destruir numa mensagem que visava, em primeiro lugar, os historiadores: «É necessário desmistificar a instância global do real como totalidade a restituir. Não existe «o» real que se atingiria com a condição de falar de tudo ou de certas coisas mais «reais» do que as outras, e que não se alcançaria, em proveito de abstrações inconsistentes, se nos limitássemos a fazer surgir outros elementos e outras relações [...] Um tipo de racionalidade, uma maneira de pensar, um programa, uma tecnologia, um conjunto de esforços racionais e coordenados, objectos definidos e prosseguidos, instrumentos para o atingir, etc., tudo isto faz parte do real, mesmo que não pretenda ser «a realidade» ela própria, nem «a» sociedade no seu todo»¹⁶. Contra «a ideia bem fraca do real», utilizada geralmente pelos historiadores, que a assimilam ao limiar social das existências vividas ou das hierarquias restituídas, é assim afirmada a equivalência fundamental de todos os objectos históricos, nunca discriminados pelos níveis de realidade diferentes daqueles em que eles são considerados relevantes. O essencial já não está, pois, em distinguir entre esses graus de realidade — o que durante muito tempo fundou a oposição entre uma história socioeconómica que atingia o real através dos materiais-documentos e uma história dedicada às produções do imaginário —, mas em compreender como a articulação dos regimes de prática e das séries de discursos produz o que é lícito designar como a «realidade», objecto da história.

5. *Da narrativa ou as armadilhas do relato.* Das questões na ordem do dia entre os historiadores, a das formas da própria

¹⁶ M. Foucault, «La poussière et le nuage», in *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, org. Michelle Perrot, Paris, Seuil, 1980, pp. 29-39, citação pp. 34-35.

escrita histórica é sem dúvida uma das mais vivas e também uma daquelas que a referência filosófica pode ajudar a constituir com maior pertinência. O debate está aberto pelo diagnóstico que quis caracterizar a história nas suas tendências mais recentes como um regresso ao relato, à narração, e consequentemente como um abandono da descrição estrutural das sociedades¹⁷. Dois postulados estão na base desta constatação: primeiramente, que esse retorno à narrativa significa uma renúncia às explicações coerentes e científicas — particularmente às fornecidas pelas causalidades económica e demográfica — e, em segundo lugar, que essa escolha de um modo particular de escrita histórica — a qual «consiste em organizar a matéria de acordo com a ordem contínua da cronologia e em aperfeiçoar a imagem de tal maneira que, pela convergência dos factos, o material narrado sê-lo-á de um só fôlego e com uma única sequência, mesmo quando existirem intrigas secundárias»¹⁸ — indica ao mesmo tempo uma deslocação dos objectos (que já não são prioritariamente as estruturas sociais, mas os sentimentos, os valores, os comportamentos), dos tratamentos (cedendo os processos quantitativos perante a investigação das particularidades) e da compreensão histórica (substituindo os modelos deterministas pelo «princípio de indeterminação»).

Um diagnóstico deste tipo, que pôde ser contestado na sua própria validade (será a história dos nossos dias assim tão «narrativa» como se afirma?), parece duplamente apressado. Por um lado, onde se pensa identificar um regresso do relato a uma história que o teria desqualificado e abandonado, é necessário reconhecer, com Ricoeur, o inverso, isto é, a plena pertença da história, em todas as suas formas, mesmo as mais estruturais, ao domínio da narrativa. Toda a escrita propriamente histórica constrói-se, com efeito, a partir das fórmulas

¹⁷ L. Stone, «The Revival of Narrative. Reflections on a New Old History», *Past and Present*, 85, 1979, pp. 3-24 (trad. fr. «Retour au récit ou réflexions sur une nouvelle vieille histoire», *Le Débat*, 4, 1980, pp. 116-142). Para as respostas a L. Stone, cf. E. Hobsbawm, «The Revival of Narrative. Some Comments», *Past and Present*, 86, 1980 (trad. fr. «Retour au récit? Réponse à Lawrence Stone», *Le Débat*, 23, 1983, pp. 153-160).

¹⁸ L. Stone, *art. cit.*, *Le Débat*, p. 117.

que são as do relato ou da encenação em forma de intriga. Existem várias formas de transição que remetem as «estruturas do conhecimento histórico para o trabalho de configuração narrativa» e que aparentam num e noutro discurso a concepção da causalidade, a caracterização dos sujeitos da acção, a construção da temporalidade¹⁹. Em virtude deste facto, a história é sempre relato, mesmo quando pretende desfazer-se da narrativa, e o seu modo de compreensão permanece tributário dos procedimentos e operações que asseguram a encenação em forma de intriga das acções representadas²⁰.

Mas — num segundo ponto — esta pertença da história à narrativa que funda a identidade estrutural entre relato de ficção e relato histórico, não exclui inteligibilidade. É demasiado simples a oposição que pretende pôr em contraste as explicações sem relato e os relatos sem explicações: a compreensão histórica é construída no e pelo próprio relato, pelos seus ordenamentos e pelas suas composições. Há, porém, duas maneiras de entender uma tal asserção. Ela pode significar, antes de mais, que a encenação em forma de intriga é em si mesma compreensão — e, portanto, que existem tantas compreensões possíveis como intrigas construídas e que a inteligibilidade histórica só se avalia em função da plausibilidade oferecida pelo relato. «Aquilo a que se chama explicação é apenas a maneira do relato se organizar em intriga compreensível»²¹, escrevia Veyne, considerando ao mesmo tempo que contar é sempre dar a compreender, e, consequentemente, explicar em história não é mais do que desvendar uma intriga. Todavia, a proposta que liga narração e explicação pode ter um outro sentido, se elaborar os dados colocados na intriga como vestígios ou indícios que permitem a reconstrução sempre submetida a controlo, das realidades que os produziram. O co-

¹⁹ P. Ricoeur, *Temps et Récit*, tomo I, Paris, Seuil, 1985, especialmente capítulo «L'intentionnalité historique», pp. 247-313.

²⁰ Cf. a leitura feita por P. Ricoeur de *La Méditerranée* de Braudel, onde a própria noção de longa duração é apresentada como sendo derivada do acontecimento, tal como ele é construído pelas configurações narrativas, *Temps et Récit*, tomo I, op. cit., pp. 289-304.

²¹ P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, op. cit., p. 67.

nhecimento histórico é assim inscrito num paradigma do saber que não é o das leis matemáticas nem tão pouco o dos relatos verosímeis²². A encenação em forma de intriga deve ser entendida como uma operação de conhecimento que não é da ordem da retórica mas que considera fulcral a possível inteligibilidade do fenómeno histórico, na sua realidade esbatida, a partir do cruzamento dos seus vestígios acessíveis.

Uma vez revogada a falsa antinomia entre conhecimento histórico e configuração narrativa, resta o problema da aplicação, pela história, de diferentes modos de escrita narrativa de diferentes registos de relato. A escrita de *La Méditerranée* [de Braudel], de maneira evidente, não é a de *Montaillou* [de Le Roy Ladurie], a da micro-história não é de forma nenhuma a da história social; a de uma curva de preços não é a da história de uma vida. Pode ter sido tentador explicar esses distanciamentos quer considerando-os como técnicas de observação inteiramente compatíveis, como a manipulação do microscópio e do telescópio, quer relacionando-os com as próprias mutações que afectaram as técnicas dos relatos de ficção, em texto e em imagens, no decurso deste século. Mas há sem dúvida outras razões para a escolha desta ou daquela maneira de narrar, e em particular para a tradução de representações diversas, até mesmo contraditórias, do social, que já não é pensado como uma totalidade estruturada em instâncias, definitivamente hierarquizadas, mas como uma teia de relações complexas, onde cada indivíduo se encontra inscrito de múltiplas formas²³, as quais são todas culturalmente construídas. Fica claro que as escolhas feitas entre as diferentes escritas históricas possíveis — e que relevam do género narrativo — constroem modos de inteligibilidade diversos de realidades históricas pensadas de maneira diferente. E é indubitavelmente através desses contrastes, pelos quais se distinguem as encenações do material histórico, que se for-

²² C. Ginzburg, «Spie. Radici di un paradigma indiziario», in *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, a cura di A. Gargani, Turim, Einaudi, 1979, pp. 56-106 (trad. fr. «Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice», *Le Débat*, 6, 1980, pp. 3-44).

²³ C. Ginzburg e Poni, «Il nome e il come», *Quaderni Storici*, 40, 1979, pp. 181-190 (tradução portuguesa em preparação numa recolha inédita do primeiro autor, para a colecção «Memória e Sociedade»).

mulam hoje — nas próprias práticas de análise e não no enunciado didáctico de teorias da história — as grandes clivagens que separam os historiadores e que só parcialmente retratam as posições herdadas e institucionalizadas.

6. *History versus Story ou as regras do relato verídico.* Relato entre outros relatos, a história singulariza-se, porém, pelo facto de manter uma relação específica com a verdade, ou antes, por as suas construções narrativas pretenderem ser a reconstituição de um passado que existiu. Esta referência a uma realidade situada fora e antes do texto histórico, e que este tem por função reconstituir à sua maneira, não foi dispensada por nenhuma das formas do conhecimento histórico, melhor ainda, ela é aquilo que constitui a história na sua diferença mantida com a fábula e a ficção. Ora é justamente esta partilha que parece ser menos segura, por dois conjuntos de razões. Por um lado a reinscrição da escrita histórica no campo da narrativa pôde levar a apagar praticamente a fronteira que a separa do relato de ficção e a fazer com que seja considerada um «literary artifact», uma «form of fiction-making»; aplicando as mesmas categorias narrativas e as mesmas figuras retóricas que os textos de imaginação²⁴. Daí uma mudança de critérios de identificação dos modos de discurso, classificados segundo os paradigmas de encenação em forma de intriga que os articulam, e já não segundo a relação que se supõe manterem com a realidade. Daí uma mudança paralela da própria definição da explicação histórica, entendida como o processo de identificação e de reconhecimento dos modos e formas do discurso posto em prática pelo relato, e já não como a explicação do acontecimento passado. Mesmo se, em tal perspectiva, o objectivo referencial da história não é negado ou abandonado (caso contrário, como constituir a história como específica?), a ênfase encontra-se noutro lugar, nas identidades retóricas fundamentais que assemelham história e romance, representações e ficção.

²⁴ H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1973, «Introduction: The Poetics of History», pp. 1-42, e *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978.

Por outro lado, e para parafrasear Ricoeur, é o próprio conceito de «realidade» aplicado ao passado que é hoje em dia difícil de problematizar. As aporias ou ingenuidades históricas nesta matéria prendem-se sem dúvida com a confusão perpetuada entre uma discussão metodológica, tão antiga quanto a história, sobre o valor e o significado dos vestígios que permitem um conhecimento mediatizado, indirecto, dos fenómenos que os produziram, e uma interrogação de tipo epistemológico, geralmente evitada por historiadores, talvez porque paralisasse a sua prática, sobre o estatuto de correspondência proclamada, reivindicada, entre os seus discursos, os seus relatos, e a realidade que eles pretendem reconstituir e tornar compreensível.

«A questão da prova continua mais do que nunca no centro da investigação histórica»²⁵, mas o que é «provar» em história? A questão sugeriu durante muito tempo uma resposta de tipo filológico, ligando a verdade da escrita histórica ao correcto exercício da crítica documental ou ao devido manejo das técnicas de análise dos materiais históricos. Esse exercício ou esse manejo podem ser sujeitos a controlo, verificando ou desqualificando, numa base inteiramente técnica, os enunciados históricos que produzem. Apoiada deste modo nos seus processos mais objectivos, a história pode, ao mesmo tempo, ser diferenciada da fábula ou da ficção e ser validada como reconstituição objectiva do passado conhecido através de indícios, isto é, da realidade reconhecida a partir dos seus vestígios. «Essa reconstituição pode ser considerada como verdadeira se puder ser reproduzida por qualquer outra pessoa que saiba pôr em prática as técnicas necessárias para o efeito»²⁶; ainda que as modalidades das encenações em forma de intriga possam variar, ainda que a escrita histórica releve do artefacto literário, portanto da

²⁵ C. Ginzburg, «Prove e possibilità», in N. Z. Davis, *Il ritorno di Martin Guerre. Un caso di doppia identità nelle Francia del Cinquecento*, Turim, Einaudi, 1984, pp. 131-154, citação p. 149 (texto incluído numa recolha inédita de Carlo Ginzburg que sairá brevemente na colecção «Memória e Sociedade»)

²⁶ K. Pomian, «Le passé: de la foi à la connaissance», *Le Débat*, 24, 1983, pp. 151-168, citação p. 167.

criação singular, os próprios alicerces do conhecimento histórico escapam a essas variações e a essas singularidades, pois a sua «verdade» é garantida por operações controláveis, verificáveis, renováveis²⁷.

Situa-se aí o condicionamento principal do discurso histórico, reconhecido mesmo por aqueles que são menos inclinados a considerar tal discurso como científico. Abandonar as imposições a que este está sujeito seria destruir a própria ideia de saber histórico. Contudo, a experiência de cada um indica claramente que não basta assegurar a objectividade das técnicas próprias de cada disciplina — sejam elas filológicas, estatísticas ou informáticas — para eliminar as incertezas inerentes ao estatuto do conhecimento que ela produz, apelidado de «indirecto, indiciador e conjectural»²⁸. A questão com que se defronta a história nos dias de hoje é a da passagem de uma validação do discurso histórico, fundado no controlo das operações que estão na sua base — nada menos do que arbitrárias —, a um outro tipo de validação, permitindo encarar como possíveis, prováveis, verosímeis, as relações postuladas pelo historiador entre os vestígios documentais e os fenómenos indiciados por eles ou, noutros termos, as representações manipuláveis hoje em dia e as práticas passadas que elas designam. Formular assim o problema da história como relato verídico é colocar simultaneamente todo um conjunto de questões que dizem respeito tanto à pertinência e à representatividade dos vestígios acessíveis (problema que talvez não seja suficiente para regular um conceito paradoxal como o de «excepcional normal»)²⁹, como à maneira de articular a relação entre representações das práticas e práticas de representação.

²⁷ Cf. a posição de A. Momigliano, «L'histoire à l'âge des idéologies», *Le Débat*, 23, 1983, pp. 129-146 e «La retorica della storia e la storia della retorica: sui troppi di Hayden White», in *Sui fondamenti della storia antica*, Turim, Einaudi, 1984, pp. 456-476, onde indica que o que distingue «a escrita histórica de qualquer outro tipo de literatura é o facto de ela ser submetida ao controlo dos factos» (p. 466) — i. e. às disciplinas necessárias da crítica e da interpretação dos documentos.

²⁸ C. Ginzburg, «Signes, traces, pistes», *art. cit.*, p. 19.

²⁹ A noção vem de E. Grendi, «Micro-analisi e storia sociale», *Quaderni Storici*, 35, 1972, pp. 506-520.

Todos os debates desenrolados, sobretudo em Itália, a propósito do «paradigma do indício», seus méritos ou insucessos³⁰, parecem-nos remeter para a dupla operação que funda qualquer discurso histórico:

1. constituir como representações os vestígios, sejam de que tipo forem — discursivos, iconográficos, estatísticos, etc., — que indicam as práticas constitutivas de qualquer objectivação histórica;

2. estabelecer hipoteticamente uma relação entre as séries de representações, construídas e trabalhadas enquanto tais, e as práticas que constituem o seu referente externo.

Donde, todo um conjunto de consequências. As primeiras são relativas ao tratamento dos discursos que constituem não o único, mas o mais massivo dos materiais da história. Nenhum deles pode ser manipulado sem ser submetido ao duplo questionário, crítico e genealógico, proposto por Foucault, tendo em vista verificar as suas condições de possibilidade e de produção, os seus princípios de regularidade, os seus condicionamentos e apropriações³¹. A tarefa consiste em inscrever no centro da crítica documental, que constitui a mais durável e a menos contestada das características da história, o questionário e as exigências do projecto de análise dos discursos tal como foi formulado em articulação «com o trabalho efectivo dos historiadores», sendo o seu objecto, finalmente, os condicionamentos e os modos reguladores das práticas discursivas da representação.

Por outro lado, pensar o trabalho histórico como um trabalho sobre a relação entre representações e práticas — alar-

³⁰ Cf. os debates desenrolados em torno de dois livros que se reclamam da microstoria e do paradigma do indício. Sobre o de C. Ginzburg, *Indagini su Piero, Il battesimo, il ciclo de Arezzo, la Flagellazione di Urbino*, Turim, Einaudi, 1981 (trad. fr. *Enquête sur Piero della Francesca. Le Baptême, le cycle d'Arezzo, la Flagellation d'Urbino*, Paris, Flammarion, 1983), vd. o dossier «Storia a storia dell'Arte: per uno statuto della prova indiziaria», *Quaderni Storici*, 50, 1982, pp. 692-727, com uma crítica de A. Pinelli e uma resposta de C. Ginzburg; sobre o de P. Redondi, *Galileo eretico*, Turim, Einaudi, 1983 (trad. fr. *Galilée hérétique*, Paris, Gallimard, 1985), cf. o artigo de V. Ferrone e M. Firpo, «Galileo tra Inquisitori e microstorici», *Rivista Storica Italiana*, 1985, 1, pp. 177-238 e a resposta de P. Redondi «Galileo eretico», *Rivista Storica Italiana*, 1985, 3, pp. 934-956.

³¹ M. Foucault, *L'ordre du discours*, *op. cit.*, em especial pp. 62-72.

gando o referido questionário aos outros tipos de representações manipuláveis pelo historiador — significa considerar, em princípio, que entre umas e outras só existem relações conjecturais. Querer opor as certezas da ciência filológica, que reconstitui o «verdadeiro» ou o «real» a partir de uma crítica documental correcta, às incertezas das reconstruções hipotéticas ou arbitrárias do trabalho sobre indícios é perfeitamente ilusório. A questão pertinente, com efeito, é a dos critérios que permitem considerar possível a relação instituída pela escrita histórica entre o vestígio representante e a prática representada (para parodiar o vocabulário de Port-Royal)³². Essa relação pode ser considerada aceitável, diz Carlo Ginzburg, se for plausível, coerente e explicativa. Que nenhum destes termos seja facilmente fundamentado ou definido, ninguém tem dúvidas — sobretudo relativamente à própria noção de «explicação». No entanto, eles indicam os lugares dos controlos possíveis de qualquer enunciado histórico: no campo da sua objectividade, entendida, de acordo com a fórmula de Mandelbaum, como «excluindo a possibilidade de que a sua negação possa ser igualmente verdadeira»³³; no campo da sua possibilidade, isto é, da sua compatibilidade com os enunciados produzidos em paralelo ou previamente. Escrever a história com tais categorias, admitindo uma margem de incerteza irredutível e renunciando à própria noção de prova, parecerá talvez decepcionante e um recuo relativamente ao propósito de verdade que constituiu a própria disciplina. Contudo, não existe outra via, a não ser postular — o que poucos se propõem fazer, segundo creio — quer o relativismo absoluto de uma história identificada com a ficção, quer as certezas ilusórias de uma história definida como ciência positiva.

³² A título de exemplo, vd. a discussão do livro de R. Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Nova Iorque, Basic Books, 1984 (trad. fr. *Le Grand Massacre des Chats. Attitudes et Croyances dans l'ancienne France*, Paris, Editions Robert Laffont, 1985) in R. Chartier «Text, Symbols and Frenchness» *Journal of Modern History* 57, 4, 1985, pp. 682-695 e P. Benedict e G. Levi, «Robert Darnton e il massacro dei gatti», *Quaderni Storici*, 58, 1985, pp. 257-277.

³³ M. Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1977, p. 150, citada por P. Ricoeur, in *op. cit.*, tomo I, p. 248.

7. *História e filosofia*. Para um historiador, pensar a relação entre as duas disciplinas é antes de mais colocar uma questão inteiramente prática e útil: em quê e como a reflexão filosófica permite elaborar melhor os problemas para os quais aponta nos nossos dias todo o trabalho histórico concreto e empírico? A interrogação epistemológica sobre a história sofreu sem dúvida pelo facto de durante muito tempo não passar de um discurso histórico geralmente normativo, enunciando aquilo que a história devia ou não ser, ou explicativo, indicando o modo como ela procedia perante o documento (ou, pelo menos, como ela julgava proceder). Daí o abandono de questões que, contudo, são essenciais para a constituição da própria disciplina: as da delimitação dos seus objectos, das suas formas narrativas, dos seus critérios de validação. Conceptualizar tais problemas supõe um convívio necessário e proveitoso com a filosofia tanto mais que esta obriga a incrementar os debates metodológicos relativos à legalidade ou à pertinência das técnicas históricas, num questionário epistemológico sobre a relação existente entre o discurso produzido por essas operações e o referente que ele pretende reconstituir. A tarefa supõe sem dúvida o abandono de certas posturas naturais em cada tradição disciplinar: a contenção do empírico, identificado com o histórico, por um lado, e, por outro, a ostentação de um real bem «real», considerado palpável como um documento, legível como um arquivo aberto.

Abalar estas certezas, por vezes fortemente reivindicadas, mas a maior parte das vezes aceites espontaneamente, requer, para começar, que seja constituída a história comparada da sua instituição — ou seja, a do estabelecimento das identidades disciplinares — e, seguidamente, que sejam construídas historicamente as questões de filosofia — começando pela da sua própria história — e elaboradas filosoficamente as dificuldades da prática histórica.

CAPÍTULO III

Formação social e «habitus»: uma leitura de Norbert Elias

1. Pode parecer paradoxal propor uma leitura histórica de *Die höfische Gesellschaft* [A Sociedade de Corte] de Norbert Elias, uma vez que este livro se inicia com uma crítica radical à abordagem histórica. Na sua introdução Elias opõe, passo a passo, a sociologia tal como ele a concebe e pratica, produtora de um saber seguro, rigoroso, cumulável, à história, perdida nos becos sem saída do relativismo. Para ele, a abordagem histórica dos fenómenos encerra três fraquezas fundamentais: atribui geralmente um carácter único aos acontecimentos que estuda; postula que a liberdade do indivíduo é fundadora de todas as suas decisões e acções; relaciona as evoluções maiores de uma época com as livres intenções e os actos voluntários daqueles que possuem poder e domínio. A história assim praticada, reproduz, numa perspectiva que pretende ser de conhecimento, a ideologia das sociedades em estudo onde era considerada central a vontade do príncipe à qual tudo devia obedecer e todos deviam submeter-se. Mesmo apoiada na exploração documental e nas técnicas exigentes da erudição, tal forma de proceder apenas pode produzir um saber arbitrário, constituído por uma sucessão de juízos contraditórios que são, todos eles, o reflexo dos interesses e preconceitos dos historiadores que os pronunciam.

É contra tal abordagem que Elias define o seu próprio projecto, qualificado como sociológico. A sua divergência relativamente à história nada tem a ver com a situação cronológica dos fenómenos considerados: a sociologia não consiste, ou não consiste apenas, no estudo das sociedades contemporâneas, antes devendo dar conta das evoluções de longa, e mesmo muito longa duração, que permitem compreender, por filiação ou por diferença, as realidades do presente. O seu objecto é inteiramente histórico, no sentido em que se situa (ou pode ser

situado) no passado, mas a sua perspectiva em nada é histórica, uma vez que não se prende com indivíduos, supostos como livres e únicos, mas com as posições que existem independentemente deles e com as dependências que regulam o exercício da sua liberdade. Estudar não um rei em particular, mas a função de rei, não a acção de um príncipe, mas a rede de condicionamentos em que se inscreve: tal é o próprio princípio da análise sociológica segundo Elias, e a especificidade fundamental que a distingue da abordagem histórica.

Os traços que Norbert Elias atribui à história, considerada como perspectiva única, sempre idêntica a si mesma, não são aqueles através dos quais os historiadores destes últimos vinte ou trinta anos gostariam de ver caracterizar a sua prática. Com os *Annales*, e não só, a história afastou-se, efectivamente, dos credos clássicos recordados e criticados por Elias. O estudo das séries, sejam demográficas ou económicas, fez desviar a atenção do acontecimento único para o facto repetido, do excepcional da acção política ou militar para os ritmos cíclicos dos movimentos conjunturais. A análise das sociedades, por seu turno, propôs uma história das estruturas que já não é a dos indivíduos e onde contam, antes de mais, as posições dos grupos relativamente uns aos outros, os mecanismos que asseguram a mobilidade (ou a reprodução) social, os funcionamentos não apreendidos pelos sujeitos sociais e sobre os quais a sua acção voluntária não tem qualquer influência. A evolução da problemática histórica mais recente produziu-se em termos que vão ao encontro de Elias, estudando com rigor as determinações que pesam sobre os destinos pessoais, os fenómenos que nenhuma vontade — nem mesmo a do príncipe — seria capaz de transformar. Os reis foram assim destronados das preocupações históricas, e com eles a ilusão do carácter todo-poderoso das intenções individuais.

Significará isso que o propósito da introdução de Norbert Elias perdeu toda a pertinência e que, em nossos dias, a sociologia que ele pratica e a história tal como ela é não são mais do que uma mesma coisa? Isso seria sem dúvida ir demasiado longe, e ignorar a lição sempre actual de uma obra cujo vigor inovador o tempo não apaga. Tome-se como exemplo o próprio

assunto do livro: pode ser entendido como o estudo da corte dos reis de França entre Francisco I e Luís XIV. Um assunto histórico bem clássico, e mesmo algo arcaico em comparação com os interesses recentes dos historiadores, preocupados com as maiorias, as sociedades provinciais, as existências populares. Mas por detrás dessa aparência, o projecto de Norbert Elias é completamente diferente. Não se trata, para ele, de apreender a corte somente ou prioritariamente, como o lugar de ostentação de uma vida colectiva, ritualizada pela etiqueta, inscrita no fausto monárquico. O objecto do livro é a sociedade de corte — na dupla acepção do termo. Por um lado, há que considerar a corte como uma sociedade, isto é, como uma formação social onde se definem de maneira específica as relações existentes entre os sujeitos sociais e onde as dependências recíprocas que ligam os indivíduos uns aos outros engendram códigos e comportamentos originais. Por outro lado, há que considerar a sociedade de corte no sentido de sociedade dotada de uma corte (*real ou principesca*) e organizada inteiramente a partir dela. Constitui, portanto, uma forma particular de sociedade, a tratar do mesmo modo que outras grandes formas, como a sociedade feudal ou a sociedade industrial. A corte desempenha aí um papel central, uma vez que organiza o conjunto das relações sociais, tal como os laços de vassalagem na sociedade feudal ou a produção manufactureira nas sociedades industriais. O propósito de Elias é, pois, o de compreender a sociedade de Antigo Regime a partir da formação social que pode qualificá-la: a corte.

Não a corte, portanto, mas a sociedade de corte. E é preciso acrescentar, não uma sociedade de corte particular — ainda que a análise se desenvolva a partir do exemplo francês, que, sob Luís XIV, propõe a forma mais acabada de corte de Antigo Regime. Para Elias, o estudo de caso permite atingir o essencial, ou seja, evidenciar as condições que tornam possível a emergência e perpetuam a existência de tal forma social. Daí a dupla estratégia de investigação aplicada no livro. Por um lado, trata-se de considerar uma situação histórica específica e, consequentemente, de pôr à prova dados empíricos, factuais, um corpo de hipóteses e de conceitos. «As teorias sociológicas que não são verificáveis por um trabalho de sociologia empírica não

servem para nada», escreve Elias, estabelecendo assim o seu distanciamento relativamente a uma sociologia mais tentada pela construção de taxinomias de validade universal do que pela «análise intensiva» de casos históricos determinados. À tipologia weberiana das formas de dominação, para que remeteriam todas as situações concretas possíveis, Elias opõe uma outra abordagem, que estabelece as leis de funcionamento das formas sociais a partir do exame minucioso de uma das suas actualizações históricas.

Mas para tanto, deve atender-se a uma segunda exigência; a da análise comparativa. Esta tem de ser entendida a três escalas. A primeira permite detectar funcionamentos diferentes da mesma forma social no interior de sociedades comparáveis e contemporâneas. É assim que, por diversas vezes, Elias confronta a sociedade de corte da França de Antigo Regime com a situação inglesa, em que a corte régia não é o único centro da autoridade social (p. 49. pp. 87-88)*, ou com a situação prussiana, onde o emprego dos nobres como funcionários do Estado impediu o desabrochar da cultura de corte alimentada em França por uma nobreza sem actividade profissional (pp. 207-208). Mas as cortes de príncipes não são próprias da sociedade ocidental entre os séculos XVI e XVIII, e Elias traça outras comparações a maior distância — como a que aproxima o papel desempenhado pelas cortes das sociedades asiáticas do papel das cortes europeias. Aqui, o importante é mostrar os efeitos idênticos da mesma forma social no seio de sociedades muito afastadas no tempo e no espaço. A «curialização» dos guerreiros, isto é, a transformação de uma aristocracia militar em nobreza de corte, é um desses fenómenos gerados em toda a parte pela existência das cortes de príncipes, e que em toda a parte parece estar na origem do «processo de civilização», entendido como a pacificação das condutas e o controlo dos afectos (*La Dynamique de l'Occident*, pp. 225-227)**. Por fim, comparar, para Elias, é também pôr em contraste as formas e os funcionamentos sociais. O contrato-

* Quando não precedidas de um título, as referências entre parênteses reportam-se todas à edição francesa de *Die höfische Gesellschaft* de que o presente texto constitui o prefácio. (Vd. notas 1, 2 e 6 do presente capítulo, para uma referência completa a esta obra).

** Vd. nota 5.

da sociedade de corte é, assim, dado pela sociedade burguesa dos séculos XIX e XX, que difere daquela pela ética económica (pp. 47-48), pela actividade profissional dos seus membros, pela constituição de uma esfera do privado separada da existência social (pp. 112-113). As divisões tidas actualmente como evidentes (por exemplo, entre vida pública e vida privada), as condutas consideradas como sendo apenas racionais (por exemplo, o ajustamento das despesas familiares aos rendimentos disponíveis), podem ser assim despojadas da sua suposta universalidade e reconduzidas ao estatuto de formas temporariamente circunscritas, segregadas por um novo equilíbrio social que não era o das sociedades de corte.

2. É para justificar o que pode ser o estudo sociológico de um fenómeno vulgarmente considerado como histórico que Norbert Elias redigiu o prefácio do seu livro, a pedido dos directores da colecção em que foi publicado em 1969¹. Mas esta data não deverá induzir em erro: *A Sociedade de Corte* é um livro que foi determinado, pensando e, no essencial, concluído muito antes, quando Elias era assistente de Karl Mannheim na Universidade de Frankfurt — posição que ocupa a partir de 1930. A obra constitui a sua tese de aptidão, uma tese nunca defendida devido à tomada do poder pelos nacionais-socialistas e à sua partida para o exílio, inicialmente para Paris, depois para Londres². Somente trinta e oito anos após a sua redacção é que o livro foi publicado, acrescido do prefácio.

Ainda que frequentemente esquecida pelos historiadores, a data do livro — isto é, inícios dos anos 30 — tem uma grande

¹ Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*, Neuwied e Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, Soziologische Texte, Band 54, 1969, reedição em 1975, com a chancela de Hermann Luchterhand, Darmstadt e Neuwied, e em 1983 na Suhrkamp Verlag, stw 423. (Referência às traduções desta obra na nota 6 do presente capítulo).

² Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Adels, des Königtums und des Hofes, vor allem in Frankreich des XVII ten Jahrhunderts*, Habilitationsschrift em sociologia, Universidade de Frankfurt, 1933, dactilografado.

importância para a sua compreensão. Ela explica, antes de mais, a sua base referencial, perceptível através dos autores discutidos e das obras utilizadas e citadas. Em *A Sociedade de Corte*, as referências pertencem a três registos diferentes. Há, em primeiro lugar, os textos franceses dos séculos XVI, XVII e XVIII, que constituem o material documental analisado. Em primeiro plano encontramos Saint-Simon, citado umas vinte vezes, ora em francês, ora em versão alemã, a *Encyclopédie*, cujos artigos e quadros dedicados à hierarquia das residências fornecem, juntamente com as obras de Jombert e Blondel, a matéria do capítulo «Estruturas e significado do habitat» (em alemão, «Wohnstrukturen als Anzeiger gesellschaftlicher Strukturen»), La Bruyère, Marmontel pelo artigo «Grands» da *Encyclopédie*, Gracián na tradução francesa de Amelot de la Houssaie, Brantôme, o *Astrée* e os poetas renacentistas estudados no capítulo «Curialização e romantismo aristocrático».

Segundo conjunto de referências: os clássicos da historiografia francesa do século XIX e do primeiro terço do século XX. A informação sobre a qual trabalha Elias é daí retirada, das grandes sínteses da história nacional, dos instrumentos de trabalho, dos estudos de história social. As *Origines de l'Ancien Régime* de Taine e os volumes de Lavissee, redigidos por Lemonnier, Mariéjol e pelo próprio Lavissee, e relativos ao reinado de Luís XIV, pertencem à primeira categoria; o *Dictionnaire des institutions*, de Marion, publicado em 1923; a segunda; o livro de Avenel *Histoire de la fortune française* (1929), o de Sée traduzido para o alemão em 1930 com o título *Französische Wirtschaftsgeschichte*, os de Normand sobre a burguesia no século XVIII e de Vaissière sobre os fidalgos da província, à terceira. Algumas obras históricas alemãs completam esta bibliografia, sendo a mais citada, de longe, a *Französische Geschichte* de Ranke. Destas obras históricas, todas anteriores a 1930³, Elias apenas

³ Única excepção: a menção feita ao livro de D. Ogg *Louis XIV*, Londres, 1967. Apenas se encontram duas outras referências, em todo o livro, a textos posteriores a 1930, nomeadamente uma conferência de A. W. Southern, 1961, citada no prefácio, e o livro de W. Lepenies *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt-am-Main, 1969.

retira fragmentos de análise, sempre muito parciais, utilizando-os sobretudo como cómodas recolhas de textos antigos que permitiam completar os compulsados em primeira mão.

Para organizar os dados históricos coligidos ao longo das suas leituras, Elias constrói um modelo de interpretação sociológica que pretende demarcar daqueles que dominavam a sociologia alemã nos inícios dos anos 30. As referências permitem aqui identificar quais os interlocutores privilegiados. O que surge com maior frequência é evidentemente Max Weber: o seu livro *Wirtschaft und Gesellschaft*, publicado em Tübingen em 1922, é citado por quatro vezes, e Elias discute ou glosa várias das suas teses centrais, seja a teoria dos tipos ideais, a oposição entre os modos de racionalidade ou a tipologia das formas de dominação, que distingue e opõe dominação patrimonial e dominação carismática (p. 121). Elias pensa também com e contra Werner Sombart — cuja intuição quanto à importância política e cultural das cortes de príncipes retoma (p. 174) — e Thornstein Veblen, cuja obra de 1899 *Theory of the Leisure Class* parece, a seu ver, passar ao lado do respectivo objecto, ao avaliar a ética económica da aristocracia à luz dos critérios da sociedade burguesa (pp. 48-49). Weber, Sombart, Veblen: são essas as referências sociológicas de Elias em 1933, pelo menos as que para ele parecem contar e é necessário discutir. Acresce, de passagem, uma alusão a Marx, de quem Elias critica a maneira, segundo ele inteiramente hegeliana, de identificar as descontinuidades históricas em termos de transição do quantitativo para o qualitativo (pp. 261-263).

Pela sua redacção, pelas suas referências, pela sua informação, *A Sociedade de Corte* é, pois, um livro antigo, que revestiu uma forma quase definitiva em 1933. O facto tem a sua importância para compreender em que universo intelectual foi concebido, o de uma sociologia dominada pela figura de Weber e de uma história que é ainda a do século XIX. O facto tem, também, a sua importância para o situar na própria obra de Norbert Elias. Muito embora só publicado em 1969, *A Sociedade de Corte* é, com efeito, um livro anterior à obra máxima de Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, publicada em 1939 em

Basileia⁴. É, pois, necessário considerar *A Sociedade de Corte* como uma primeira formulação dos conceitos e das teses que desenvolverão, em grande escala, os dois tomos de 1939. Mas em contrapartida, compreender plenamente o livro supõe o conhecimento da problemática global que lhe confere um sentido e que inscreve a corte como figura central da constituição do Estado absolutista e, ao mesmo tempo, do processo de civilização que transforma radicalmente a economia psíquica dos homens do Ocidente entre os séculos XII e XVIII. Ler Elias como ele deve ser lido, isto é, articulando uma com a outra as suas duas obras mestras e relacionando-as com o momento da sua concepção e escrita — a Alemanha de Weimar com *Die höfische Gesellschaft*, o exílio com *Über den Prozess der Zivilisation* — supõe pôr ordem nas suas traduções, tardias e muito publicitadas. As duas obras publicadas separadamente em francês com os títulos *La Civilisation des mœurs* (1973) e *La Dynamique de l'Occident* (1975) são na realidade as duas partes indissociáveis do mesmo livro, *Über den Prozess der Zivilisation*⁵. *Die höfische Gesellschaft*, traduzido para francês em 1974 e reeditado com o seu prefácio, é, como já vimos, simultaneamente anterior, pela sua redacção, e posterior, pela sua publicação, aos dois tomos de *Über den Prozess der Zivilisation*⁶. Inscrito intelectualmente no seu tempo, pelas suas referências, o livro é-o também de uma outra forma. Com efeito, é di-

⁴ *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, Basileia, Haus zum Falken, 1939. O livro foi reeditado em 1969, com um importante prefácio, pela Verlag Francke AG, em Berna, e em 1978/1979 pela Suhrkamp Verlag, stw 158-159, em Frankfurt.

⁵ Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, traduzido do alemão por Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973, e *La Dynamique de l'Occident*, traduzido do alemão por Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1975. Mais recente, a tradução inglesa foi revista pelo próprio Norbert Elias, cf. Norbert Elias, *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, vol. I, *The History of Manners*, e vol. II, *State Formation and Civilization*, traduzido por Edmund Jephcott com notas e revisão do autor, Oxford, Basil Blackwell, 1978 e 1982.

⁶ Norbert Elias, *La Société de Cour*, trad. do alemão por Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1974, reedição acrescida do prefácio, Paris, Flammarion («Champs»), 1985; em inglês, *The Court Society*, trad. por Edmund Jephcott, Oxford, Basil Blackwell, 1983; [em português, *A Sociedade de Corte*, trad. Ana M. Alves, Lisboa, Estampa, 1986 — segue a primeira edição francesa].

fícil ler as páginas em que Elias opõe a dominação do rei absoluto à do chefe carismático (pp. 121-128) sem se pensar que elas foram escritas no próprio momento em que um desses chefes se aproximava e depois se assenhoreava do poder. A caracterização do «grupo central carismático» como lugar de uma possível promoção social, a sua definição como grupo necessariamente unificado em torno de um objectivo comum (a tomada do poder), a insistência na importância da autoridade e da iniciativa individual do chefe que não dispõe de qualquer aparelho de dominação fora do seu próprio grupo: vários traços que podem descrever o nacional-socialismo na sua fase de ascensão. Do mesmo modo que a corte de Luís XIV é um lugar privilegiado onde podem ser reconhecidas as propriedades gerais das sociedades de corte, parece-nos que Elias identificou implicitamente no partido hitleriano as que caracterizam a dominação de qualquer chefe carismático «quando o observamos durante o período de ascensão» — a que correspondia, no pior sentido, a situação da Alemanha dos inícios dos anos 30. Num apêndice redigido após a leitura de um artigo que o historiador Hans Mommsen publicou em *Der Spiegel* em Março de 1967, Elias retoma, desta vez explicitamente, o tema da ditadura nacional-socialista. Sob o título «A propósito da ideia segundo a qual pode existir um Estado isento de conflitos estruturais», Elias afirma que as concorrências e tensões existentes no Estado hitleriano constituem um mecanismo necessário à perpetuação do poder ditatorial — e não, como muitas vezes pensam os historiadores, um sinal da sua incoerência ou o indício da sua queda. Ao instalar-se no poder, o chefe carismático deve manter uma unidade ideológica ideal, cimentada na fase de ascensão e transferida do grupo dos seus fiéis para toda a Nação, e, simultaneamente, fazer uso das rivalidades efectivas que atravessam o círculo dirigente que governa o Estado. Trata-se, portanto, de distinguir claramente a ideologia unificadora da ditadura e a sua realidade social, que perpetua necessariamente os conflitos entre aqueles que a exercem.

3. Situar a obra de Elias no seu tempo não significa, muito pelo contrário, retirar-lhe a força inovadora, ainda intacta actual-

mente. Essa força tem a ver, antes de mais, com os conceitos fundamentais aplicados a nível da análise e cuja lista Elias indica, de passagem (p. 234). Trata-se das noções, «que ainda hoje nos parecem estranhas», de formação [*Figuration*], interdependência [*Interdependenz*], equilíbrio das tensões [*Spannungsgleichgewicht*] ou, noutros locais, *Spannungsbalance*], evolução social [*Gesellschaftsentwicklung*] ou evolução das formações [*Figuration-sentwicklung*]. É o manuseamento destes diferentes utensílios intelectuais que permite pensar o próprio objecto da sociologia: «A questão de saber de que maneira e por que razões os homens se ligam entre si e formam em conjunto grupos dinâmicos específicos é um dos problemas mais importantes, para não dizer o mais importante de toda a sociologia» (p. 232). E é através de uma formulação idêntica que Elias, num livro publicado em 1970, *Was ist Soziologie?* (contemporâneo, portanto, da edição de *Die höfische Gesellschaft* e da redacção do importante prefácio escrito para a reedição de *Über den Prozess der Zivilisation*) define «o objecto de estudo da sociologia»: isto é, «as redes de inter-relações, as interdependências, as configurações, os processos formados pelos homens interdependentes»⁷.

O principal conceito é, aqui, o de *Figuration*, traduzido quer por *formação*, quer por *configuração*. Em *Was ist Soziologie?*, Elias explicita o seu significado: uma *Figuration* é uma formação social cujo tamanho pode ser muito variável (os jogadores de um jogo de cartas, a tertúlia de um café, uma turma de alunos de uma escola, uma aldeia, uma cidade, uma nação), em que os indivíduos estão ligados uns aos outros por um modo específico de dependências recíprocas e cuja reprodução supõe um equilíbrio móvel de tensões*. É notório que as noções de *formação*, de *interdependência* e de *equilíbrio das tensões* se encontram estritamente ligadas umas às outras, permitindo deslocar várias das oposições clássicas, herdadas da tradição filosófica ou sociológica,

⁷ Norbert Elias, *Was ist Soziologie?*, Munique, Juventa Verlag, Grundfragen der Soziologie, Band I, 1970; tradução francesa: *Qu'est-ce que la sociologie?*, traduzido do alemão por Yasmin Hoffman, Pandora, 1981; [tradução portuguesa, *Introdução à Sociologia*, tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Lisboa, Edições 70, 1980].

* *Introdução à Sociologia*, cit., pp. 140-145.

e em primeiro lugar a estabelecida entre liberdade e determinismo. Recusando o terreno da metafísica — que deixa apenas a opção entre a afirmação da liberdade absoluta do Homem e a sua total determinação, segundo o modelo de uma causalidade física indevidamente transferida para o plano histórico — Elias prefere pensar a «liberdade» de cada indivíduo como estando inscrita na cadeia de interdependências que o liga aos outros homens, limitando o que lhe é possível decidir ou fazer. Contra as categorias idealistas do indivíduo em si [*Individuum an sich*] ou da pessoa absoluta [*reine Person*], contra uma representação atomista das sociedades, que apenas as considera como a agregação de sujeitos isolados e a soma de comportamentos pessoais, Elias atribui um papel central às redes de dependências recíprocas que fazem com que cada acção individual dependa de toda uma série de outras, que modificam, por seu turno, a própria figura do jogo social. A imagem que pode representar este processo permanente de relações em cadeia é a do tabuleiro de xadrez: «Como no xadrez, toda a acção efectuada com uma relativa independência representa um golpe no tabuleiro social, que desencadeia infalivelmente um contragolpe de um outro indivíduo (no tabuleiro social, trata-se na realidade de muitos contragolpes executados por muitos indivíduos)» (pp. 152-153).

Para Elias, é a modalidade variável de cada uma das cadeias de interdependências, que podem ser mais ou menos longas, mais ou menos complexas, mais ou menos condicionadoras, que define a especificidade de cada formação ou configuração social, situa-se esta na escala macroscópica das evoluções históricas (como a sociedade de corte ou a sociedade feudal) ou na escala, mais diminuta, das formações, de dimensões diversas, detectáveis numa mesma sociedade. Daí a possibilidade de ultrapassar a oposição entre o homem considerado como indivíduo livre e sujeito singular, e o homem considerado como ser em sociedade, integrado em solidariedades e em comunidades múltiplas. Daí, igualmente, um modo de pensar as relações inter-subjectivas, não com categorias psicológicas que as supõem como invariáveis e consubstanciais à natureza humana, mas nas suas modalidades historicamente variáveis, directa-

mente dependentes das exigências próprias de cada formação social. Daí, finalmente, a abolição da distinção que vulgarmente designa como «concretas» ou «reais» apenas os indivíduos de carne e osso e trata como abstrações as formas sociais que os ligam uns aos outros. Para Elias tal divisão não é aceitável, e para fazer compreender este facto, toma como exemplo um jogo de cartas: o jogo não tem aí existência própria fora dos jogadores que o jogam, mas, em contrapartida, o comportamento individual de cada um dos jogadores é regulado pelas interdependências que implica essa formação ou configuração específica que é o jogo de cartas. Donde a conclusão: «Nem o "jogo" nem os "jogadores" são abstrações. O mesmo se diga da configuração que formam os quatro jogadores à volta da mesa. Se o termo "concreto" tem sentido, pode dizer-se que a configuração formada por esses jogadores é tão concreta como os próprios jogadores. Por configuração é necessário entender a figura global em constante mutação que formam os jogadores; ela inclui não apenas o seu intelecto, mas toda a sua pessoa, as acções e as relações recíprocas»*. Contra uma concepção empobrecedora do «real» muitas vezes encontrada no meio dos historiadores, e que só tem em conta o concreto de existências individuais bem identificáveis, Elias propõe uma outra maneira de pensar, que considera de igual modo reais as relações, evidentemente invisíveis, que associam essas existências individuais, determinando assim a natureza da formação social em que elas se inscrevem.

Em cada formação, as interdependências existentes entre os sujeitos ou os grupos distribuem-se em séries de antagonismos, instáveis, móveis, equilibrados, que são a própria condição da sua possível reprodução. Segundo Elias, há aí uma propriedade universal, estrutural, de todas as formações sociais — mesmo se, claro está, o equilíbrio das tensões, apresenta um desenho muito específico em cada uma delas: «No seio das configurações em mutação ou, por outras palavras, no centro do processo de configuração, estabelece-se um equilíbrio flutuante das tensões, um movimento pendular de equilíbrio das forças, que

* *Introdução à Sociologia*, cit., p. 142 (diferenças de tradução).

se inclina ora para um lado, ora para o outro. Esse equilíbrio de forças flutuantes contra-se entre as características estruturais de toda a configuração»*. É por isso que se torna necessário identificar os seus termos, tanto na sociedade de corte francesa do século XVII como no Estado ditatorial do nacional-socialismo. Quando o equilíbrio das tensões que permitia a perpetuação de uma formação social se encontra quebrado — quer porque um dos adversários/parceiros se tornou demasiado poderoso, quer porque um novo grupo recusa a sua exclusão de uma partilha estabelecida sem ele —, é a própria formação que é posta em perigo e, no fim, é substituída por uma outra, que assenta num novo equilíbrio das forças e numa figura inédita das interdependências. Para além da sociedade de corte, foi uma ruptura do primeiro tipo que remodelou toda a organização social a partir da preeminência conquistada pelos reis, tornados soberanos absolutos à custa dos seus concorrentes feudais. Em seu abono, pelo menos em França, refira-se que foi a pressão de camadas excluídas das posições de dominação por um equilíbrio de tensões imobilizado numa forma antiga que produziu a Revolução, instauradora de uma nova configuração — a da sociedade burguesa.

A tarefa do sociólogo é, pois, antes de mais, identificar e compreender as diferentes formações sociais que se sucederam ao longo dos séculos: é esse trabalho que Elias designa pelo termo *Figurations Analyse*. O seu quadro referencial é dado pela distinção operada entre três modos e ritmos da evolução das sociedades humanas: a evolução biológica [*biologische Evolution*], a evolução social [*gesellschaftliche Evolution*] e a evolução vivida à escala da história individual [*Geschichte*, para Elias]. A cronologia própria da análise sociológica é a da evolução social, caracterizada pelo encadeamento de formações sucessivas que são temporárias, comparadas com a estabilidade da organização biológica da espécie humana, mas que parecem imutáveis quando em confronto com as existências individuais. Esta distinção de três «correntes de evolução» não tem por função constituir nas suas diferenciações um conceito operatório da

* *Introdução à Sociologia*, cit., p. 143 (diferenças de tradução).

temporalidade histórica. Pretende sobretudo realçar duas propriedades fundamentais, estruturais, das formações sociais: em primeiro lugar, que as posições e relações que as especificam existem independentemente dos indivíduos que sucessivamente ocupam as primeiras e se encontram inseridos nas segundas; seguidamente, que, ao contrário das sociedades animais, as sociedades humanas se transformam sem que para tal se verifique uma necessária modificação da constituição biológica dos indivíduos, o que coloca o problema das próprias razões pelas quais uma configuração social aparece ou cede o lugar a uma outra. O propósito de Elias não é, portanto, articular numa análise sincrónica, à maneira de um historiador, os três tempos que ele indentifica, mas situar a duração e os ritmos próprios da evolução das formações sociais, uma duração e um ritmo que não são perceptíveis pelos sujeitos de uma dada formação. A sua sociedade parece-lhes, com efeito, um sistema tanto mais imóvel e imutável quanto a sua escala existencial da mudança é impotente para medir — excepto talvez em épocas de crise — as modificações do equilíbrio social.

Ora são justamente estas modificações as únicas que podem explicar a reprodução ou o desaparecimento das formações — e não a acção voluntária dos indivíduos, ainda que fossem dotados de um poder absoluto. Pensar correctamente os mecanismos que explicam a evolução das configurações sociais implica, pois, uma exigência conceptual que deve traduzir-se no léxico. É por esse motivo que Elias recusa toda uma série de noções que lhe parecem obliterar o essencial, a saber, o realçar das interdependências conflituais e das tensões em equilíbrio que caracterizam de maneira própria cada formação social. O antigo vocabulário da história intelectual, por exemplo a noção de «espírito do tempo» [*Zeitgeist*] utilizada por Burckhardt, o léxico mais recente da história social que emprega termos como «condições sociais», o de uma sociologia do comportamento que utiliza «acção» ou «interacção», parecem-lhe igualmente condenáveis. Seja por supor uma dissociação entre os indivíduos e a sociedade, como se esta fosse um «meio» ou um «ambiente» que existisse por si só, e não constituído pela rede das posições ocupadas por aqueles. Seja ainda por relacionarem

implicitamente as evoluções sociais com a acção voluntária de um ou de vários indivíduos, ao passo que essas evoluções são o resultado do equilíbrio instaurado, perpetuado ou quebrado, entre os diferentes grupos de uma sociedade, e isso devido à própria existência das interdependências necessárias que os ligam. Ao modelar um certo número de conceitos novos, que devem ser entendidos num sentido rigoroso, Elias propõe de facto uma maneira inédita de apreender as formações sociais — qualquer que seja a sua escala — e as evoluções históricas, criadoras ou destruidoras dessas configurações sucessivas.

4. A configuração formada pela sociedade de corte encontra-se indissoluvelmente ligada à construção do Estado absolutista, caracterizado por um duplo monopólio do soberano: o monopólio fiscal, que centraliza o imposto e dá ao príncipe a possibilidade de retribuir em numerário (e já não em terras) aos seus fiéis e servidores, e o monopólio da violência legítima, que atribui unicamente ao rei a força militar, tornando-o portanto senhor e garante da pacificação de todo o espaço social. Esta monopolização fiscal e militar, que despoja a aristocracia dos fundamentos antigos do seu poderio e a obriga a viver na proximidade do soberano dispensador de rendas, pensões e gratificações, resulta de dois processos estudados em pormenor por Elias no segundo volume de *Über den Prozess der Zivilisation*.

Antes de mais, a afirmação do poder do rei absoluto marca o termo de uma competição plurissecular que opunha, num dado espaço, várias unidades de dominação. A hegemonia da mais poderosa de entre estas implica, com efeito, a eliminação progressiva de todos os seus potenciais concorrentes, reduzidos ao estado de dependentes. Elias formula a lei que rege esse primeiro mecanismo da monopolização [*Mechanismus der Monopolbildung*] a partir da observação das evoluções económicas do século XX: «Quando, numa unidade social de certa extensão, um grande número de unidades sociais mais pequenas, que através da sua interdependência formam a grande unidade, dispõem de um força social mais ou menos igual e podem por isso livremente — sem serem incomodadas pelos monopólios já existentes — rivalizar na conquista das oportunidades de do-

mínio social, e em primeiro lugar dos meios de subsistência e de produção, existe forte probabilidade de umas saírem vencedoras, e as outras vencidas desse combate [*Konkurrenzkampf*] e de as oportunidades acabarem por cair nas mãos de um pequeno número [de unidades sociais], enquanto as outras são eliminadas ou soçobram à vitória de algumas» (*La Dynamique de l'Occident*, p. 31).

Esta lei é aplicada por Elias às unidades políticas em luta pela hegemonia num cenário em que as condições territoriais forneceram ao processo de monopolização a sua forma mais «pura»: a França dos séculos XI a XVI. A livre competição reduziu aí progressivamente o número de pretendentes: no início do século XIV, não são mais do que cinco — o rei de França, o rei de Inglaterra, os duques da Borgonha e da Bretanha e o conde da Flandres. Com a consolidação do poderio dos capetíngios e, depois, dos Valois, esta primeira competição é duplicada por uma outra, no próprio seio da casa reinante, e que opõe o rei aos seus parentes, fortalecidos pelo desmembramento do domínio real em terras doadas. Após a eliminação do seu rival inglês e a redução dos seus concorrentes familiares, o rei de França estabelece por fim a sua dominação territorial e política, o que se verifica desde os começos do século XVI.

A medida que vai submetendo os seus concorrentes, externos ou internos, a unidade de dominação tornada hegemónica transforma-se a partir do interior: o senhor central [*Zentralherr*], qualquer que seja o seu título (rei, príncipe, autocrata, etc.), apodera-se pessoalmente do monopólio da dominação. Tal confiscação não depende apenas da sua vontade política, mas sobretudo do equilíbrio instituído entre os grupos sociais mais poderosos no Estado: «Numa sociedade com alto nível de diferenciação, aproxima-se a hora de um poder central forte quando a ambivalência dos interesses dos grupos funcionais mais importantes é tão acentuada, quando os centros de gravidade se repartem de modo tão igual entre si, que não pode haver, seja de que lado for, nem compromissos, nem combates, nem vitória decisiva» (*La Dynamique de l'Occident*, p. 115). É assim que em França, entre a aristocracia e a toga, entre a

nobreza de espada e os titulares de ofícios, o equilíbrio das tensões é tal que constitui a condição mais favorável à construção do poder absoluto. Suficientemente interdependentes e solidários para não porem em perigo a formação social que assegura a sua dominação, os dois grupos dominantes são ao mesmo tempo suficientemente rivais para que a sua aliança contra o soberano seja impossível. Mais fraco do que o conjunto da sociedade se esta se coligasse, o rei é, portanto, sempre mais forte do que cada um dos grupos considerados isoladamente. Daí a sua vitória: «Um equilíbrio tão marcado por tensões — que dava às duas ordens direitos mais ou menos iguais e não permitia que nenhum dos grupos antagónicos se elevasse acima do outro —, oferecia a um rei legítimo, que se mantinha aparentemente a igual distância de uns e de outros, a oportunidade para agir como pacificador, para assegurar a calma e a paz tão desejadas às partes em causa» (pp. 181-182).

O antagonismo existente entre os grupos sociais dominantes é, em primeiro lugar, o resultado da diferenciação das funções sociais que reforçou o poder de uma burguesia de ofícios e de administração ao lado do poder, tradicional, da aristocracia fundiária e militar. Mas essa rivalidade, condição própria do poder absoluto, pode e deve ser perpetuada pelo soberano, que ao jogar sucessivamente um grupo contra o outro, reproduz «o equilíbrio de tensões» necessário à forma pessoal do monopólio de dominação. Onde, num primeiro tempo, a consolidação paralela do Estado monárquico e da burguesia de toga, para a qual são reservados os cargos de justiça e de finanças a fim de atender às pretensões nobiliárias. Onde, em seguida, a vontade real de proteger e de controlar simultaneamente a aristocracia, contrapeso indispensável do poderio dos ofícios. Para o efeito, a corte torna-se a instituição essencial: por um lado, garante a vigilância pela proximidade, e assegura o controlo do rei sobre os seus mais perigosos concorrentes potenciais; por outro lado, permite, pelo jogo dos favores monárquicos, a consolidação das fortunas da nobreza, postas em perigo não apenas pela depreciação monetária mas também por uma ética económica que regula as despesas, não relativamente aos rendimentos, mas às exigências da condição — o que Elias designa

por «status-consumptions ethos». A corte é, assim, uma peça fundamental na estratégia monárquica de reprodução das tensões: «O equilíbrio entre os vários grupos sociais com uma força social mais ou menos equivalente e a atitude ambivalente de cada um desses grupos face ao senhor central, atitude que decorre desse equilíbrio, tudo isso não é certamente criação de um determinado rei. Mas quando o jogo das interdependências e das tensões sociais dá lugar a uma situação deste tipo, é de vital interesse para o senhor central mantê-la na sua instabilidade» (*La Dynamique de l'Occident*, p. 148). Ao preservar a aristocracia como grupo social distinto, ao mesmo tempo que a submete ao príncipe, a corte constitui o principal mecanismo que permite aos reis franceses perpetuarem o seu poder pessoal. O monopólio fiscal, o monopólio militar e a etiqueta de corte são, portanto, os três instrumentos de dominação que, conjuntamente, definem essa forma social original que é a sociedade de corte.

Tal análise pode suscitar dois comentários. Ela sublinha que as relações entre os grupos sociais não devem ser entendidas exclusivamente como lutas de classes (pp. 194-195). Distanciando-se quer em relação à historiografia liberal do século XIX, quer ao marxismo, Elias pretende mostrar a ambivalência de cada relação social: a rivalidade existente entre a nobreza e os oficiais supõe o interesse comum em manter uma configuração social que lhes assegura posições privilegiadas, o apoio da monarquia na burguesia de toga implica ao mesmo tempo que seja preservada a superioridade aristocrática, e a proximidade entre a nobreza de corte e o rei, o primeiro entre os nobres, passa pela submissão da segunda ordem ao soberano absoluto. É assim recusada qualquer perspectiva que faça do Estado absolutista o simples instrumento de uma classe designada como dominante — no caso, a aristocracia. A «monarquia absoluta» é-o precisamente porque o rei não se encontra de modo nenhum dependente de um dado grupo social, mas em posição de manipular o equilíbrio das tensões que está na própria origem do seu poder.

Essa manipulação de antagonismos que ele não criou é justamente aquilo que define o espaço próprio deixado à acção

pessoal do soberano, o exercício pelo qual ele pode individualizar, bem ou mal, a função de rei. Esboça-se aqui uma problemática de futuro sobre a influência recíproca existente entre as características próprias desta ou daquela posição social e as propriedades específicas dos diversos indivíduos que as ocupam, ou, por outras palavras, entre o cargo e os atributos estruturais, o *habitus* e as suas disposições particulares. É assim que a «mediocridade» conservadora de Luís XIV é tratada por Elias como uma propriedade inteiramente pertinente para um papel que, nesse momento da evolução da monarquia, exigia apenas, mas necessariamente, que fossem perpetuadas e reguladas as tensões existentes (pp. 128-136) e que o próprio rei aceitasse as regras condicionadoras do instrumento de dominação curial instaurado para manter e significar a sua dominação absoluta (pp. 141-144);

5. A instauração do poder absoluto do príncipe, que é simultaneamente o resultado e o princípio de novo equilíbrio social, faz-se acompanhar de grandes evoluções, designadas por Elias como constitutivas do processo de civilização. No Ocidente, entre os séculos XII e XVIII, as sensibilidades e os comportamentos são, com efeito, profundamente modificados por dois factos fundamentais: a monopolização estatal da violência que obriga ao domínio das pulsões e pacifica, assim, o espaço social; o estreitamento das relações interindividuais, que implica forçosamente um controlo mais rígido das emoções e dos afectos. A progressiva diferenciação das funções sociais, que é condição inerente à formação do Estado absolutista, multiplica as interdependências e, consequentemente, dá lugar aos mecanismos de autocontrolo individual que caracterizam o homem ocidental da era moderna. Elias enuncia assim o que é sem dúvida a tese essencial de toda a sua obra: «À medida que o tecido social se vai diferenciando, o mecanismo sociogenético do autocontrolo psíquico [*Selbstkontrollapparatur*] evolui igualmente no sentido de uma diferenciação, uma universalidade e uma estabilidade maiores [...]. A estabilidade particular dos mecanismos de autocondicionamento psíquico [*Selbstzwang-Apparatur*] que constitui o traço típico do *habitus* do homem

'civilizado' está estreitamente ligada à monopolização do condicionamento físico e à solidez crescente dos órgãos sociais centrais. É precisamente a formação dos monopólios que permite o estabelecimento de um mecanismo de 'condicionamento social' graças ao qual cada indivíduo é educado no sentido de um autocontrolo rigoroso. É aí que se situa a origem do mecanismo de autocontrolo individual permanente cujo funcionamento é, em parte, automático» (*La Dynamique de l'Occident*, pp. 193-194). O processo de civilização consiste, antes de mais, na interiorização individual das proibições que, anteriormente, eram impostas do exterior, numa transformação da economia psíquica que fortalece os mecanismos do autocontrolo exercido sobre as pulsões e emoções e que faz passar do condicionamento social [*Gesellschaftliche Zwang*] ao autocondicionamento [*Selbstzwang*].

Nesse processo de longa duração, que, pelo menos tendencialmente, diz respeito a todos os indivíduos das nações ocidentais, a sociedade de corte — entendida aqui na sua acepção de configuração social específica, distinta do resto da sociedade — constitui um dispositivo central, que é simultaneamente laboratório de comportamentos inéditos e lugar de elaboração de novas normas. Neste papel das cortes, Elias identifica dois momentos essenciais: o século XVII, que dá uma forma acabada, pelo menos em França, à sociedade de corte monárquica, organizada para e pelo rei absoluto, e o século XII, que assinala, com a constituição das grandes cortes feudais, uma primeira etapa no processo de civilização. A primeira configuração é mesmo o objecto de *Die höfische Gesellschaft*, e a segunda fornece a matéria de algumas páginas do segundo volume de *Über den Prozess der Zivilisation*⁸. Nestas, Elias mostra como

⁸ Essa parte da obra não foi, infelizmente, traduzida para francês. Pode ser lida em alemão, em N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Zweiter Band, op. cit.; Suhrkamp, 1979, «Zur Soziogenese des Minnesangs und der courtoisen Umgangsformen», pp. 88-122, ou em inglês, em N. Elias, *The Civilizing Process. State Formation and Civilization*, op. cit., Basil Blackwell, 1982, «On the Sociogenesis of Minnesang and Courtly Forms of Conduct», pp. 66-90.

a cortesia [*courtoisie*] designa um primeiro conjunto de transformações nos comportamentos, expressos pela poesia dos *Minnesänger** e dos trovadores, e caracterizado pelo respeito por convenções mais condicionadoras, por um controlo melhor assegurado das condutas, por relações menos brutais entre homens e mulheres. No interior de uma sociedade guerreira ainda pouco pacificada e policiada, as cortes feudais — que conheceram uma primeira diferenciação das funções de governo e uma primeira consolidação das interdependências — constituem, portanto, pequenas ilhas de «civilização» onde se esboça um novo *habitus*?

A sua modelação definitiva supõe uma outra etapa da evolução social e do processo de civilização — a da sociedade de corte que caracteriza o Estado absolutista —, bem como exigências mais rígidas quanto ao domínio dos afectos — as da *civilidade*. Dessa nova formação social, Elias desmonta, para começar, os fundamentos. Estes podem ser enunciados como três princípios paradoxais. Antes de mais, a sociedade de corte é uma configuração onde o maior distanciamento social se manifesta na maior proximidade espacial. É o que se verifica no palácio aristocrático onde ombreiam e se cruzam as existências dos senhores e dos criados. É o que se verifica na própria corte, onde o rei afirma a absoluta distância que o separa da sua nobreza, ao mesmo tempo que vive, em cada instante, no meio dela. Daí um dos traços fundamentais e originais da sociedade de corte: isto é, a confusão existente entre vida privada e vida pública, ou melhor, a ausência nas práticas e nos pensamentos de tal distinção. Para o rei, na sua corte, como para o nobre, na sua residência, todos os gestos e todas as condutas que serão considerados na formação social burguesa como pertencentes à esfera do íntimo, do secreto, do privado, são de facto vividos e manipulados como tantos outros signos que dão a ler a ordem social — uma ordem onde as formalidades públicas indicam o lugar de cada um na hierarquia das condições.

Donde o segundo princípio da sociedade de corte: o ser social do indivíduo é totalmente identificado com a representação

* T trovadores, em alemão, literalmente: cantores do Amor (N. da T.).

que dele é dada por ele próprio ou pelos outros. A «realidade» de uma posição social não é mais do que aquilo que a opinião considera que ela é: «Era o reconhecimento, pelos outros, da qualidade de membro dessa sociedade que, em última análise, decidia sobre essa mesma qualidade» (p. 87). Essa «representação da posição pela forma» tem várias implicações importantes: fundamenta uma economia aristocrática da ostentação que regula as despesas atendendo às exigências da posição que se quer ocupar; constitui as hierarquias da etiqueta como o modo de aferição dos distanciamentos sociais; faz dos diferentes papéis e lugares no cerimonial de corte o desafio essencial da competição social. Numa formação como esta, a construção da identidade de cada indivíduo situa-se sempre no cruzamento da representação que ele dá de si mesmo e da credibilidade atribuída ou recusada pelos outros a essa representação. Neste jogo, o rei tem o máximo peso, já que, ao modificar as posições no cerimonial, pode não apenas jogar com um equilíbrio de tensões favorável à sua dominação, como também determinar a posição social «real» — isto é, apreendida e aceite — de cada cortesão. A concorrência pelos sinais de prestígio é assim, ao mesmo tempo, uma luta pelos atributos e vantagens do poderio social — a que Elias chama *Machtchancen**.

Último fundamento paradoxal da sociedade de corte: a superioridade social afirma-se aí pela submissão política e simbólica. É somente ao aceitar a sua domesticação pelo soberano e a sua sujeição às formalidades condicionadoras da etiqueta de corte que a aristocracia pode preservar a distância que a separa da sua concorrente pela dominação: a burguesia dos oficiais. A lógica da corte é, portanto, a de uma distinção pela dependência: «Pela etiqueta, a sociedade de corte procede à auto-representação, cada um distinguindo-se do outro, e distinguem-se todos em conjunto das pessoas estranhas ao grupo, administrando cada um e todos em conjunto a prova do valor absoluto da sua existência» (p. 97). O rei não escapa a esta lógica, e é somente devido ao facto de ele próprio se submeter à etiqueta imposta aos cortesãos que ele pode utilizá-la como um instrumento de domina-

* Literalmente: oportunidades de poder (N. da T.).

ção. O que explica o título dado por Elias a um dos seus capítulos, *Die Verkettung des Königs durch Etikette und Prestige-chancen** no qual pretende salientar como o próprio rei se encontra amarrado, ligado à «mecânica» (o termo é de Saint-Simon) que assegura o seu poder.

Inscrevendo assim a distinção na proximidade, a realidade na aparência, a superioridade na dependência, a vida de corte requer dos que nela participam propriedades psicológicas específicas, que não são comuns a todos os homens: é o caso da arte de observar os outros e de se observar a si próprio, a censura dos sentimentos, o domínio das paixões, a incorporação das disciplinas que regulam a civilidade. Uma tal transformação não modifica apenas as maneiras de pensar, mas toda a estrutura da personalidade, a economia psíquica que Elias designa por um termo antigo, o *Habitus* (p. 278). O processo de curialização é também um processo de remodelação da afectividade [*Affektmodellierung*] que submete o homem de corte a uma rede apertada de autocontrolos automáticos que refreiam todos os impulsos espontâneos, todos os movimentos imediatos. Este *habitus* inédito produz uma forma de racionalidade inteiramente específica, dita *böfische Rationalität* (Racionalidade de corte), que deve adequar exactamente cada conduta à relação onde ela se inscreve e adaptar cada comportamento à finalidade que ele deve permitir atingir.

Tal *habitus* encerra igualmente o que Elias designa pelo termo «romantismo aristocrático» e que é a valorização nostálgica ou utópica de uma vida de nobreza antiga, livre, independente, natural. No penúltimo capítulo do seu livro, Elias estuda cuidadosamente e com brio as diferentes etapas e expressões dessa idealização de uma existência cavaleiresca e pastoral, que enuncia a resistência da nobreza relativamente às novas dependências e aos novos condicionamentos que a vida da corte impõe. Nessas páginas, em particular as consagradas a uma leitura de *Astrée*, onde se exprime ao mesmo tempo a aceitação das regras inéditas da civilidade e a recusa da sociedade de corte

* Literalmente, «O aprisionamento do rei pela etiqueta e pelas ocasiões de prestígio» (cap. IV de *Die böfische Gesellschaft*).

que as forja, Elias esboça o que poderia ser um relacionamento das formas estéticas com as estruturas psicológicas. Entre umas e outras é possível estabelecer correspondências, mas com a condição de ser identificada a formação social específica que produz as propriedades que lhes são comuns. São, assim, as exigências próprias da sociedade de corte que estabelecem os parentescos entre a tragédia clássica e a racionalidade de corte (p. 109). São, ainda, os modos de existência de uma nobreza — «já parcialmente curializada» mas ainda ligada aos valores e comportamentos cavaleirescos —, que fazem do romance pastoral ou sentimental, como o *Astrée*, a expressão das frustrações sociais e afectivas de um grupo que perdeu o jogo face ao rei (pp. 279-284). São a urbanização e a curialização crescentes da aristocracia, separada fisicamente e, mais ainda, mentalmente, do campo, que transformam o papel da paisagem na pintura francesa «de Poussin a Watteau» (p. 259). — Watteau tão apreciado por Norbert Elias e a quem consagrou um estudo inédito. De maneira discreta, é assim proposta uma leitura histórica das obras, que, antes de mais, tem por objectivo decifrar, nas suas formas, as características de uma configuração psicológica específica e, conseqüentemente, a sua inscrição na formação social que gera essa economia psíquica.

Die höfische Gesellschaft é, pois, um livro consagrado essencialmente ao estudo da génese e das propriedades, tanto sociais como psicológicas, de uma formação que tem as suas raízes na Idade Média, nas grandes cortes feudais, que define progressivamente as suas formas no Renascimento, antes de encontrar, no século XVII, as suas características definitivas — ou seja, a fixação de uma vasta população num único local, uma diferenciação e uma hierarquização acentuada das funções na corte, a constituição de uma cultura nobiliárquica específica, depurada de qualquer elemento feudal. O problema deixado de lado na obra é o da difusão noutras camadas sociais dos modelos de comportamento e dos dispositivos psicológicos elaborados na sociedade de corte. Estamos perante uma questão central se se admitir que o processo de civilização consiste precisamente na generalização a toda a sociedade, das proibições, censuras e controlos em tempos distintivos da maneira

de ser dos homens da corte. Pensar este processo é, portanto, um ponto essencial no projecto de conjunto de Elias, e ele consagra-lhe o penúltimo capítulo da longuíssima conclusão do seu livro de 1939, intitulado «Esboço de uma teoria do processo de civilização» (*La Dynamique de l'Occident*, pp. 281-303).

Nessas páginas, Elias constrói uma interpretação totalmente original da circulação dos modelos culturais, que coloca no seu centro a tensão entre distinção e divulgação. A generalização dos comportamentos e condicionamentos próprios em primeiro lugar da sociedade de corte não deve ser entendida como uma simples difusão, atingindo progressivamente todo o corpo social a partir da elite que o domina. Ela é antes o resultado de uma luta concorrential que leva as camadas burguesas a imitarem as maneiras de ser aristocráticas e que, por seu turno, obriga a nobreza da corte a aumentar as exigências da civilidade, no intuito de voltar a atribuir-lhe um valor discriminativo. Esta competição pela apropriação ou, contrariamente, a confiscação perpetuada da distinção, é o motor principal do processo de civilização, uma vez que conduz ao aumento dos requintes do *savoir-vivre*, à multiplicação das interdições, ao agravamento do nível das censuras.

A circulação dos modelos de comportamento, reprodutora das distâncias culturais no próprio interior de um processo de imitação e de difusão social, deve ser pensada no mesmo horizonte conceptual de «circulação de condicionamentos» evocada por Elias no final de *La Société de Cour* (p. 304). Também aqui se trata de evitar todas as noções — por exemplo, a de poder [*Herrschaft*] ou de autoridade [*Autorität*] — que possam levar a supor que o condicionamento social não existe senão no sentido de cima para baixo. Do mesmo modo que a atracção exercida pela civilização de corte sobre as camadas inferiores da sociedade não deixa de tornar mais exigente essa mesma civilização, os condicionamentos que os grupos dominantes fazem pesar sobre o resto do corpo social não deixam de produzir efeitos de retorno, que reforçam nos poderosos os mecanismos de autocondicionamento. Ao caracterizar cada formação ou configuração social a partir da rede específica das

interdependências que nela ligam os indivíduos uns aos outros, Elias propõe-se igualmente compreender, na sua dinâmica e na sua reciprocidade, as relações que mantêm os vários grupos e, desse modo, evitar as representações simplistas, unívocas e imutáveis da dominação social ou da difusão cultural.

Em França, a luta concorrencial entre aristocracia de corte e burguesia de ofícios dura tanto como a formação social que lhe dá existência. É por esse motivo que Elias encerra *Die höfische Gesellschaft* como um último capítulo, «Zur Soziogenese der Revolution», onde traça o esboço do processo que conduziu à destruição da sociedade absolutista de corte. Caracterizam-no dois traços fundamentais. O equilíbrio de tensões mantido e manipulado por Luís XIV imobiliza-se tanto quanto o cerimonial de corte sofre um esclerosamento: ao perder toda a plasticidade, o dispositivo de dominação já não pode integrar novos parceiros sociais, mas apenas repetir os conflitos entre os antigos — a saber, o rei, a aristocracia de corte, os parlamentos. Ora, no final do século XVIII, a consolidação social de camadas burguesas até então excluídas da partilha da dominação instaura uma ruptura entre a repartição aparente do poder, confiscado pelas elites tradicionais, e a realidade do novo equilíbrio de forças. Daí a impossibilidade de conservar a formação social antiga e, também, a sua impossível reforma. Daí a instauração, pela força, de nova configuração, que traduz a nova distribuição das posições sociais. Este esboço, necessariamente rápido, tem um duplo mérito. Não reduz o processo social concluído pela Revolução a uma simples oposição entre nobreza e burguesia, pois estas, nas suas formas de Antigo Regime, são tão solidárias quanto rivais (e sólidas justamente porque rivais). Não interpreta a Revolução como a simples vitória de uma das camadas dominantes da antiga sociedade, mas como a instalação de uma formação social inédita, onde aquilo que mudou não foi somente a identidade dos dominadores mas a própria forma do equilíbrio das tensões entre os grupos e as cadeias de interdependência entre os indivíduos. É, pois, necessário pensar em termos novos a última etapa do processo de civilização, etapa determinada nos séculos XIX e XX por uma sociedade marcada pela obrigação geral do

trabalho, por uma separação rigorosa entre o foro privado e a vida pública, por uma hierarquia dos valores que dá a primazia ao sucesso económico.

6. No seu livro publicado em 1939, Norbert Elias apela à constituição de uma ciência que ainda não existia, a «psicologia histórica» (*La Dynamique de l'Occident*, p.256). Aí define o seu objecto contra a história das ideias e contra as investigações psicanalíticas, uma vez que ele deve ser «o *habitus* humano no seu conjunto», «o todo da economia psíquica», isto é, simultaneamente os controlos conscientes do ego, produtores das ideias claras e dos pensamentos apreendidos como tais, e os controlos inconscientes, automáticos, das pulsões. À história das ideias, Elias critica acima de tudo o facto de considerar que as transformações — que afectam as próprias estruturas da personalidade humana — se reduzem a transformações ideológicas, expressas em plena consciência pelos próprios sujeitos. Situa-se aí a sua crítica fundamental a Burckhardt e aos seus sucessores (pp. 277-278), acusados de confundir indevidamente as inovações detectáveis nos conteúdos dos pensamentos com as modificações das disposições psicológicas dos indivíduos.

À psicanálise, e a Freud nunca mencionado, Elias critica o facto de constituírem um inconsciente «sem história» como instância dominante e invariável da estrutura psíquica. Ora, para ele, não se trata de categorias nem de economia universais do psiquismo, mas dos dispositivos variáveis, modelados na sua própria definição e articulação pelas relações de interdependência originais que caracterizam cada formação social. Elias enuncia-o num texto fundamental onde marca a sua distância relativamente ao léxico e aos conceitos freudianos: «O que determina o homem tal como ele nos surge no concreto não é o Id [*Es*], o Ego [*Ich*] ou o Super-Ego [*Überich*], mas sempre e fundamentalmente o conjunto das relações que se estabelecem entre as camadas funcionais do autocontrolo psíquico, algumas das quais se combatem reciprocamente, ao passo que outras conjugam os seus esforços. Ora essas relações no interior de cada ser humano e, com elas, a estrutura do seu controlo pulsional, do seu Ego e do seu Super-Ego, evoluem conjunta-

mente ao longo do processo de civilização, na sequência da transformação específica das inter-relações humanas, das relações sociais» (*La Dynamique de l'Occident*, p. 261). Donde o programa definido em 1939: «proceder ao exame simultâneo da mudança das estruturas psíquicas e das estruturas sociais no seu conjunto» (*Ibid.*, p. 262).

Desde 1933, para uma formação social específica — a sociedade de corte — Elias tinha conduzido bem tal projecto, aplicando conjuntamente as duas abordagens que dariam o subtítulo ao livro em 1939, a saber, a abordagem *sociogenética*, que tem por objectivo identificar os mecanismos de formação e os princípios de estruturação de uma dada configuração social, e a abordagem *psicogenética*, que tenta fechar o círculo em torno da modelação e da economia do *habitus* psíquico engendrado por essa configuração. Em ambos os casos, trata-se de analisar a totalidade de um dispositivo, social ou psicológico; em ambos os casos, trata-se de apreender um processo com os seus equilíbrios instáveis e as suas tensões móveis.

É notório que por detrás da noção de «psicologia histórica» Elias define um objecto que excede largamente aquilo a que convencionalmente se chama a história das mentalidades. A história tal como é hoje em dia, nas suas aquisições dos últimos cinquenta anos como nas suas investigações actuais, já não tem, é certo, muita coisa em comum com a que Elias conhecia, criticava ou utilizava no início dos anos 30. Deverá daí concluir-se, por tal motivo, que os seus livros perderam a sua força inovadora, a sua capacidade de provocar? Claro que não, e por duas razões. Numa época em que a história restringiu a extensão dos seus campos de estudo, privilegiando a monografia, o estudo de caso ou a «micro-história», eles fazem recordar, com alguns outros, que certas evoluções fundamentais só são compreensíveis em larga escala, na longa duração da sucessão das formações sociais e das transformações das estruturas psicológicas. E numa época em que a história fragmentou as suas abordagens, compartimentou os seus objectos, a obra de Elias sublinha o risco de tal esfarelamento ao colocar como problema essencial o elo existente entre as formas sociais, os *habitus* psíquicos, as produções estéticas. *Die höfische Gesell-*

schaft, praticamente concluído há mais de cinquenta anos, é, pois, um livro que tem ainda muito para nos ensinar. É necessário lê-lo, como aos clássicos, inscrevendo-o no seu tempo, escutando-o simultaneamente no presente.

CAPÍTULO IV

Textos, impressos, leituras

Este texto propõe-se, acima de tudo, traçar um projecto intelectual e um espaço de investigação. O fundamento comum a ambos decorre da aparente contradição em que se encontra envolvida toda a história, ou toda a sociologia da leitura: quer se considere o carácter todo-poderoso do texto, e o seu poder de condicionamento sobre o leitor — o que significa fazer desaparecer a leitura enquanto prática autónoma —; quer se considere como primordial a liberdade do leitor, produtor inventivo de sentidos não pretendidos e singulares — o que significa encarar os actos de leitura como uma colecção indefinida de experiências irreduzíveis umas às outras. Transformar em tensão operativa aquilo que poderia surgir como uma aporia inultrapassável é o desígnio, a aposta, de uma sociologia histórica das práticas de leitura que tem por objectivo identificar, para cada época e para cada meio, as modalidades partilhadas do ler — as quais dão formas e sentidos aos gestos individuais —, e que coloca no centro da sua interrogação os processos pelos quais, face a um texto, é historicamente produzido um sentido e diferenciadamente construída uma significação.

Para explicitar esta perspectiva, muitas vezes arriscada, escolhemos como suporte um velho texto espanhol, não muito posterior aos primeiros tempos da imprensa, porque delimita bem, à sua maneira e na sua linguagem, o lugar de um trabalho a realizar entre textos, objectos impressos e maneiras de ler.

No *Prólogo* que escreve para a *Celestina* tal como é publicada em Saragoça em 1507, Fernando de Rojas interroga-se sobre as razões que podem explicar o porquê de a sua obra ter sido entendida, apreciada e utilizada de modos tão diversos desde a

sua primeira publicação, em 1499, em Burgos¹. A questão é simples: como é que um texto que é o mesmo para todos aqueles que o lêem pode tornar-se um «instrumento de lid o contienda a sus lectores para ponerlos en diferencias, dando cada una sentencia sobre ella a sabore de su voluntad»? É a partir desta interrogação de um autor antigo sobre um velho texto que gostaríamos de formular as propostas e as hipóteses essenciais que estão na base de um trabalho empenhado, sob diversas formas, na história das práticas de leitura, entendidas nas suas relações com os objectos impressos (que não são todos os livros, longe disso) e com os textos a que servem de suporte.

Para Rojas, os contrastes na recepção do texto que ele propôs ao público têm que ver, em primeiro lugar, com os próprios leitores, cujos juízos contraditórios devem ser inscritos na diversidade dos caracteres e dos humores («tantas y tan diferentes condiciones»), e também na pluralidade das aptidões e das expectativas. Estas diferenciam-se consoante o escalão etário: *niños, mozos, mancebos, e viejos* não manipulam do mesmo modo a matéria escrita, uns por não saberem lê-la e outros por não quererem ou não o poderem fazer. Também se diferenciam de acordo com os usos bem distintos feitos do mesmo texto. Da *tragicomedia*, Rojas detecta pelo menos três leituras. A primeira, que não presta atenção à história no seu todo, mas somente a alguns dos seus episódios, desligados uns dos outros, reduzindo o texto ao estatuto de um *cuento de camino*, de uma história boa para narrar e feita para passar o tempo, como a contada por Sancho ao seu senhor no capítulo XX da primeira parte de *Don Quijote*. Uma outra atitude só retém da tragicomédia as fórmulas facilmente memorizáveis, esses *donaires y refranes* que fornecem lugares-comuns e expressões feitas, coligidos ao longo de uma leitura que não estabelece qualquer relação íntima, qualquer relação individualizada entre o leitor e aquilo que ele lê. A estas utilizações que mutilam a obra e passam ao lado do seu verdadeiro significado,

¹ O texto de Rojas é citado de acordo com a edição bilingue *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea* / *La Célestine ou Tragicomédie de Calixte et Mélibée* (atribuída a Fernando Rojas), Paris, Aubier-Flammarion, 1980, pp. 116-119.

o seu autor opõe aquilo que é a leitura correcta e proveitosa da mesma, a leitura que capta o texto na sua totalidade complexa sem o reduzir aos episódios da sua intriga ou a uma colectânea de sentenças impessoais. Os bons leitores da comédia «coligen la suma para su provecho, rien do donoso, las sentencias y dichos de filósofos guardan en su memoria para transponer en lugares convenientes a sus actos y propósitos». Eles põem em prática uma leitura plural, que distingue o cómico e o sério, que retém os sentidos morais de uma história capaz de orientar a existência individual, que sabe entender na primeira pessoa aquilo que é proposto a todos.

A sua maneira, o prólogo de Rojas indica a tensão central de toda a história da leitura. Por um lado, a leitura é prática criadora, actividade produtora de sentidos singulares, de significações de modo nenhum redutíveis às intenções dos autores de textos ou dos fazedores de livros: ela é uma «caça furtiva», no dizer de Michel de Certeau². Por outro lado, o leitor é, sempre, pensado pelo autor, pelo comentador e pelo editor como devendo ficar sujeito a um sentido único, a uma compreensão correcta, a uma leitura autorizada. Abordar a leitura é, portanto, considerar, conjuntamente, a irredutível liberdade dos leitores e os condicionamentos que pretendem refreá-la. Esta tensão fundamental pode ser trabalhada pelo historiador através de uma dupla pesquisa: identificar a diversidade das leituras antigas a partir dos seus esparsos vestígios e reconhecer as estratégias através das quais autores e editores tentavam impor uma ortodoxia do texto, uma leitura forçada. Dessas estratégias, umas são explícitas, recorrendo ao discurso (nos prefácios, advertências, glosas e notas), e outras implícitas, fazendo do texto uma maquinaria que, necessariamente, deve impor uma justa compreensão. Orientado ou colocado numa armadilha, o leitor encontra-se, sempre, inscrito no texto, mas, por seu turno, este inscreve-se diversamente nos seus leitores. Daí a necessidade de reunir duas perspectivas, frequentemente separadas: o estudo da maneira como os textos, e os impressos que

² M. de Certeau, «Lire: un braconnage», in *L'invention du quotidien*, I, *Arts de Faire*, Paris, Union Général d'Éditions, 10/18, 1980, pp. 279-296.

lhes servem de suporte, organizam a leitura que deles deve ser feita e, por outro lado, a recolha das leituras efectivas, captadas nas confissões individuais ou reconstruídas à escala das comunidades de leitores.

Assim, para Rojas, as opiniões diversas sobre a *Celestina* têm de ser reportadas à pluralidade das competências, das expectativas e das disposições dos seus leitores. Dependem igualmente das maneiras como estes «lêem» o texto. Resulta claro que Rojas se dirige a um leitor que lê o prólogo para si mesmo, em silêncio, no retiro da sua intimidade. Mas nem todos os leitores da tragicomédia são dessa natureza: «Así que quando diez personas se juntaren a oír esta comedia, en quien quepa esta diferencia de condiciones, como suele acaecer, ¿quién negará que haya contienda en cosa que de tantas maneras se entienda?». Dez ouvintes, reunidos em torno do texto lido em voz alta: a «leitura» é aqui audição de uma palavra leitora. A prática parece ser frequente, já que numa edição de 1500 o «corrector de la impresión» diz como o texto deve ser oralizado. Um dos acrescentos à obra nesta edição intitula-se «Dice el modo que se ha de tener leyendo esta tragicomedia». O «lector» que ele visa deve variar o tom, encarnar todas as personagens, reproduzir os apartes falando entre-dentes, mobilizar «mil artes y modos» de ler com o fim de captar a atenção daqueles que o escutam, «los oyentes». A *Celestina* e outros textos, como as novelas pastorais ou os romances de cavalaria, são os objectos privilegiados dessas leituras em que, para um pequeno número, a palavra propõe o escrito aos que poderiam lê-lo.

As observações de Rojas abrem várias pistas de pesquisa. Em primeiro lugar, sobre as sociabilidades da leitura, contraponto fundamental da privatização do ler, recolhido na intimidade solitária. Do século XVI ao século XVII, subsistem as leituras em voz alta, na taberna ou na carruagem, no salão ou no café, na sociedade selecta ou na reunião doméstica. É preciso fazer a sua história³. Segunda pista: a análise das relações entre

³ Cf. R. Chartier, «Les pratiques de l'écrit», in *Histoire de la vie privée*, sob a direcção de P. Ariès e G. Duby, t. III, *De la Renaissance aux Lumières*, volume dirigido por R. Chartier, Paris, Editions du Seuil, 1986,

textualidade e oralidade. É certo que entre a cultura do conto e da narração e a cultura da escrita as diferenças são grandes, e bem caracterizadas por Cervantes no capítulo XX da primeira parte de *Don Quijote*⁴. Para passar o tempo, numa noite de vigília de armas, Sancho decide narrar contos ao seu senhor. Mas a maneira que tem de o fazer, interrompendo frequentemente o relato com comentários e divagações, multiplicando as repetições, projectando o narrador na história e relacionando-a com a situação do momento, impaciente ao mais alto grau o seu ouvinte: «Si desa manera cuentas tu cuento, Sancho — dijo Don Quijote —, repitiendo dos veces lo que vas diciendo, no acabarás en dos días; dilo seguidamente, y cuéntalo como hombre de entendimiento, y si no, no digas nada». Homem do livro por excelência, para lá dos limites da loucura, Dom Quixote irrita-se com um relato onde não encontra as formas que geralmente lê, e gostaria, no fundo, que a narração de Sancho obedecesse às regras da escrita linear, objectiva, hierarquizada. Entre esta expectativa do leitor e a prática oral, tal como Sancho a aprendeu, a distância é intransponível: «De la misma manera que yo lo cuento — respondió Sancho — se cuentan en mi tierra todas las consejas, y yo no sé contarlas de otra, ni es bien que vuestra merced me pida que haga usos nuevos». Resignado, Dom Quixote aceita de mau grado ouvir esse texto tão diferente do que contém os seus preciosos livros: «Di como quisieres — respondió Don Quijote —; que pues la suerte quiere que no pueda dejar de escucharte, prosigue».

É grande a distância entre o relato pronunciado e a escrita impressa. Contudo, ela não deve fazer esquecer que são numerosos os seus laços. Por um lado, levam à inscrição, nos textos destinados a um vasto público, das fórmulas que são precisamente as da cultura oral. A escrita de certos «occasionnels»

pp. 113-161 e «Leisure and sociability. Reading aloud in Modern Europe», in *Urban Life in the Renaissance*, sob a direcção de S. Zinnerman e R. Weissman, The University of Delaware Press, no prelo.

⁴ Miguel de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Edición de John Jay Allen, Madrid, Catedra, 1984, t. I, pp. 237-239.

[textos de ocasião] — demarcando as maneiras de dizer dos contadores, ou as variantes introduzidas nos contos de fadas, a partir de elementos fornecidos pelas tradições folclóricas — constitui um bom exemplo desses afloramentos do oral no impresso⁵. Por outro lado, a manutenção dessa dependência assegura o regresso à oralidade de múltiplos textos, lidos em voz alta, tanto os da justiça e da administração régia como os da pregação clerical, tanto os do divertimento letrado como os do ensino familiar.

Mas para Rojas existe um outro motivo que pode ter comprometido a compreensão do texto que propôs aos leitores: a intervenção desastrosa dos próprios impressores. Com efeito, Rojas deplora os acrescentos que eles julgaram poder fazer, contra a sua vontade e contra as recomendações dos Antigos: «Que aun los impresores han dado sus pinturas, poniendo rúbricas o sumarios al principio de cada acto, narrando en breve lo que dentro contenía: una cosa bien escusada, según lo que los antiguos escritores usaron».

Esta observação pode estar na base de uma distinção fundamental entre texto e impresso, entre o trabalho de escrita e a fabricação do livro. Como precisamente o afirma um bibliógrafo americano: «Façam o que fizerem os autores não escrevem livros. Os livros não são de modo nenhum escritos. São manufacturados por escribas e outros artesãos, por mecânicos e outros engenheiros, e por impressoras e outras máquinas»⁶. Contra a representação, elaborada pela própria literatura, do texto ideal, abstracto, estável porque desligado de qual-

⁵ Cf. o estudo de R. Chartier «La pendue miraculeusement sauvée. Etude d'un occasionnel» e o de C. Velay-Vallantin «Le miroir des contes. Perrault dans les Bibliothèques bleues», in *Les usages de l'imprimé (XV^e-XIX^e siècle)*, sob a direcção de R. Chartier, Paris, Fayard, 1987, pp. 83-127 e 129-155.

⁶ Em inglês, no original: «Whatever they may do, authors do not write books. Books are not written at all. They are manufactured by scribes and other artisans, by mechanics and other engineers, and by printing presses and other machines», R. E. Stoddard, «Morphology and the Book from an American Perspective», comunicação apresentada no colóquio *Needs and Opportunities in the History of the Book in American Culture*, Worcester, American Antiquarian Society, 1984.

quer materialidade, é necessário recordar vigorosamente que não existe nenhum texto fora do suporte que o dá a ler, que não há compreensão de um escrito, qualquer que ele seja, que não dependa das formas através das quais ele chega ao seu leitor. Daí a necessária separação de dois tipos de dispositivos: os que decorrem do estabelecimento do texto, das estratégias de escrita, das intenções do «autor»; e os dispositivos que resultam da passagem a livro ou a impresso, produzidos pela decisão editorial ou pelo trabalho da oficina, tendo em vista leitores ou leituras que podem não estar de modo nenhum em conformidade com os pretendidos pelo autor. Esta distância, que constitui o espaço no qual se constrói o sentido, foi muitas vezes esquecida pelas abordagens clássicas que pensam a obra em si mesma, como um texto puro cujas formas tipográficas não têm importância, e também pela teoria da recepção que postula uma relação directa, imediata, entre o «texto» e o leitor, entre os «sinais textuais» manejados pelo autor e o «horizonte de expectativa» daqueles a quem se dirige.

Parece-nos haver aí uma simplificação ilegítima do processo através do qual as obras adquirem sentido. Reconstituí-lo exige considerar as relações estabelecidas entre três polos: o texto, o objecto que lhe serve de suporte e a prática que dele se apodera. Das variações deste relacionamento triangular dependem, com efeito, mutuações de significado que podem ser organizadas nalgumas figuras. Tomemos, em primeiro lugar, o caso de um texto estável dado a ler em formas impressas que se alteram. Ao estudar as variações da passagem a objecto impresso das peças de William Congreve entre os séculos XVII e XVIII, D. F. Mac Kenzie pôde mostrar como transformações tipográficas aparentemente diminutas e insignificantes tiveram efeitos relevantes no estatuto dado às obras, nas maneiras de as ler, até mesmo no modo como o próprio Congreve as considerava⁷. Da mesma maneira, parece-me que a história editorial das comédias de Molière é da maior importância para a reconstrução da

⁷ D. F. Mac Kenzie, «Typography and Meaning: the case of William Congreve», in *Buch und Buchhandel in Europa im achtzehnten Jahrhundert*, Vorträge herausgegeben von G. Barber und B. Fabian, Hamburgo, Dr. Ernst Hauswedell and Co., 1981, pp. 81-126.

sua compreensão. Relativamente a *George Dandin*, por exemplo, devem ser tidas em conta quatro alterações: 1.º a passagem das edições separadas da peça, sob a forma de pequenos livros estreitamente ligados às representações, à sua publicação no seio de edições colectivas, factícias ou de paginação contínua, que a inscrevem num *corpus*, onde o seu sentido se encontra contaminado pela proximidade de outras comédias; 2.º a teatralização do impresso, que, gradualmente, a partir de 1682, multiplica as indicações cénicas, em especial no meio das réplicas, o que permite conservar a memória dos jogos de cena pretendidos por Molière numa leitura desligada do sentido imediato da representação; 3.º a introdução da imagem, também na edição de 1682, que obriga a uma série de escolhas (quanto à cena a ilustrar, quanto à representação das personagens, quanto ao respeito pelas indicações cénicas) e constitui um protocolo de leitura para o texto que acompanha; 4.º a edição conjunta, após 1734, da comédia, do texto da pastoral, no qual aquela se inseria, e da relação da festa de Versalhes onde todas se inscreveram em 1668 — como se no início do século XVIII a peça, situada a uma distância histórica, tivesse de ser reconstituída no contexto da sua primeira representação. O texto, estável após as suas primeiras edições de 1669, muda porque se alteram os dispositivos que o dão a ler⁸.

Segunda figura: quando a passagem de um texto dum objecto impresso a outro impõe transformações na sua própria letra. É o caso, por exemplo, dos títulos que constituem o catálogo da *Bibliothèque bleue*⁹. Esta figura deve ser definida como uma fórmula editorial que visa atingir os leitores mais numerosos e mais populares entre os começos do século XVII e os meados do século XIX. As características comuns às edições que esta fórmula propõe são, antes de mais, materiais e comerciais. Materiais: trata-se de livros brochados, com capa de papel azul (mas também vermelho ou cor de mármore), impressos com caracteres desvanecidos e mal distribuídos, ilustrados com gravu-

⁸ Temos presentemente em preparação um estudo sobre esta comédia, com o título *Le social en représentation. Lectures de George Dandin*, Paris, Editions Odile Jacob, no prelo.

⁹ Colecção de livros de cordel (N. da T.)

ras de refugo e nos quais, na página do título, a imagem surge muitas vezes no lugar da marca do impressor. Comerciais: ainda que a extensão das obras seja variável, os seus preços permanecem sempre modestos, muito inferiores aos produzidos num outro mercado de livros mais cuidados e, consequentemente, mais caros. A *Bibliothèque bleue* exige, pois, preços de custo calculados à risca a fim de proporcionar um preço de venda muito baixo.

Os textos que compõem o seu fundo não foram escritos para tal fim editorial. A política dos inventores da fórmula, a saber, os impressores de Troyes, imitados depois em Rouen, Caen, Limoges ou Avignon, consiste em retirar do reportório dos textos já editados aqueles que lhes parecem convir às expectativas e competências do vasto público que pretendem atingir. Daí duas consequências essenciais: os textos passados a livros de cordel não são «populares» por si mesmos, pertencendo antes a todos os géneros, a todas as épocas, a todas as literaturas; e todos eles tiveram, antes da sua edição popular, um primeiro percurso editorial, mais ou menos extenso, nas formas clássicas da produção livreira. É o que acontece com a literatura de devoção e de exercícios religiosos, com os romances e contos de fadas, com os livros de práticas. Entre o estabelecimento do texto e a passagem a livro de cordel pode haver uma grande distância, que é assinalada por uma série de edições que nada têm de «populares».

A especificidade cultural dos materiais editados no conjunto das obras de cordel prende-se, portanto, não com os próprios textos, eruditos e diversos, mas com a intervenção editorial que tem por objectivo adequá-los às capacidades de leitura dos compradores que têm de conquistar. Este trabalho de adaptação modifica o texto relativamente ao modo como é apresentado na edição anterior, que serve de cópia para os impressores de livros «populares» e é orientado pela representação que estes têm das competências e das expectativas culturais de leitores para quem o livro não é algo de familiar. Essas transformações são de três espécies. Encurtam os textos, suprimem os capítulos, episódios ou divagações considerados superfluos, simplificam os enunciados aliviando as frases das orações relativas e intercalares. Divi-

dem os textos criando novos capítulos, multiplicando os parágrafos, acrescentando títulos e resumos. Censuram as alusões tidas por blasfematórias ou sacrílegas, as descrições consideradas licenciosas, os termos escatológicos ou inconvenientes. A lógica deste trabalho de adaptação é dupla: têm por fim controlar os textos, submetendo-os às exigências da religião e da moral da Contra-Reforma, e pretende torná-los mais facilmente decifráveis por parte de leitores inábeis.

A leitura implícita suposta e visada por tal trabalho pode ser caracterizada como uma leitura que exige sinais visíveis de identificação (como é o caso dos títulos antecipadores ou dos resumos recapitulativos, ou ainda das gravuras, que funcionam como protocolos de leitura ou lugares de memória do texto), uma leitura que só se sente à vontade com sequências breves e fechadas, separadas umas das outras, uma leitura que parece satisfazer-se com uma coerência global mínima. Há aí uma maneira de ler que não é de modo algum a das elites letradas, familiarizadas com o livro, hábeis na decifração, dominando os textos no seu todo. Mais do que a erudita, essa leitura rudimentar pode suportar as imperfeições deixadas nos textos devido às suas condições de fabrico, apressadas e baratas (por exemplo, as inúmeras gralhas, as folhas mal cortadas, as confusões de nomes e de palavras, os múltiplos erros). A leitura dos leitores de livros *de cordel* (pelo menos a maioria deles, já que os notáveis não desdenham a sua compra, por prazer, por curiosidade ou para coleccionar) parece ser uma leitura descontínua, salteada, que se acomoda às rupturas e às incoerências.

Essa leitura é, igualmente, um reencontro, no livro, com textos já conhecidos, pelo menos em parte, e de maneira aproximada. Muitas vezes lidos em voz alta por um leitor oralizador — não apenas ao serão — os textos *de cordel* podem ser memorizados por ouvintes que, uma vez confrontados com o livro, os reconhecem mais do que os descobrem. Mais geralmente para lá dessa audição directa — pela recorrência das suas formas muito codificadas, pela repetição dos seus motivos, pelas sugestões das suas imagens (mesmo que estas não tenham originariamente qualquer relação com o texto que ilustram) —, os livros para a maioria remetem para um pré-saber facilmente

posto em prática no acto da leitura, mobilizado para produzir a compreensão daquilo que é decifrado — uma compreensão que não está necessariamente conforme à pretendida pelo produtor do texto ou pelo fabricante do livro, nem à compreensão que uma outra leitura, bem mais hábil e informada, poderia construir. É, pois, nas particularidades formais — tipográficas, no sentido lato do termo —, das edições *de cordel* e nas modificações que estas impõem aos textos apropriados que é necessário reconhecer a leitura «popular», entendida como um relacionamento com o texto distinto da cultura letrada.

Dessa relação entre texto, livro e compreensão, surge uma outra figura, quando um texto, estável na sua letra e fixo na sua forma, é objecto de leituras contrastantes. «Um livro muda pelo facto de não mudar enquanto o mundo muda», declara Pierre Bourdieu⁹ — ou, para tornar a proposição comparável com a escala mais diminuta que é a do nosso trabalho, «enquanto muda o seu modo de leitura».

Daí a indispensável identificação das grandes partilhas que podem articular uma história das práticas de leitura, portanto, dos usos dos textos, isto é, dos empregos do *mesmo* texto): por exemplo, entre leitura em voz alta, para si ou para os outros, e leitura em silêncio, entre leitura do foro privado e leitura da praça pública, entre leitura sacralizada e leitura laicizada; entre leitura «intensiva» e leitura «extensiva», para retomar a terminologia de R. Engelsing. Para além das clivagens macroscópicas, o trabalho histórico deve ter em vista o reconhecimento de paradigmas de leitura válidos para uma comunidade de leitores, num momento e num lugar determinados — como a leitura puritana do século XVII, ou a leitura «rousseauiniana», ou ainda, a leitura mágica das sociedades camponesas do século IX. Cada uma destas «maneiras de ler» comporta os seus gestos específicos, os seus próprios usos do livro, o seu texto de referência (a Bíblia, a *Nouvelle Héloïse*, o *Grande* e o *Pequeno Alberto*), cuja leitura se torna o arquétipo de todas as outras. A sua caracteriza-

⁹ P. Bourdieu e R. Chartier, «La lecture: une pratique culturelle», in *Pratiques de la lecture*, sob a direcção de R. Chartier, Marselha, Rivages, 1985, pp. 217-239.

ção é, portanto, indispensável a toda a abordagem que vise reconstituir o modo como os textos podiam ser apreendidos, compreendidos, manejados.

As últimas observações de Rojas no prólogo da *Celestina* dizem respeito ao próprio género do texto: «Otros han litigado sobre el nombre, diciendo que no se había de llamar comedia, pues acababa en tristeza, sino que se llamase tragedia. El primer auctor quiso dar denominación del principio, que fué placer, y llamóla comedia. Yo, viendo estas discordias, entre estos extremos partí agora por medio la porfía, y llaméla tragicomedia». Este reparo pode levar a duas séries de reflexões. Antes de mais, chama a atenção para as identificações explícitas, que designam e classificam os textos, criando em relação a eles expectativas de leitura, antecipações de compreensão. O mesmo sucede com a indicação do género, que aproxima o texto a ler de outros, já lidos, e que aponta ao leitor qual o pré-saber onde inscrevê-lo. É igualmente o caso de indicadores puramente formais ou materiais: por exemplo, o formato e a imagem. Dos fólhos aos tamanhos pequenos, existe uma hierarquia que combina o formato do livro, o género do texto, o momento e o modo de leitura. No século XVIII, Lord Chesterfield é disso testemunha: «Os grandes in-fólhos são os homens de negócios com quem converso durante a manhã. Os in-quartos são as companhias mais diversificadas com que me reúno depois do almoço; e os meus serões, passa-os na cavaqueira amena e muitas vezes frívola dos pequenos in-octavos e in-duodecimos»¹⁰. Tal hierarquia é, aliás, directamente herdada dos tempos do livro copiado à mão, fazendo a distinção entre o livro de bancada, que tem de ser pousado para ser lido e que é livro de universidade e de estudo, o livro humanista, mais manuseável no seu tamanho médio, e que dá a ler textos clássicos e novidades, e o livro transportável, o *libellus*, livro de bolso e de cabeceira, de múltiplas utilizações

¹⁰ Em inglês, no original: «Solid folios are the people of business with whom I converse in the morning. Quartos are the easier mixed company with whom I sit after dinner; and I pass my evenings in the light, and often frivolous chit-chat of small octavos and duodecimos», citado por R. E. Stoddard, in *art. cit.*

e com leitores mais numerosos¹¹. Do mesmo modo, a imagem, no frontispício ou na página do título, na orla do texto ou na sua última página, classifica o texto, sugere uma leitura, constrói um significado. Ela é protocolo de leitura, indício identificador.

Mas Rojas leva igualmente a pensar que a história dos géneros, textuais e tipográficos, poderia fornecer uma base de apoio ao projecto de história dos discursos tal como Foucault a formulou. Compreender as séries de discursos na sua descontinuidade, desmontar os princípios da sua regularidade, identificar as suas racionalidades particulares, supõe em nosso entender ter em conta os condicionamentos e exigências que advêm das próprias formas nas quais são dados a ler. Donde a necessária atenção às leis de produção e aos indispensáveis dispositivos que regem cada classe ou série de textos transformados em livros, as vidas de santos como os livros de horas, os livros de ocasião como os *livres bleus*, os *folhetos de cordel** como os *chapbooks*, os livros de emblemas como os livros de entrada... Donde igualmente a identificação indispensável das migrações de um género para o outro quando determinada forma se encontra investida de características que lhe são habitualmente estranhas ou de textos que geralmente se encontram noutros locais e sob outras formas. O estudo crítico e genealógico dos discursos em séries pode, pois, apoiar-se no projecto que visa cruzar para cada texto ou cada conjunto de textos considerado, a história das variações da sua letra e a das transformações da sua passagem a objecto impresso.

Estas hipóteses de trabalho apoiam-se num certo número de revalidações críticas que representam distanciamentos face a certezas e hábitos da história cultural francesa¹². As primeiras dizem respeito aos empregos clássicos da noção de cultura

¹¹ A. Petrucci, «Alle origini del libro moderno: libri da banco, libri da bisaccia, libretti da mano», in *Libri, scrittura e pubblico nel Rinascimento. Guida storica e critica*, a cura di A. Petrucci, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 137-156, e «Il libro manoscritto», in *Letteratura italiana*, 2, *Produzione e consumo*, Turim, Einaudi, 1983, pp. 499-524.

* Em português, no original (N. da T.)

¹² R. Chartier, «Volkskultur vs Gelehrtenkulturen. Überprüfung einer Zweiteilung und einer Periodisierung», in *Epochenwellen und Epochenstrukturen in der Diskurs der Literatur — und Sprachhistorie*, herausgegeben

popular. Esta não parece poder resistir a três dúvidas fundamentais. Antes de mais, deixou de ser sustentável pretender estabelecer correspondências estritas entre clivagens culturais e hierarquias sociais, relacionamentos simples entre objectos ou formas culturais particulares e grupos sociais específicos. Pelo contrário, o que é necessário reconhecer são as circulações fluidas, as práticas partilhadas que atravessam os horizontes sociais. Números são os exemplos de empregos «populares» de objectos, de ideias, de códigos não considerados como tais — pensemos nas leituras de Menocchio, o moleiro friulano¹³ — e tardia é a rejeição, pelos dominantes, das formas enraizadas da cultura comum. Por outro lado, também não parece ser possível identificar a absoluta diferença e a radical especificidade da cultura popular a partir de textos, de crenças, de códigos que lhe seriam próprios. Todos os materiais portadores das práticas e dos pensamentos da maioria são sempre mistos, combinando formas e motivos, invenção e tradições, cultura letrada e base folclórica. Por fim, a oposição macroscópica entre popular e letrado perdeu a sua pertinência. A essa divisão massiva — que muitas vezes definia o povo, por defeito, como o conjunto daqueles que se situavam fora do modelo das elites —, prefere-se o inventário das divisões múltiplas que fragmentam o corpo social. O seu ordenamento obedece a vários princípios que manifestam as distâncias ou as oposições entre homens e mulheres, cidadãos e rurais, protestantes e católicos, e também entre as gerações, as profissões, os bairros. A história sociocultural aceitou durante muito tempo (pelo menos em França) uma definição redutora do social, confundido exclusivamente com a hierarquia das fortunas e das condições, esquecendo que outras diferenças, fundadas nas pertenças sexuais, territoriais ou religiosas eram também plenamente sociais e susceptíveis de explicar, tanto ou melhor do que

von H. U. Gumbrecht und U. Link-Heer, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, strw 486, 1985, pp. 376-388 e J. Revel, «La culture populaire: sur les usages et les abus d'un outil historique», in *Culturas populares, diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, Casa de Velázquez/Universidad Complutense, 1986, pp. 223-239.

¹³ C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Turim, Einaudi, 1976.

a oposição entre dominantes e dominados, a pluralidade das práticas culturais. Por ignorar empréstimos e intercâmbios, por mascarar a multiplicidade das diferenças, por determinar *a priori* a validade de uma delimitação que está precisamente por estabelecer, o conceito de cultura popular — que esteve na base dos primeiros e pioneiros estudos sobre o livro de venda ambulante — deve ser agora posto em dúvida.

Deve, igualmente, ser posto em dúvida o contraste durante muito tempo reconhecido entre todas as formas orais e gestuais da cultura dita tradicional e a área de circulação da escrita, manuscrita e depois impressa, delimitando uma cultura diferente, minoritária, reservada. A divisão levou a compartimentar as abordagens destas duas formas de aquisição e de transmissão culturais e a separar a antropologia histórica — que, embora trabalhe com textos, se ligou ao sistema de gestos, aos usos das palavras, aos dispositivos rituais — de uma história cultural mais clássica, dedicada à escrita, à sua produção e à sua circulação. Ora, formulada deste modo, a oposição traduz muito mal as situações do período entre os séculos XVI e XVIII, onde se imbricam meios de comunicação e múltiplas práticas.

Destas imbricações, umas associam a palavra e a escrita, quer se trate de uma palavra dita que se fixa na escrita (foi o que se verificou aquando da redacção dos cadernos de agravos para os Estados Gerais) quer, inversamente, de um texto que regresse à oralidade pela mediação de uma leitura em voz alta. Outras imbricações articulam os escritos e os gestos. Com efeito, numerosos textos têm por objectivo anular-se enquanto discurso e produzir na prática comportamentos ou condutas tidos por legítimos e úteis. As artes de bem morrer, os tratados de civilidade, os livros de práticas são exemplos, entre outros, desses géneros que pretendem incorporar nos indivíduos os gestos necessários ou convenientes. Por outro lado, a escrita encontra-se instalada no próprio cerne das formas mais centrais da cultura tradicional; é o caso da festa — habitada pelas inscrições e pelas bandeirolas, comentada nos pequenos livros que explicam o seu sentido — e, ainda, dos rituais eclesiais que exigem frequentemente a presença do objecto escrito, manuseado, lido, transmitido. A história das práticas culturais deve

considerar necessariamente essas intricações e reconstituir trajetórias complexas, da palavra proferida ao texto escrito, da escrita lida aos gestos feitos, do livro impresso à palavra leitora.

Para tal, uma noção parece ser útil, a noção de apropriação: porque permite pensar as diferenças na divisão, porque postula a invenção criadora no próprio cerne dos processos de recepção. Uma sociologia retrospectiva, que durante muito tempo fez da distribuição desigual dos objectos o critério primeiro da hierarquia cultural, deve ser substituída por uma outra abordagem, que centre a sua atenção nos empregos diferenciados, nos usos contrastantes dos mesmos bens, dos mesmos textos, das mesmas ideias. Tal perspectiva não renuncia a identificar diferenças (e diferenças socialmente enraizadas) mas desloca o próprio lugar da sua identificação, dado que já não se trata de qualificar socialmente *corpus* tomados no seu todo (por exemplo, a literatura de cordel), mas de caracterizar práticas que se apropriam de modo diferente dos materiais que circulam em determinada sociedade.

A abordagem estatística que, em tempos, pareceu dominar a história cultural francesa — que tinha por objectivo avaliar a desigual repartição social de objectos, de discursos, de actos adequados para pôr em séries — não é suficiente. Ao pressupor correspondências demasiado simples entre níveis sociais e horizontes culturais, ao captar os pensamentos e as condutas nas suas expressões mais repetitivas e mais redutoras, tal perspectiva falha no essencial, que é a maneira contrastante como os grupos ou os indivíduos fazem uso dos motivos ou das formas que partilham com os outros. Sem abandonar as medições e as séries, a história dos textos e dos livros deve ser, antes de mais, reconstituição das distâncias nas práticas. Logo uma história do acto de ler.

Pensar deste modo as apropriações culturais permite também que não se considerem totalmente eficazes e radicalmente aculturante os textos ou as palavras que pretendem moldar os pensamentos e as condutas. As práticas que deles se apoderam são sempre criadoras de usos ou de representações que não são de forma alguma redutíveis à vontade dos produtores de discursos e de normas. O acto de leitura não pode de maneira nenhuma ser anulado no próprio texto, nem os comportamentos vividos nas interdições e nos preceitos que pretendem regulá-los. A acei-

ção das mensagens e dos modelos opera-se sempre através de ordenamentos, de desvios, de reempregos singulares que são o objecto fundamental da história cultural.¹⁴

A noção de apropriação não é encarada aqui no sentido que lhe dá Foucault em *L'ordre du discours*, que é o de fazer da «apropriação social dos discursos» um dos processos de controlo e um dos dispositivos que limitam a sua distribuição, considerando tal noção como um dos grandes sistemas de subordinação do discurso¹⁴. A nossa perspectiva é diferente; sem ser contraditória, atentando não nas exclusões por confiscação, mas nas diferenças do uso partilhado tal como as identifica Pierre Bourdieu: «O gosto, a propensão e a aptidão para a apropriação (material e/ou simbólica) de uma determinada classe de objectos ou de práticas classificados e classificadores é a fórmula geradora que se encontra no princípio do estilo de vida, conjunto unitário de preferências distintivas que exprimem, na lógica específica de cada um dos sub-espacos simbólicos, a mesma intenção expressiva»¹⁵. O que equivale a dizer, simultaneamente, que as práticas contrastantes devem ser entendidas como concorrências, que as suas diferenças são organizadas pelas estratégias de distinção ou de imitação e que os empregos diversos dos mesmos bens culturais se enraizam nas disposições do *habitus* de cada grupo.

Dai a selecção de dois modelos de compreensão para explicar os textos, os livros e as suas leituras. O primeiro põe em contraste disciplina e invenção, considerando estas duas categorias não como antagónicas, mas como sendo geridas a par. Todo o dispositivo que visa criar controlo e condicionamento segrega sempre tácticas que o domesticam ou o subvertem; contrariamente, não há produção cultural que não empregue materiais impostos pela tradição, pela autoridade ou pelo mercado e que não esteja submetida às vigilâncias e às censuras de quem tem poder sobre as palavras ou os gestos. A oposição é demasiado simples entre espontaneidade «popular» e coerções das instituições ou dos dominantes: o que é preciso reconhecer é o modo

¹⁴ M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 45-47.

¹⁵ P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit, 1979, p. 193.

como se articulam as liberdades condicionadas e as disciplinas derrubadas.

Disciplina e invenção mas também distinção e divulgação. Este segundo par de noções solidárias permite propor uma compreensão da circulação dos objectos ou dos modelos culturais que não a reduz a simples difusão, pensada geralmente como um movimento descendente na escala social. Os processos de imitação ou de vulgarização são mais complexos e mais dinâmicos e devem ser entendidos, antes de mais, como lutas de concorrência onde toda a divulgação, concedida ou conquistada, produz imediatamente a procura de uma nova distinção. Por exemplo, quando o livro se torna um objecto menos raro, menos confiscado, menos distintivo pela sua simples posse, são as maneiras de ler que se encarregam de mostrar as distâncias, de manifestar as diferenças socialmente hierarquizadas. As representações simplistas e imóveis da dominação social ou da difusão cultural devem ser substituídas, na esteira de Elias¹⁶ e Bourdieu, por uma maneira de as entender que reconhece a reprodução das distâncias no próprio interior dos mecanismos de imitação, as concorrências no seio das partilhas, a constituição de novas distinções em virtude dos próprios processos de divulgação.

É com estas hipóteses e noções que foi tentado o estudo das práticas do impresso na sociedade antiga. Com efeito, elas fizeram uma boa entrada na cultura dos séculos XV a XIX, por duas razões. Por um lado, fixam ou são portadoras da palavra, cimentam as sociabilidades e prescrevem os comportamentos, atravessam o foro privado e a praça pública, levam a crer, a fazer ou a imaginar: revolvem a cultura na sua totalidade, compondo com as formas tradicionais da comunicação, instaurando novas distinções. Por outro lado, permitem uma circulação da escrita numa escala inédita, tanto porque a impressão baixa o custo de fabrico do livro, doravante repartido por todos os exemplares de uma mesma tiragem, e já não suportado por uma única cópia, como porque ela encurta os prazos da produção, muito longos

¹⁶ N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, sw 158-159, 1979, Zweiter Band, pp. 312-454. (Vd. notas 4 e 5 do Capítulo III do presente livro, para uma referência precisa a esta obra.)

nos tempos do livro manuscrito. Após Gutenberg, é toda a cultura do Ocidente que pode ser considerada uma cultura do impresso, pois os produtos dos prelos e da composição tipográfica não são de modo nenhum reservados, como na China ou na Coreia, ao uso das administrações e dos cleros, irrigando, pelo contrário, todas as relações, todas as práticas. Donde uma dupla ambição e um duplo trabalho. Numa pequena escala, compreender os usos múltiplos, diferenciados, confrontados, do impresso, pois as autoridades concorrentes acreditaram nos seus poderes e os leitores manearam-no consoante as suas competências ou as suas expectativas¹⁷. E, numa visão mais larga, reinscrever a inovação tipográfica na longa história das formas do livro ou dos suportes dos textos (do volume ao codex, do livro ao écran) e na história dos modos de ler, inscritos na trama que vai da leitura necessariamente oralizada à que pode ser feita pelos olhos e em silêncio¹⁸.

¹⁷ Vd. os estudos reunidos in R. Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, e os Capítulos V e VI do presente livro.

¹⁸ P. Saenger, «Silent Reading: its Impact on late Medieval Script and Society», *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, vol. 13, 1982, pp. 367-414.

CAPÍTULO V

Práticas e representações: leituras camponesas em França no século XVIII

Para os letrados das Luzes a leitura camponesa é uma leitura perdida, ocultada na cidade pelos ritmos desenvolvidos de leitores demasiado ávidos. Por detrás da imagem, pintada na tela ou feita literatura, será possível detectar os hábitos e práticas dos habitantes dos campos, que não são de modo algum os das nostalgias citadinas, mas os de carne e osso que povoam o país comum? É certo que alguns pegaram na pena para contar a história da sua vida e, ao fazê-lo, recordam os seus primeiros encontros com os livros. É o caso de Louis Simon, estamenheiro no Maine, que começa em 1809, cinco anos após a morte da sua mulher amada, a escrever «os principais acontecimentos ocorridos ao longo da minha vida». Recordando a sua juventude, faz notar o seu gosto pela leitura, alimentado graças à biblioteca do padre da paróquia que lhe empresta livros, graças também, sem dúvida, a um vendedor ambulante regressado à região: «Passava, pois, o meu tempo a desfrutar o prazer de tocar instrumentos e a ler todos os livros que conseguia arranjar sobre todas as histórias antigas, as guerras, a geografia, as vidas de santos, o Antigo e o Novo Testamento e outros livros sagados e profanos; gostava também muito das canções e dos cânticos»¹. Porém, tais testemunhas são raras e lacónicas. As mais eloquentes, como Jamerey-Duval, encontram-se muito distantes da sua infância quando escrevem, e, ao narrar a forma de aquisição da cultura, é o homem das Luzes que fala, ajuíza e pensa, e não o pastor de outrora. O testemunho deve, portanto, ser decifrado em primeiro lugar como uma apresentação de si mesmo, molda-

¹ A. Fillon, *Louis Simon, étaeminier 1741-1820 dans son village du Haut-Maine*, Université du Maine, 1982 (tese de 3.º ciclo).

da a uma enorme distância social e cultural, ligada a uma trajectória excepcional.² Embora seja possível reconhecer aí traços que são sem dúvida válidos para todas as educações autodidácticas, não se pode, por outro lado, indicar os usos comuns do impresso, das maneiras correntes de ler. Muito raras, pouco loquazes, produtos de circunstâncias particulares, as histórias de vida não bastam para reconstituir as leituras camponesas do século XVIII. Daí, o valor de um conjunto documental diferente: os textos dirigidos ao abade Gregório em resposta às suas questões «relativas ao *patois* e aos costumes das gentes do campo». Enviado a 13 de Agosto de 1790, o questionário do pároco de Emberménil, deputado à Assembleia Nacional, comporta três perguntas promotoras para uma história da leitura popular: «35. Têm [os senhores párocos e vigários] um conjunto variado de livros para emprestar aos seus paroquianos? 36. As gentes do campo têm gosto pela leitura? 37. Que espécies de livros se encontram mais frequentemente nas casas deles?». Três perguntas precisas, pois, sobre a presença do livro nos campos e sobre as leituras preferidas dos seus habitantes.

Os livros de que se trata aqui são obras em francês, já que os escritos em *patois* devem ser mencionados nas respostas dadas às perguntas 21 a 25 — em especial à vigésima terceira: «Têm publicações em *patois*, impressas ou manuscritas, antigas ou modernas, como direito consuetudinário, actos públicos, crónicas, orações, sermões, livros ascéticos, cânticos, canções, almanaques, poesias, traduções, etc.?». A iniciativa de Gregório surge, assim, como o inquérito mais antigo sobre as práticas culturais (ou, pelo menos, de leitura) dos franceses e como um inventário inesperado da biblioteca rural do século XVIII, nos começos da Revolução. O exame das respostas deve, todavia, matizar um pouco o entusiasmo. O seu número acaba por ser restrito, uma vez que só existem quarenta e três, conservadas na biblioteca

² V. Jamerey-Duval, *Mémoires. Enfance et éducation d'un paysan au XVIII^e siècle*, introdução de J.-M. Goulemot, Paris, Le Sycomore, 1981, e J. Hébrard, «Comment Valentin Jamerey-Duval apprit-il à lire? L'autodidaxie exemplaire», in *Pratiques de la lecture*, sob a direcção de R. Chartier, Marseille, Rivages, 1985, pp. 23-60.

da Sociedade de Port-Royal e na Biblioteca Nacional³. Para além disso, na maioria dos casos não retomam o conjunto das quarenta e três perguntas formuladas por Gregório, ignoram algumas dessas respostas (em particular onze de entre elas, relativamente às perguntas que nos interessam), dão uma única resposta a várias perguntas ou compõem um texto muito afastado do questionário.

Finalmente, quem responde não são os próprios leitores rurais, mas homens distantes da cultura camponesa. Por um lado, a sua posição social distingue-os fortemente do povo rural. Para obter respostas ao seu inquérito, Gregório apoiou-se em várias redes de correspondentes: homens com quem mantinha uma amizade letrada, alguns dos seus colegas da Assembleia Nacional, e por fim as Sociedades dos Amigos da Constituição filiadas no Clube dos Jacobinos. Mas todos os que lhe escrevem, e cujas respostas se distribuem entre Agosto de 1790 e Janeiro de 1792 (com a grande maioria entre Novembro de 1790 e Fevereiro de 1791) têm fortes pontos comuns: são cidadãos, são «clérigos» que pertencem à Igreja, à administração ou à justiça, às profissões liberais — isto é, a todas as «togas» da antiga sociedade —, são burgueses esclarecidos empenhados no mundo da República das letras. Esta primeira distância, objectiva, relativamente ao campo e aos seus habitantes, é duplicada por uma outra, voluntária, que se encontra no próprio fundamento da descrição. O corte afirmado em relação ao povo camponês, esse «outro» a descobrir com o questionário, é a condição para que sejam claramente separados no interior da comunidade de província os notáveis cidadãos, em posição de observadores, e o campo, objecto selvagem da sua observação. O que relatam os

³ 29 respostas foram publicadas por A. Gazier, *Lettres à Grégoire sur les patois de France*, Paris, 1880; três por M. de Certeau, D. Julia e J. Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*, Paris, Gallimard, 1975; 11 são inéditas, 10 delas conservadas na colectânea da Biblioteca Nacional, Ms. Nouvelles Acquisitions françaises 2798, e a última na da Sociedade de Port-Royal, Ms. Révolution 222. Agradeço a Dominique Julia, que me comunicou o texto dessas cartas inéditas. As respostas às perguntas 35, 36 e 37 do inquérito de Gregório são rapidamente utilizadas no artigo de N. Richter, «Prélude à la bibliothèque populaire. La lecture du peuple au siècle des Lumières», *Bulletin des bibliothèques de France*, t. 24, n.º 6, 1979, pp. 285-297.

correspondentes de Gregório não é o resultado de inquéritos no terreno, apoiados numa intenção etnográfica, mas uma mistura complexa de saber e de familiaridade, de estereótipos antigos e de imagens à moda, de coisas vistas e de textos lidos. É preciso ter isso presente quando se toma conhecimento das suas respostas.

«As gentes do campo têm gosto pela leitura?» A pergunta, formulada no vocabulário novo do século, suscita respostas contraditórias. Para alguns, tal aspiração é impossível para quem não sabe ler: «Estão ainda, na maioria, entregues à mais crassa ignorância: não sabendo ler, não podem ter gosto pela leitura» (Amigos da Constituição de Agen, 27 de Fevereiro de 1791); «As gentes do campo não têm de maneira nenhuma gosto pela leitura porque mal sabem ler» (resposta anónima, região de Mâconnais e de Bresse); «Não sabendo três quartos das gentes do campo ler, seria inútil ter livros para lhes emprestar» (Jean-Baptiste de Cherval, 22 de Setembro de 1790). Para alguns, a própria pergunta parece desprovida de sentido. Lequinio di-lo mobilizando a sabedoria latina: «As gentes do campo não têm de modo nenhum o gosto pela leitura, *ignoti nulla cupido*»; outros fazem-no mais bruscamente, como os Amigos da Constituição de Mont-de-Marsan, que respondem simplesmente à pergunta: «Eh! Como é que poderiam ter?»

Em sentido oposto, várias respostas insistem no apetite de leitura camponês, durante muito tempo maltratado, mas subitamente revelado pela Revolução. É o caso do abade Rochejean, que responde por Salins e pela sua região: «Por toda a parte o povo começa a ler; trata-se de manter o impulso dado. Nas classes mais ignorantes da sociedade, encontram-se homens dignos de possuir instrução que mais não pedem do que ser ensinados. Sei que o povo é muito apático; porém, sei que o é menos de dia para dia, e que comporta um número suficiente de homens ávidos de instrução para que o gosto, mais ou menos lentamente, se torne universal» (15 de Março de 1791). É o caso do cônego Hennebert em Artois: «Observo que desde a Revolução eles adquiriram um certo gosto pelos escritos a ela relativos» (26 de Novembro de 1790). O facto leva, aliás, a que alguns modifiquem inteiramente a sua opinião. O abade Andriès,

professor no colégio de Bergues, respondera ironicamente à pergunta 36, ridicularizando a «estúpida vaidade» dos homens do campo flamengos, que se gabariam de tudo saber sem nunca ler nada: eles «não encontram de modo nenhum em suas casas livros suficientemente bem escritos que possam animá-los ou levá-los a apreciar a leitura: por isso nunca os abrem». Mas, em nota, acrescenta a propósito da sua resposta: «A nota seguinte, embora cómica, não era menos verdadeira há seis meses atrás: presentemente, os camponeses estão apaixonados pela leitura, conhecem melhor a Constituição do que as nossas gentes das cidades que desprezam os decretos.» A Revolução deira, portanto, por terra as situações antigas e revela, em toda a sua força, aspirações que se julgara de modo demasiado apressado serem estranhas ao povo camponês.

Infelizmente, esta expectativa nova é confrontada com dois obstáculos ainda por contornar. Em primeiro lugar, a medíocre circulação dos livros nos campos: «O povo teria sem dúvida o gosto da leitura e se tivesse livros consagrar-lhes-ia muitos momentos que não pode consagrar aos seus preciosos trabalhos», escreve o abade Fonvielle, pároco constitucional de Dordogne (20 de Janeiro de 1791). E uma prova *a contrario* é fornecida por Bernadau, advogado de Bordéus: «Reparei que um camponês, quando tem um livro à sua disposição, num dia de festa, prefere a sua leitura ao *cabaret*, embora o seu uso lhe seja bastante familiar nos dias de descanso» (21 de Janeiro de 1791). Segundo entrave à leitura desejada: a impossibilidade da instrução, em virtude da falta de professores. «As gentes do campo gostam muito da leitura, e, se não mandam educar os seus filhos, é porque não têm quaisquer professores primários» (Bernardet, pároco de Mazille na diocese de Mâcon, 28 de Dezembro de 1790). E Jean-Baptiste de Cherval acrescenta: «A facilidade com que se pode ler, o desejo de adquirir alguns conhecimentos, o fruto que se retira da leitura, é geralmente aquilo que lhe dá o gosto e desde que se mostrem aos camponeses estas vantagens, não duvido de que gostarão tanto da leitura como os homens policiados.» Ideia que Lorain, presidente do município de Saint-Claude, resume numa fórmula soberba: «A

instrução é necessária para se ter sede de instrução» (14 de Novembro de 1790).

O povo dos correspondentes de Gregório é como que despertado para si mesmo pelo novo rumo político. O amor pela leitura, a avidez de instrução pertencem bem à sua natureza, mas tinham sido abafados pela sujeição cultural na qual era mantido. Os Amigos da Constituição de Auch proclamam-no: «Afirma-se autorizadamente que as gentes dos campos têm na alma o gosto pela leitura e o que mais desejam é instruir-se.» O primeiro dever da Revolução é, portanto, de os tornar conscientes dessas aspirações que residem neles. Poderá ela, nesta rarefa, apoiar-se na Igreja, de que são membros muitos daqueles que respondem ao questionário? Aí, mais uma vez, o diagnóstico é contraditório. Para uns, os párocos são adversários decididos da leitura camponesa. Por um lado, pretendem preservar desse modo a sua mediação necessária entre os fiéis e a Bíblia, como escreve o abade Aubry, ele mesmo padre, a propósito das Ardenas: «Os párocos e os vigários [...] não emprestam nenhum livro aos seus paroquianos, a quem é proibido ler as Sagradas Escrituras. Além disso, há poucos camponeses que tenham gosto pela leitura.» Por outro lado, temem que a difusão da leitura perturbe a escala das condições ou subverta a ordem entre os sexos. O advogado Bernadau refere ter ele próprio deparado com tal hostilidade quando quis introduzir na escola da aldeia a leitura e a distribuição aos melhores alunos de obras úteis para o «governo das famílias»: «O pároco sustentava que inspirar às crianças o gosto pela leitura era procurar dar-lhes, relativamente aos seus compatriotas, uma superioridade contrária à modéstia cristã, e que as raparigas leitoras eram mulheres maldosas.» Clássico conjunto de imagens do século, que representa a luta entre o clérigo, preso às ideias da tradição, adversário da educação do povo, fonte de desordem, e o homem das Luzes, preocupado com o progresso doméstico e público.

Contudo, se os clérigos resmungam com a educação do povo, a Igreja, enquanto instituição, não deixa de ser a única a incitar à leitura. O ex-capuchinho François Chabot, de Saint-Geniès, observa-o pela negativa: «A preguiça dos párocos e dos vigários estende-se a todos os seus paroquianos: eles só lêem

enquanto estão nos bancos, isto é, até à primeira comunhão» (4-8 de Setembro de 1790). E de igual modo, Lorain, em Saint-Claude: «Uma minoria lê os seus livros de horas e é tudo. As excepções encontram-se infinitamente dispersas.» Esta contradição remete para a posição ambígua dos padres de paróquia no discurso dos correspondentes de Gregório. Por um lado, sublinha-se por diversas vezes a sua própria indigência: eles mesmos não passam de reles leitores. Amigos da Constituição de Perpignan: «Poucos, muito poucos deles têm livros»; abade Fonvielle: «O povo lê, pois, muito pouco e os párocos (exceptuando o facto de agora lerem as notícias) lêem geralmente tão pouco como ele.» Desta situação, o responsável é claramente o sistema de benefícios que obriga os párocos a uma vida demasiado avarenta que os prende ao seu estado, sem esperança de mudá-lo. Morel, procurador em Lião: «Como seria possível que os párocos com proventos mesquinhos arranjassem uma provisão variada de livros para os emprestar aos seus paroquianos?» (2 de Novembro de 1790); Amigos da Constituição de Auch: «Quando tivessem introduzido na cabeça a ciência de toda a Sorbona, o facto não os levaria nem a uma abadia, nem a uma dignidade no seu capítulo, nem a uma paróquia melhor. E há mais, é que o título de pároco era uma exclusão para toda a espécie de grau, sobretudo por parte da corte.»

Não entanto os párocos vêem atribuir-se-lhes um papel essencial na necessária aculturação do povo. A própria formulação da trigésima quinta pergunta o sugere, na sua referência implícita à biblioteca de empréstimo estabelecida por Gregório na sua paróquia de Emberménil antes da Revolução — o que era talvez retomar, para uso nos campos, uma prática dos párocos jansenistas parisienses. Alguns dos correspondentes decifram a referência: «Uma provisão variada de livros que deveriam ter os senhores padres para emprestar aos seus paroquianos é uma ideia digna de ter sido concebida e executada pelo autor destas perguntas» (abade Rochejean); «Esta pergunta só pode ser proveniente de um filósofo suficientemente amigo da humanidade para já ter ele próprio posto em prática um uso ou uma moda que ele gostaria de ver estabelecer-se em todo o Império» (Amigos da Constituição de Auch). Nesta época dos começos da

«Que espécies de livros se encontram mais frequentemente nas casas deles?» A trigésima sétima pergunta do questionário de Gregório incita os seus correspondentes a traçar os contornos da biblioteca dos seus compatriotas camponeses. Eles respondem, mas não como poderia desejar o historiador em busca de dados precisos e objectivos. Com efeito, contentam-se na maior parte dos casos com alguns títulos ou indicações muito globais, e, sobretudo, é bem claro que a sua escolha tem na verdade a função de ilustrar e validar a sua própria representação das disposições culturais ou das propriedades psicológicas que emprestam ao povo camponês. É certo que estes observadores prudentes não inventam, e os livros que eles mencionam encontram-se sem dúvida nas casas camponesas, mas fazem triagens, generalizam, e talvez omitam de modo a tornar sensível, pelo conjunto dos títulos considerados, aquilo que é a ruralidade — pelo menos a do seu entendimento. O levantamento sistemático das «espécies de livros» citadas em cada resposta agrupadas em treze categorias, nove religiosas, quatro laicas, não constitui um inventário à maneira notarial, mas um «tipo ideal» da biblioteca camponesa, construído no cruzamento da experiência com a imagética, indício simultaneamente de um conhecimento do campo, visitado, percorrido, e dos arquétipos partilhados da rusticidade.

Nesta representação, o livro do povo agrícola é em primeiro lugar religioso. Todas as respostas que mencionam livros, com excepção de três apenas (as dos Amigos da Constituição de Mont-de-Marsan e de Perpignan e a do cônego Hennebert), indicam a presença de obras de piedade ou de livros da Igreja. A Bíblia é citada, mas muitas vezes através de versões resumidas ou de adaptações: «Encontra-se entretanto em casa de alguns a versão abreviada do Antigo Testamento de Royaumont, o Evangelho e a *Imitation de J.-C.*; mas isso é muito raro» (Amigos da Constituição de Agen); «Eles gostam muito das histórias das Vidas de Santos e da Bíblia» (Abade Bouillot, Borgonha). Neste ponto, o contraste entre protestantes e católicos é sublinhado por alguns, como Colaud de La Salcette, no departamento de Drôme: «Os párocos têm poucos livros, e os camponeses gostam pouca da leitura; os calvinistas,

muito numerosos, são muito certos a procurarem a Bíblia» (18 de Fevereiro de 1792). Citados mais frequentemente do que as bíblias em francês ou os seus sucedâneos: os livros de horas — «As gentes do campo que sabem ler só lêem os seus livros de horas» (Morel l'Ainé, Lyon). Nos finais do século XVIII, os correspondentes de Gregório retêm a familiaridade perpetuada com o livro de horas, que dois séculos antes era o mais divulgado de todos os livros⁵. A literatura nova da reforma católica minimizou a sua importância para os mais letrados ou os mais devotos, mas permanece uma publicação popular, de utilidade múltipla, propondo ao mesmo tempo textos dos ofícios e fragmentos da Bíblia. Mas para os patriotas esclarecidos que escrevem a Gregório, os livros de horas não são na realidade livros, e lê-los não é verdadeiramente ler. Os Amigos da Constituição de Auch dizem-no à sua maneira num pequeno apólogo do camponês que lê mas que não é leitor: «O jovem que ia à escola em casa do pároco, que o fazia ler uma vez ou mais por mês, embora os pobres pais se privassem diariamente dos pequenos serviços que lhe teria prestado o seu filho; esse jovem, dizíamos, assim que entrou na posse do livro de horas da diocese, passou a tê-lo constantemente na sua algibeira durante o trabalho, e nas suas mãos nos momentos de descanso. Lia durante todo o tempo, e morreria sem nunca ter sabido ler». Saber ler é outra coisa, que não é apenas poder decifrar um único livro, mas mobilizar, com utilidade ou por prazer, as múltiplas riquezas da cultura escrita.

No reportório do livro devoto traçado pelos interlocutores de Gregório, se figuram textos antigos como a *Imitação da Vida de Cristo* (citado pelos Amigos da Constituição de Agen e pelos de Carcassonne), aparecem também títulos mais recentes, produzidos pela reforma católica e incluídos no catálogo dos impressores de obras de grande difusão, em especial os instalados em Troyes. Bernadau menciona assim «*Les Sept Tempêtes*, obra ascética de um género lamentável», que é *Les Sept Trompettes spirituelles pour réveiller les pêcheurs* do franciscano Solutive,

⁵ Cf. A. Labarte, *Le livre dans la vie aménoise du XVI^e siècle. L'enseignement des inventaires après décès 1503-1576*, Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1971, pp. 164-177.

e François Chabot, *Les Chemin du ciel ou La voie que doivent tenir les enfants pour arriver au ciel e Pensez-y bien ou Réflexion sur les quatre fins dernières de l'Homme* — tendo os dois primeiros títulos sido várias vezes reeditados ao longo do século pelos impressores de Troyes. A sua presença nos campos, tal como dessas publicações litúrgicas que são os breviários, os catecismos, as recolhas de cânticos e de orações, resulta de um duplo facto. É o efeito, em primeiro lugar, de uma política diocesana do livro, feita, pelo menos em certos locais, de distribuições às escolas e às famílias. Como acontece na diocese de Saint-Claude, no dizer do advogado Joly: «O falecido bispo mandou distribuir nas paróquias muitos livros». Por outro lado, nos últimos vinte anos da antiga monarquia, o regime novo das autorizações simples instituído em 1777, que permite reeditar livremente todos os títulos cujos direitos expiraram, multiplicou de maneira considerável o número dos livros de religião em circulação. O total destes exemplares ascende a 1 363 700 entre 1778 e 1789 (isto é, 63% de todos os que foram publicados a coberto da nova autorização). Três categorias dominam esta produção religiosa de fim de século: as obras de liturgia e de prática (45% dos exemplares), os livros de horas (20% dos exemplares), os livros de piedade da reforma católica — e, entre eles, o *Chemin du ciel* ou o *Pensez-y bien*⁶. É preciso, portanto, dar aqui crédito às observações dos correspondentes de Gregório que registam com fidelidade a nova disposição do mercado do livro em vésperas da Revolução.

A par dos livros de piedade, encontram-se os da *Bibliothèque bleue* [literatura de *Cordel*]. Esta só surge, todavia, em cinco respostas quer no singular — Bernardau menciona a presença de «algumas publicações da colecção de livros de *cordel*» —, quer no plural — o abade Aubry, pároco de Bellevaux, nas Ardenas, indica por seu turno: «Os livros que se encontram habitualmente nas casas deles são Vidas de Santos, livros de orações e as colecções de livros de *cordel*», fazendo talvez alusão às diferentes

⁶ J. Brancolini e M.-T. Bouissy, «La vie provinciale du livre à la fin de l'Ancien Régime», in *Libre et Société dans la France du XVIII^e siècle*, sob a dir. de F. Furet, Paris-Haia, Mouton, 1970, t. II, pp. 3-37.

idades que imprimem tais publicações. A recolha dos títulos individualmente citados é fraca: a *Histoire des quatre fils Aymon* pelos Amigos da Constituição de Mont-de-Marsan e pelos de Carcassonne, a *Histoire de la vie, grandes voleries et subtilités de Guilleri*, por estes últimos, a *Histoire de la vie et du procès du fameux Dominique Cartouche* e a *Histoire de Lotus Mandrin* pelo cónego Hennebert. Portanto, um romance de cavalaria, clássico da colecção de livros de *cordel*, e os títulos que no século XVIII asseguram o êxito popular da figura nova e ambígua do «bandido de grande coração⁷». Para os correspondentes de Gregório, os contos pertencem ao mesmo horizonte. Chamam-se de diversas maneiras: «contos de fadas, de nigromantes, *Barba-Azul*» para os Montois, «os antigos *Contes de ma mère l'Oie*» para Hennebert, «contos de *cordel*» para o loreno De Mirbeck. Em todos os casos trata-se de referências a escritos, a livros aparentados com os do reportório de *cordel*, e não de alusões às tradições orais do povo dos campos, aparentemente mal conhecidas pelos nossos observadores citadinos. O seu testemunho fornece duas informações preciosas: por um lado, atesta que a denominação de colecção de livros de *cordel* não inclui os livros religiosos, que no entanto são impressos nas mesmas formas e pelos mesmos editores — o que é confirmado pelos catálogos de Troyes, que a reservam para os «livros recreativos — apelidados geralmente de colecção de livros de *cordel*»; por outro lado, manifesta a difusão generalizada a todo o reino, incluindo as províncias meridionais, dessas histórias que já não são publicadas apenas pelos editores de Champagne ou de Ruão⁸.

Oito respostas colocam os almanaques entre os livros dos camponeses. Três delas contentam-se com essa expressão genérica, precisando apenas «qualquer desses maus almanaques», como o abade Fonvielle; outros cinco designam com mais

⁷ Cf. *Figures de la gueuserie*, textos apresentados por Roger Chartier, Paris, Montalba, 1982, pp. 83-96 e *Histoires curieuses et véritables de Cartouche et Mandrin*, textos apresentados por H.-J. Lüsebrink, Paris, Montalba, 1984, pp. 21-45.

⁸ Cf. o capítulo VI, «Textos e edições: a literatura de *cordel*».

precisão os almanaques de que falam. Bernadau cita o *Almanach des Dieux* (talvez o *Dieu soit béni ou Almanach fidèle*), os Amigos da Constituição de Perpignan enumeram os de Liège, de Larrivay (na realidade de Delarivey, de Troyes) e o *Messenger boiteux*, Frédéric-Ignace de Mirbeck refere, para a Lorena, o *Almanach de Bâle*, isto é, o mesmo *Messenger boiteux*, e o abade Andriès, para os distritos de Bergues e de Hazebrouck, os almanaques flamengos «que se debitam aqui, mas que vêm do estrangeiro a dois soldos por cada exemplar [...]». Os camponeses têm em relação a eles um excesso de avidez, no que diz respeito a prognósticos do tempo, que nunca deixam de figurar aí. Duas constatações, portanto: a predominância dos almanaques impressos no estrangeiro relativamente aos do velho fundo de Troyes, e a circulação dos mesmo títulos do Norte ao Sul do reino, mesmo que venham da Suíça ou dos Países-Baixos.

Sobre a biblioteca rural assim constituída, o diagnóstico é dos mais negativos. O universo definido pelos seus títulos é o das crenças supersticiosas, das fábulas inúteis, dos preconceitos antigos. É realmente essa a impressão que deve dar a sua enumeração seguida, em resposta à trigésima sétima pergunta. Retomemos a dos Amigos da Constituição de Perpignan, cujos elementos isolámos até aqui: «*Les Quatre Fils d'Aymon*, livros de feitiçaria, opinião muito acreditada na nossa terra entre o povo das cidades e dos campos, o que atesta a sua profunda ignorância; contos de fadas, de nigromantes, *Barba-Azul*, etc». O romance *de cordel*, o conto, o livro de magia: é essa mesma série que Gregório denuncia no seu relatório à Convenção, quando estigmatiza «os contos pueris da colecção de livros *de cordel*, comadres e reuniões nocturnas de bruxas» que constituem o centro das conversas camponesas. Contra esses livros «que podem embrutecer», segundo Lorain, os homens esclarecidos devem impor aqueles que ensinam e educam. O mesmo Lorain declara: «Propus a nova obra de Berquin (a *Bibliothèque des villages*) a alguns presidentes de municípios do campo que não prestaram qualquer atenção», e vêm à memória os esforços de Bernadau para adoptar como livro de escola *La Science du Bonhomme Richard* e distribuir aos rapazes merecedores um *Avis au peuple sur sa sante*, bem como um *Manuel du Cultivateur*,

e, às raparigas ajuizadas, para além do Novo Testamento, o *Avis aux bonnes ménagères*. Em 1794, Gregório retoma, à escala nacional, uma política semelhante, propondo a redacção e a difusão «de opúsculos patrióticos que hão-de conter noções simples e luminosas, acessíveis ao homem de compreensão lenta e cujas ideias são obtusas» — por exemplo, sobre a meteorologia, a física elementar, a política ou as artes —, e também «bons jornais» de que indica a leitura pública: «Vê-se o interesse das vendedoras no mercado, os operários a cotizarem-se para os comprar, e, por combinação, executarem a tarefa daquelle que está a ler⁹».

As leituras correntes das gentes dos campos são desqualificadas pelos que as relatam a Gregório, porque, longe de instruir e de ajudar, de informar e de despertar, alimentam preconceitos e superstições bem vivos. No entanto, alguns apercebem-se de diferenças entre os leitores da província: os camponeses e os notáveis não lêem os mesmos livros. Mas estas distâncias reconhecidas podem comprovar valores contraditórios. Para uns, as leituras perigosas das elites rurais podem de igual forma corromper o povo cultivador. É o caso de Joly de Saint-Claude, que faz apelo à sua experiência pessoal: «O officio de juiz, que exerci durante muito tempo, proporcionou-me estadias no campo [trata-se indubitavelmente de um cargo de juiz senhorial]. Eu via os seus livros nos momentos em que interrompia as minhas occupações; vi muitas vezes livros de piedade. O contacto com certos autores célebres, que mancharam e aviltaram a sua pena no final da sua carreira [sem dúvida Voltaire e Rousseau], estabelecido através de brochuras perigosas para os costumes e para a religião, introduziu e alimentou a perturbação e a anarquia em Genebra. Eu encontrava essas publicações no estabelecimento de um comerciante que estava seduzido». A esta primeira imagem do povo virtuoso e religioso ameaçado pelos escritos libertinos, o cônego Hennebert opõe uma outra, contrária, que reconhece a presença da literatura le-

⁹ Cf. F. Parent, «De nouvelles pratiques de lecture», in *Histoire de l'édition française*, sob a dir. de H.-J. Martin e R. Chartier, t. II, *Le Livre triomphant 1660-1830*, Paris, Promodis, 1984, pp. 606-612.

gítima apenas em casa dos mais afortunados («Os honestos lavradores lêem relatos de viagens, os romances do abade Prévost e outros desse género»), ao passo que os mais desprovidos permanecem votados a «grosseiras rapsódias, livros obscenos, antigas lendas fabulosas, os antigos *Contes de ma mère l'Oie*, as vidas de Cartouche, de Mandrin, etc». Encontra-se, portanto, formulada uma dupla questão: como evitar que a corrupção pelo saber não substitua aquela de que é portadora a ignorância? Como fazer com que o livro seja fonte de exemplos imitáveis, e não de novas depravações? A divisão entre as obras úteis e patrióticas e aquelas que não são, o assumir da responsabilidade da sua distribuição pelos homens esclarecidos ou pelo próprio Estado são as respostas sugeridas de que se fará eco o relatório de Gregório.

Alguns daqueles que respondem ao inquérito não se limitam a observar secamente a presença de estas ou aquelas «espécies de livros» nas casas dos camponeses: dizem algo mais sobre a sua circulação, a sua leitura, o seu uso. Atestam, em primeiro lugar, a existência da venda ambulante de livros: «Aqueles que de entre as gentes do campo deste distrito sabem ler gostam bastante da leitura e, à falta de outra coisa, lêem o *Almanach des dieux*, a colecção de livros de cordel e outras frivolidades que os vendedores ambulantes transportam anualmente pelos campos» (Bernadau). A realidade designada é a do vendedor ambulante transportador ou comerciante de feira, com carroça e parrelha de animais, realizando grandes trajectos e possuindo um fundo bem fornecido¹⁰. Em contrapartida, nenhum dos correspondentes de Gregório menciona um comércio mais modesto, o dos bufarinheiros ou retroseiros que fazem a venda ambulante dos livros transportando-os às costas ou em tabuleiros pendurados ao pescoço, que é então talvez mais citadina do que rural. Mas os vendedores ambulantes não são os únicos a introduzir os livros junto dos camponeses: outros fazem-no também, mas com diferentes mercadorias: «Até uma cer-

¹⁰ A. Sauvy, «Noël Gille dit la Pistole marchand forain libraire roulant par la France», *Bulletin des bibliothèques de France*, 12.º ano, n.º 5, 1967, pp. 177-190.

ta idade só se encontram nas suas mãos os livros de que se falou atrás (livros de devoção emprestados ou dados pelos párocos). Mais avançados na idade, entusiasmam-se com algumas folhas ou brochuras, que os viajantes ou comerciantes introduzem nas suas aldeias e que frequentemente são muito perigosas para os costumes e, mais ainda, para o sossego público» (Amigos da Constituição de Ambérieu, 16 de Dezembro de 1790). Reencontra-se aqui a oposição já traçada pelo advogado Joly entre o camponês e o comerciante, o natural e o forasteiro, a piedade e a virtude naturais dos campos e a corrupção vinda de fora, da cidade. É difícil dizer em que literatura precisamente pensam os patriotas de Bresse, talvez nos romances pornográficos que imprimiam então fora das fronteiras as sociedades tipográficas estrangeiras, talvez nos pequenos folhetos obscenos citados por Morel na sua resposta — *Les Lettres bougrement patriotiques du véritable père du Chêne, Le Trou du cul du père du Chêne, Le Mouchoir des aristocrates*. Em todos os casos, as suas respostas matizam um pouco o quadro convencional de leituras camponesas muito ocupadas com os livros de horas, o almanaque ou o livro de cordel. Em certos locais, pelo menos, os campos são também irrigados pelos livros da época, proibidos ou polémicos — «essas brochuras manchadas de lubricidade ou de imprecações convulsivas que exaltam as paixões em lugar de iluminar a razão», condenadas por Gregório quatro anos mais tarde.

Sobre as práticas de leitura em si, os amigos de Gregório são pouco eloquentes. Dois aspectos, todavia, retêm a atenção de alguns deles. Por um lado, uma maneira de ler camponesa que não é a sua: «Eles têm a mania de pegar vinte vezes nessas misérias, e, quando falam delas (o que fazem muito naturalmente), recitam, por assim dizer, palavra a palavra, os seus pequenos livros». Para Bernadau, o advogado letrado e polígrafo, tal leitura — constituída pela releitura repetida do mesmo almanaque ou do mesmo livro de cordel, que faz conhecer de cor, ou quase, esses textos familiares e que se transforma facilmente em recitação — pertence à singularidade camponesa, no mesmo pé do que as crenças supersticiosas ou a ignorância da moral. Por outro lado, a leitura camponesa é caracteriza-

da como comunitária e familiar, como audição de uma palavra lida. Citemos dois testemunhos: Segundo Bernadau, «Os livros dos camponeses estão sempre em mau estado, pois são constantemente manuseados. Eles são transmitidos em herança. Nos longos serões de Inverno, ler-se-á durante uma meia hora, com o lar todo reunido, alguma vida de um santo ou um capítulo da Bíblia»; segundo Joly, «As gentes do campo não têm falta de gosto pela leitura, mas dão uma justa preferência às publicações do seu estado. Principalmente no Inverno, lêem ou mandam ler aos seus filhos, em família, livros ascéticos». As duas descrições traçam, portanto, uma mesma cena, a do serão, quando, na estação do Inverno, em volta do livro lido em voz alta pelo filho ou pelo pai, se encontra reunida a casa inteira. Assim, as respostas a Gregório parecem confirmar duas das características atribuídas pelos historiadores às leituras camponesas antigas: o hábito da leitura em voz alta por ocasião dos serões, considerada como a forma principal de difusão da escrita impressa nas sociedades onde os analfabetos, numerosos, têm de ouvir o livro¹¹; e a prática de uma leitura dita «intensiva», definida pelas frequentes releituras de um reduzidíssimo número de livros, pela memorização dos seus textos, facilmente mobilizáveis, pelo respeito ligado ao livro, raro, precioso, sempre mais ou menos carregado de sacralidade¹².

No entanto, levanta-se uma dúvida. São pouco numerosas as testemunhas que descrevem estes usos camponeses, e temos de depositar confiança na mais perspicaz de entre elas, Pierre Bernadau, o advogado de Bordéus. Ora o último parágrafo da sua última carta a Gregório, com data de 21 de Janeiro de 1791, introduz a dúvida: «Os livros que encontrei mais frequentemente em casa dos camponeses foram os livros de horas, um cântico, uma vida de santos, em casa dos grandes lavradores, que deles lêem algumas páginas aos seus trabalhadores depois da ceia. Lembro-me a este respeito de alguns versos de uma pu-

¹¹ R. Mandrou, *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles. La Bibliothèque Bleue de Troyes*, Paris, Stock, 1975, pp. 20-22.

¹² R. Engelsing, «Die Perioden der Leserforschung in der Neuzeit. Das statistische Ausmass und die soziokulturelle Bedeutung der Lektüre», *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, vol. X, 1969, pp. 945-1002.

blicação sobre a vida campestre que fazia concorrência, há sete anos, com a écloga *Ruth*, do sr. Florian. As leituras ao serão em casa dos camponeses eram aí bem descritas; não o são com menos energia na *Vie de mon père*, do sr. Rétif». A leitura após a ceia, em voz alta e em família, pertence a um repertório de representações comum à poesia bucólica, à fábula autobiográfica¹³, e também à pintura ou à estampa, do *Paysan qui fait la lecture à ses enfants*, exposto por Greuze no Salão de 1755, ao frontispício do segundo tomo da primeira edição do texto de Rétif publicado em 1778. A função de tal imagética é dupla: apresentar a sociedade rural como patriarcal, fraterna, comunitária, em contraste com a sociedade corrompida e deslocada das grandes cidades; desenhar nessa decifração aplicada e nessa escuta vigilante («Não poderia recordar sem ternura a atenção com que essa leitura era escutada», escreve Rétif) o investimento inteiro dos indivíduos naquilo que estão a fazer, sendo este envolvimento encarado como o contrário da frivolidade da época¹⁴.

Para Bernadau e Joly, o motivo do serão de leitura constitui uma componente obrigatória da representação do mundo camponês — ou, pelo menos, de uma das suas representações. Esta imagem, feita toda ela de simplicidade natural, mostra à sua maneira a transparência perdida que seria necessário reencontrar em todo o lado, cruzando contraditoriamente a imagem que faz dos campos o bastião temível dos preconceitos e das ignorâncias, e uma terra de missão para os homens esclarecidos e os filósofos educadores. Na resposta de Bernadau, as duas visões estão sobrepostas, como se pertencessem a registos diferentes, como se o autor reunisse, sem perturbação, os estereótipos principais que, para as elites citadinas, encerram a verdade incerta da sociedade rural, modelo ou escândalo. A descrição da leitura piedosa, em família, à noite, não possui, portanto, estatuto de observação etnográfica, mas permite uma encenação conforme a um dos *topoi* dominantes da cultura

¹³ G. Benrekassa, «Le typique et le fabuleux: histoire et romain dans *La vie de mon père*», *Revue des sciences humaines*, n.º 172, 1978, pp. 31-56.

¹⁴ M. Fried, *Absorption and Theatricality. Painting and Beholder in the Age of Diderot*, Berkeley, University of California Press, 1980.

camponesa. Bernadau talvez tenha visto que livros eram «constantemente manuseados» nas casas camponesas, mas o seu testemunho sobre os serões (do mesmo modo que o do advogado Joly, que defende a inocência dos costumes camponeses) não poderia admitir a frequência das leituras no seu seio, já que tal prática não é claramente atestada nem nas condenações eclesiásticas dos séculos XVII e XVIII, nem nas pesquisas folcloristas do século XIX. Quando o serão é aí mencionado, é sempre como lugar do trabalho em comum, do jogo e da dança, dos contos e das canções, da confiança e dos mexericos, praticamente nunca como espaço da leitura comunitária em voz alta¹⁵. Construído em referência à leitura familiar da Bíblia em casa dos partidários da reforma (precisamente quando a própria Bíblia é raramente mencionada entre os livros citados), o motivo do serão revela mais as nostalgias ou as expectativas dos letrados de finais do século XVIII do que os próprios gestos camponeses.

O mesmo será válido para o conjunto das observações contidas nas respostas a Gregório, que não teriam então valor «objectivo» para uma história das leituras camponesas? Talvez não. Com efeito, se todos os correspondentes ajustam as suas observações de modo a realçar uma figura ideal ou reprovada da personalidade camponesa e, sem mesmo o calcularem conscientemente, propõem, em todos os domínios, os indícios apropriados ao retrato que pretendem traçar, a sua demonstração deve confrontar-se com as realidades, nem familiares, nem estranhas, dessa ruralidade selvagem mas próxima. Aquilo que dizem é uma mistura compósita, com proporções desiguais e variáveis consoante os casos, as coisas vistas, as observações feitas no terreno — enquanto juiz, pároco, ou viajante —, com coisas lidas, reminiscências literárias, lugares-comuns em voga. Não se trata tanto de separar uns e outros elementos, atendendo a que formam um sistema de percepção coerente, dando força de realidade ao campo assim apreendido, mas antes de compreender cada indicação factual no porquê do seu enunciado e de a relacionar com aquilo que é possível saber sobre a

¹⁵ Cf., em anexo, «A leitura ao serão: realidade ou mito?».

circulação e a utilização do impresso no mundo rural no século XVIII. Com essa condição, os testemunhos reunidos por Gregório ensinam, por um lado, como os letrados de província representavam, para si ou para os outros, os leitores camponeses, e por outro, nessa mesma representação — com as suas leis e motivos próprios, e que traduz, mutila, transforma —, quais eram algumas das práticas populares do impresso.

1 A característica mais penetrante da sua descrição é sem dúvida a consciência, ainda confusa, de que a Revolução está a derrubar os hábitos culturais mais enraizados. O acontecimento desencadeou um desejo de leitura, de informação através do impresso, que torna obsoleta a antiga biblioteca rural. Alguns pensam a mudança em termos de simples transferência, com as práticas antigas a apoderarem-se dos textos novos. Porém, com a irrupção de uma literatura efêmera e panfletária — cujo único valor está na sua relação com a actualidade política, móvel, nervosa —, é toda uma antiga maneira de ler, presa às repetições das mesmas fórmulas em livros sempre idênticos a si mesmos (os livros de horas, os almanaques, as histórias *de cordel*) que surge já moribunda. Daí a fluidez temporal de numerosas respostas a Gregório que descrevem no presente uma cultura camponesa desmantelada e que sobrepõem, por cima da trama empalidecida das leituras antigas, os novos entusiasmos de leitores camponeses que já não são os do imaginário das Luzes.

ANEXO

A leitura ao serão: realidade ou mito?

Terá o serão camponês constituído no século XVIII um lugar privilegiado da leitura em voz alta dos pequenos livros populares, em particular os da colecção de livros *de cordel*? Contra a opinião clássica, não o pensamos, porque os indícios invocados não são nada convincentes e também porque podem apresentar-se outras provas, inteiramente contrárias.

1. Em primeiro lugar, é claro que os estatutos sinodais e decretos episcopais que condenam os serões não mencionam entre os seus perigos ou hábitos a leitura, seja ela em voz alta ou silenciosa, colectiva ou solitária. É o caso dos decretos episcopais para a diocese de Châlons-sur-Marne em 1693, citados por Robert Mandrou (*De la culture populaire...*, *op. cit.*, p. 2), que denunciavam a entrada dos rapazes nos serões onde mulheres e raparigas trabalham juntas para «brincar e dançar» — mas não para ler.

2. Quando o escrito se introduz nos serões femininos, no início do século XVIII, é por iniciativa de certos padres, muitas vezes convertidos ao jansenismo, que pretendem assim transformar práticas antigas, estranhas à leitura, e conquistar os fiéis. Por ocasião do seu processo perante a oficialidade de Vence, em 1709, Jean-Baptiste Deguignes, pároco de Tournettes, é duplamente acusado, do seguinte modo: pelas testemunhas, devido à sua participação em assembleias onde «se canta, se ri, se diverte como fazem geralmente as pessoas que fazem amor»; pelo seu bispo, por ter distribuído nesses serões «orações e ofícios» que ele não tinha de modo algum autorizado. De facto, os depoimentos assinalam que ele se dirigia às assembleias «com um livro debaixo do braço» e que fazia «a leitura de alguns livros» (cf. M.-H. Froeschlé-Chopard e M. Bernos, «Deguignes, prêtre janséniste du diocèse de Vence em 1709 ou l'échec de l'intermédiaire», in *Les Intermédiaires culturels*, Publications de l'Université de Provence, 1981, pp. 59-70, e «Entre

peuple et hiérarchie: l'échec d'une pastorale», in *Dix-Huitième Siècle*, n.º 12, 1980, pp. 271-292).

3. O memorando de 1744 consagrado às «*Ecreignes*» camponesas («casas escavadas na terra e cobertas de estrume, onde as raparigas vão fazer o serão»), citado por R. Mandrou (*op. cit.*, pp. 21-22) e cujo estatuto etnográfico deveria ser verificado, não menciona de forma alguma a leitura entre as actividades das mulheres reunidas. Estas estão totalmente ocupadas com o trabalho em conjunto, com as conversas e as confidências, as histórias contadas, as canções — com uma cultura de oralidade, portanto, que não se baseia na presença da escrita, impressa ou manuscrita, lida por uma às outras.

4. No século XIX, na diocese de Annecy, quando o serão é descrito pelos padres da paróquia em resposta ao questionário que se lhes dirigiu em 1845 o seu bispo, Monsenhor Rendu (o que acontece em 31 de 122 paróquias, ou seja numa de cada quatro), as suas actividades são precisamente as mencionadas e, nalguns casos, condenadas, nos séculos XVII e XVIII: o trabalho em conjunto (tecer, preparar o cânhamo, partir nozes, cortar madeira), as conversas qualificadas na ocasião como «suas e maldizentes», os jogos de cartas, a dança. Apenas três párocos fazem alusão à leitura, um deles para dizer que a dos «maus livros» não se verifica nos serões da sua paróquia (Châtel); os outros dois para indicar que «algumas vezes» ou «raramente» é feita a leitura do catecismo aquando das reuniões nocturnas dos seus paroquianos (Duingt e Saint-Nicolas-la-Chapelle) (cf. *Moeurs et Coutumes de la Savoie du Nord au XIX^e siècle. L'enquête de Mgr. Rendu*, apresentado e publicado por R. Devos e C. Joisten, Annecy, Académie salésienne, e Grenoble, Centre alpin et rhodanien d'ethnologie, 1978, p. 181, 261 e 293).

Se é certo que o serão é realmente uma prática da sociabilidade aldeã (mas talvez menos universal em França do que se pensou), em contrapartida, parece bastante duvidoso que tenha sido um local corrente da leitura.

CAPÍTULO VI

Textos e edições: a «literatura de cordel»

Entre as leituras camponesas tal como as descrevem os correspondentes do abade Gregório, os títulos da *Bibliothèque bleue* [Literatura de cordel] têm o seu lugar. Esta fórmula editorial, inventada pelos Oudot em Troyes, no século XVII — que faz circular pelo reino livros de baixo preço, impressos em grande número e divulgados através da venda ambulante — conhece o seu apogeu entre a época de Luis XIV e aquela em que os amigos de Gregório constatarem o seu êxito. Nesse período, aumenta o número dos editores de Troyes especializados no género, o reportório dos textos passados deste modo a livros cresce consideravelmente e a sua difusão atinge um público cada vez maior.

O fenómeno não é, aliás, exclusivamente francês: em Inglaterra ou em Espanha, é também nos séculos XVII e XVIII que se multiplicam os pequenos livros de grande circulação, destinados a um público que, na sua maior parte, é popular. Em Inglaterra, os *chapbooks* (ou livros de venda ambulante) são vendidos a um preço irrisório (entre dois e quatro *pence*) e impressos às centenas de milhar: em 1664, por exemplo, um livreiro londrino, Charles Tias, tem em depósito perto de 100 000 exemplares, o que representa um exemplar por uma família inglesa em cada quinze. Ora Tias não é o único editor especializado no comércio que, na década de 1680, se encontra dividido por uma quinzena de livreiros ¹. Em Espanha, é no século XVIII que os *pliegos de cordel* encontram a sua forma clássica, a de pequenos livros de uma ou duas folhas, e uma difusão maciça, assegurada em parte pelos vendedores ambulantes cegos

¹ M. Spufford, *Small Books and Pleasant Histories. Popular Fiction and its Readership in Seventeenth-Century England*, Londres, Methuen, 1981.

que cantam os seus textos em verso antes de os venderem². A *Bibliothèque bleue* não é, pois, uma originalidade francesa: inscreve-se, com as suas formas e os seus conteúdos próprios, entre as publicações que os editores europeus, em diferentes espaços nacionais destinam à maioria.

Durante muito tempo considerado (erradamente) como específico, o *corpus* de Troyes, na primeira geração dos estudos sobre o assunto, foi duplamente situado: pela identificação do seu público, considerado popular e rural, e pelo inventário dos textos que o compõem, divididos entre ficção de entretenimento, conhecimentos úteis e exercícios de devoção. Esta descrição pioneira, em que se baseia ainda o nosso saber, suscita agora diversas interrogações que aqui encontrarão eco e que têm por objectivo rever a assimilação demasiado apressada entre colecção de venda ambulante e cultura popular de Antigo Regime³.

O *corpus* de cordel

Primeira constatação: os textos editados a baixo preço e com capa azul pelos impressores de Troyes não foram de modo nenhum escritos para tal fim editorial. A prática dos Oudot, como a dos Garnier, seus rivais, consiste em seleccionar de entre os textos já editados aqueles que lhes parecem convir ao vasto público visado, isto é, aqueles que lhes parecem compatíveis com as expectativas ou capacidades da clientela a atingir. Daí a diversidade extrema do reportório de Troyes, que vai buscar elementos a todos os géneros, a todos os períodos, a todos as literaturas. Daí, igualmente, a distância entre a escrita do texto e a sua forma editorial: de modo nenhum pensado na perspectiva de uma edição barata e de uma circulação popular, cada um dos textos de que se apodera a colecção de livros de

cordel visa um leitor implícito que não coincide necessariamente, longe disso, com o comprador em que pensam os impressores de Troyes. Resulta claro que o reportório dos pequenos livros de Troyes não é em si mesmo «popular», pois é composto por textos de origens diversas e que cada um visa uma eficácia, uma leitura, um público particulares.

Desse reportório dá testemunho o inventário do fundo de Etienne Garnier, elaborado em Janeiro e Fevereiro de 1789 a pedido da sua viúva, Marie-Louise Barry, e do curador dos seus filhos menores⁴. O total dos exemplares em depósito, completos ou por alcear, é de 443 069: os livros de religião constituem cerca de metade (42,7%), ultrapassando largamente os textos de ficção (28,8%) e as publicações dirigidas para a aprendizagem e para a prática (26,8%). Uma classificação mais minuciosa define a hierarquia dos géneros mais vendidos à cabeça, as obras de instrução e de edificação religiosa, ou seja, guias para a conduta e a devoção (12,7% dos exemplares), seguidas pelas Sagradas Escrituras, com o texto dos Evangelhos e ainda com os extractos do Livro dos Salmos ou as narrativas bíblicas (12,5%), vindo depois os cânticos e as loas de Natal (9,2%), a literatura romanesca e jocosa (8,8%), as vidas de santos (8,3%), os romances de cavalaria (8%), os contos de fadas (6,5%) as relações de *fait-divers* e as peças satíricas sobre as condições e profissões (5,8%). Nenhum dos outros géneros chega a ter 5% dos exemplares, excepto se se agruparem todos esses livros de aprendizagem que são abecedários e silabários, civilidades e aritméticas, tratados de ortografia e caligrafia, que constituem 9% do fundo.

Esta distribuição, estabelecida com base nos exemplares realmente presentes, em dada ocasião, numa das tipografias de Troyes, é bem diferente da traçada a partir das edições conservadas e identificadas por A. Morin. Os textos de ficção assumem aí

² J. Marco, *Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX. Una aproximación a los pliegos de cordel*, Madrid, Taurus, 1977.

³ Cf. o capítulo III, «Stratégies éditoriales et lectures populaires (1530-1660)» in *Histoire de l'édition française*, cit., t. I, pp. 585-603 (texto retomado em *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, pp. 87-124).

⁴ Arquivo Departamental de Aube, 2E, minutas Robbin, Inventário da tipografia, da fundição e das mercadorias impressas de Etienne Garnier, 28 de Janeiro-21 de Fevereiro de 1789, analisado por H.-J. Martin, «Culture écrite et culture orale, culture savante et culture populaire dans la France d'Ancien Régime», in *Journal des savants*, Julho-Dezembro de 1975, pp. 246-247.

o primeiro lugar, com 41,4% das edições, muito à frente das obras de instrução (28,3%) e dos livros religiosos (28,1%). Tomando como referência este *corpus*, os *best-sellers* são laicos, uma vez que a literatura romanesca e jocosa (13,2% das edições) e os romances de cavalaria (12,7%) vêm à cabeça, antes mesmo dos cânticos e das loas de Natal (11,6%). Assim, as contagens feitas das edições conservadas minimizam a importância dos pequenos livros de grande uso, em particular as publicações religiosas, que tinham as tiragens maiores e que talvez tenham desaparecido em maior número — o que pode levar a ignorar completamente edições inteiras. Os inventários dos fundos das livrarias corrigem esta deformação e recordam que a coleção de livros *de cordel* constituiu um auxiliar poderoso da reforma católica, ao longo de todo o século XVIII, dado que o fundo de Etienne Garnier nas vésperas da Revolução é absolutamente comparável ao de Jacques Oudot e da sua viúva, inventariado em Junho e Julho de 1722⁵. Os livros religiosos encadernados contam-se aí em número de 33 421 (a que se juntam milhares de publicações ainda em folhas soltas, mas que não são isoláveis dos títulos profanos do catálogo *de cordel*), e nas publicações sortidas são as vidas de santos (1087 dúzias), os livros de horas e os salmos (557 dúzias), as orações e as canções de peregrinação (376 dúzias) que têm o maior peso. Os editores de Troyes imprimiram em grandes quantidades, e talvez a melhor preço do que os seus concorrentes, todo um material de devoção em nada específico, mas que alimenta a piedade da maioria numa França transformada pela reforma católica em Estado de cristandade.

Textos letrados

A apreensão dos grandes equilíbrios do *corpus* de Troyes deve ser acompanhada por uma genealogia dos textos que o compõem. Ora esta, na maior parte das vezes, remonta a um texto de tradição erudita, o que se verifica qualquer que seja

⁵ A. D. Aube, 2E, minutas Jolly, Inventário das mercadorias de Jacques Oudot, 18 de Junho-17 de Julho de 1722.

a categoria de obras considerada. O mesmo sucede com toda uma parte da literatura de devoção e de exercícios religiosos impressa em Troyes, que retoma os títulos de sucesso da reforma católica: entre outros, as *Sept Trompettes spirituelles pour réveiller les pécheurs et pour les induire à faire pénitence*, do franciscano Solutive, a *Guerre spirituelle entre l'âme raisonnable et les trois ennemis d'icelle, le diable, le mond et la chair*, de Louis Richeome, e os textos jesuítas *Accusation correcte du vrai pénitent où l'on enseigne la manière qu'il faut éviter et celle qu'il faut suivre en déclarant ses péchés au sacrement de confession*, do Padre Chaurend, ou a *Préparation à la mort* do Padre Crasset.

O mesmo é válido para os textos de ficção. Tomemos dois exemplos, a partir dos romances *de cordel*. Se seguirmos a história textual de cinco deles, escolhidos tanto por causa das suas numerosas reedições como pelo facto de pertencerem a diferentes épocas e formas, é bem parente que os editores de Troyes dos séculos XVII e XVIII publicam sempre um texto já impresso e que circula (às vezes durante muito tempo) em edições que na maior parte dos casos nada têm de popular⁶. A *Histoire de Pierre de Provence et de la belle Maguellone*, editada em Troyes, no início do século XVII, por Nicolas I Oudot, é um romance anónimo da primeira metade do século XV, impresso pela primeira vez em Lyon em 1490 e frequentemente reeditado no século XVI. A *Histoire des aventures heureuses et malheureuses de Fortunatus*, que entrou para o catálogo *de cordel* no fim do século XVII, tem sem dúvida como origem um *exemplum* alemão de fins da Idade Média, inserido numa recolha de contos edificantes à pregação; o texto é conhecido em França a partir de uma tradução do espanhol, da autoria de Vion d'Alibray, publicada em Lyon em 1613, porém as edições de Troyes não retomam essa tradução, mas uma adaptação, publicada em Rouen em 1626. Igualmente em finais do século XVII, os Oudot publicam as *Chroniques du roy Gargantua cousin du très redouté Galimassue*, directamente inspiradas num pequeno livro

⁶ L. Andriès, «L'imaginaire et le temps dans la Bibliothèque bleue», in *Les Contes bleus*, textos apresentados por G. Bollème e L. Andriès, Paris, Montalba, 1983, pp. 48-62.

anônimo impresso em Lyon em 1532, dois anos antes da edição do texto de Rabelais, e que parodia os romances de cavalaria. Nestes três casos, se a origem e a circulação eruditas dos textos não suscita dúvidas, uma primeira divulgação nas edições que prefiguram as de Troyes (em Lyon, a viúva Chaussard edita *Gargantua* e, em Paris, a viúva Trepperel dá à estampa uma edição da *Histoire de Pierre de Provence*) assegurou-lhes no século XVI uma primeira popularização.

Não sucede o mesmo com os outros dois romances que conhecem, graças aos impressores de Troyes, a sua primeira edição a baixo preço. O primeiro, *Innocence reconnue*, é um romance edificante escrito por um jesuíta, o Padre René de Ceriziers, publicado em Paris em 1634, introduzido no catálogo de Troyes por Nicolas II Oudot em 1655, frequentemente reeditado no século XVIII. O segundo, *Histoire de Jean de Calais*, é uma novela de Madame de Gómez, inicialmente publicada em Paris em 1723, no segundo tomo das suas *Journées amusantes dédiées au roy*. Após várias reimpressões parisienses, o texto entra no catálogo de cordel numa edição de Jean Garnier, publicada com uma aprovação e uma autorização de 1758. Cinco romances, pois, e em cada um deles uma origem erudita, próxima ou longínqua, moralizante ou divertida. Para certos textos, as tipografias de Troyes retomam o fio de edições antigas, de Lyon ou de Paris, já com grande circulação; para outros, asseguram, vinte ou trinta anos após a primeira edição, uma divulgação a uma escala mais-alargada.

Segundo exemplo: os contos de fadas. Também aí os editores de Troyes vão buscar muito material aos livros em circulação, trate-se das recolhas de contos dos anos 1690-1715, das edições isoladas que são feitas dos contos de fadas após 1730 ou das grandes colecções de fim do século, como a *Bibliothèque universelle des romans* do marquês de Paulmy, iniciada em 1775, ou o *Cabinet des fées* (41 volumes, 1785-1788)⁷. Antes da Revolução, os editores de Troyes encontram o seu maná em três

⁷ R. Robert, *Les Contes de fées littéraires en France de la fin du XVII^e siècle à la fin du XVIII^e siècle*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1982, pp. 22-30 e 291-325.

autores. Em primeiro lugar, Madame d'Aulnoy, que publica em Paris, em 1697, os três primeiros tomos dos seus *Contes de fées* e, em 1698, o quarto, bem como os quatro tomos dos *Contes nouveaux ou les Fées à la mode*. Destas recolhas, reeditadas separadamente, a primeira em 1710 e em 1725, a segunda em 1711 e em 1725, e juntas em 1742, Jean-Antoine Garnier extrai *Chatte Blanche suivi de Blanche Belle* (autorização de 1758), a viúva de Jean IV Oudot, *Oiseau Bleu, Prince Marquissin, Prince Lutin et Fortunée* (autorização de 1758), um outro Garnier, *La Princesse Belle Etoile et le Prince Chéri*. Publicada igualmente em Paris em 1697, reeditada em 1707 e em 1724, a recolha de Perrault *Histoire ou Contes du temps passé avec des moralitez*, alimenta também, quarenta ou cinquenta anos mais tarde, o catálogo de Troyes. A obra *Les contes des fées, Par Monsieur Perrault. Avec des Moralités*, que retoma o conjunto dos contos do volume de Perrault, é editado, com efeito, em 1734 por Jean Oudot (autorização de 13 de Março de 1723), em 1737 por Pierre Garnier (autorização de 23 de Julho de 1723), em 1756 pela viúva de Jean Oudot, e por Garnier-o-Novo a coberto de uma autorização de Maio de 1735. Terceira fonte explorável para os editores de Troyes: os *Contes de fées* e os *Nouveaux contes des fées* da condessa de Murat, publicados em 1698 por Barbin, o editor de Perrault, e reeditados em 1710 e em 1724. Jean Garnier, em meado do século XVIII, retoma três desses contos, saídos em Troyes em edições separadas: *Jeune et Belle, Le Parfait Amour e Le Palais de la vengeance*.

Esta estratégia de apropriação irá continuar durante a Revolução e no início do século XIX, fazendo entrar nas edições de Troyes, graças sobretudo a «Madame Garnier», esposa separada do segundo Jean-Antoine Garnier, e a Baudot, os contos anteriormente deixados de lado. É o de Madame d'Aulnoy *La belle aux cheveux d'or* ou *Belle Belle et le Chevalier Fortuné*, da condessa de Murat *La Fée Anguillette* ou *Le Roi Magicien*, publicado em 1698, da recolha do cavaleiro de Mailly, *Les Illustres Fées*. Os contos de fadas publicados pelos impressores de Troyes são textos letrados, emanados dos meios aristocráticos e afectados no momento do maior entusiasmo pelo

gênero⁸. Mesmo se as suas intrigas e os seus motivos imitam ou se cruzam com os dos contos camponeses⁹, não deixam de ser textos letrados, produzidos no âmbito da cultura feminina dos salões e da Corte.

Os livros de práticas da colecção de livros *de cordel* são, do mesmo modo, edições sob uma nova forma e para um público alargado de textos editados inicialmente para a clientela habitual dos livreiros parisienses ou da província. É o que sucede, por exemplo, com o *Cuisinier françois, enseignant la manière d'apprêter et assaisonner toutes sortes de viandes grasses et maigres, légumes et pâtisseries en perfection, etc.*, de la Varenne. Nicolas II Oudot apodera-se do título em 1661, quando expira o privilégio obtido por dez anos, em 1651, pelo seu primeiro editor, o livreiro parisiense Pierre David. Naquela data, haviam já sido publicadas oito edições parisienses do livro. Graças aos editores de Troyes, a obra enceta uma segunda e durável carreira, no preciso momento do seu abandono pelos parisienses, com quatro edições no século XVII e cinco no século XVIII — a última por Jean Garnier, em meados do século. O título tornou-se, assim, uma especialidade da província, cujas edições são partilhadas entre Troyes (9 edições), Lyon (5 edições) e Rouen (10 edições)¹⁰. A mesma política editorial, visando reimprimir em Troyes livros de práticas no momento da expiração do seu privilégio, faz entrar no *corpus* dos livros *de cordel* *Le Pâtissier françois* em 1662 (a primeira edição parisiense data de 1653), *Le Confiturier françois* em 1664 (primeira edição em Paris no mesmo editor, Jean Gaillard, em 1650) ou *Le Jardinier françois* em 1723, que conhecera uma primeira edição parisiense

⁸ D. T. Thelander, «The France of Louis XIV as Seen through the Fairy tale», in *Journal of Modern History*, n.º 54, 1982, pp. 467-496.

⁹ Sobre esta questão, cf. M. Soriano, *Les Contes de Perrault. Culture savante et traditions populaires*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 73-213; R. Darnton, *Le Grand Massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, Laffont, 1985, «Contes paysans: les significations de *Ma mère l'Oye*», pp. 14-72.

¹⁰ J.-L. Flandrin, P. e M. Hyman, «La cuisine dans la littérature de colportage», in *Le Cuisinier françois*, textos apresentados por J.-L. Flandrin, P. e M. Hyman, Paris, Montalba, 1983, pp. 62-95, e Inventário, pp. 100-107.

é de 1651, tendo-se seguido uma dúzia de edições na segunda metade do século XVII¹¹.

Para todas as rubricas do seu catálogo, os impressores de Troyes vão buscar material ao reportório dos textos disponíveis. Por vezes, é grande a distância entre a primeira publicação do texto e a sua entrada na colecção de livros *de cordel*, mas não existe uma regra geral e nada seria mais falso do que ler o reportório da livraria de venda ambulante como estando orientado na totalidade para os textos antigos, dados ao povo porque repelidos pelos notáveis. Os editores de Troyes são ávidos de novidades e apoderam-se facilmente dos títulos em voga, uma vez expirado o privilégio do seu primeiro editor. A sua política editorial não pode, de modo nenhum, ser definida pela qualificação social dos textos que editam (estes não são «populares» nem na escrita, nem no seu destino primeiro), como não o pode ser pelo género ou pela intenção dos textos, pois, como vimos, pertencem a todos os registos da elaboração letrada. Quererá isto dizer que a edição de Troyes é semelhante às outras edições da província e que os impressores de Champagne se contentam em reproduzir os textos tal como caem no domínio público?

A. marca dos editores

Não completamente, é claro. Antes de mais, embora pareça heterogéneo, o catálogo dos livros *de cordel* não é feito ao acaso. São todos escolhidos, porque parecem poder ser comprados por um vasto público e, portanto, susceptíveis de responder a uma expectativa partilhada, seja ela da ordem da devoção, da utilidade ou do imaginário. Daí, a escolha dos textos que alimentam as piedades mais comuns ou orientam as formas de celebrar o quotidiano. Daí, em matéria de ficção, a preferência dada às histórias, romances ou contos, que obedecem a certas estruturas narrativas, ao mesmo tempo descontinuas e repetitivas, que sobrepõem os fragmentos, empregam várias vezes os

¹¹ *Le Livre dans la vie quotidienne*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1975, n.ºs 129-131.

mesmos motivos, ignoram as intrigas complicadas que requerem uma memorização exacta dos acontecimentos ou das personagens. É sem dúvida a afinidade das estruturas textuais, mais do que os próprios temas, muito diferentes, que explica a escolha dos impressores de Troyes, onde investem implicitamente a ideia que têm das competências culturais do seu público.

É com base nessas semelhanças formais que se constituem tanto a unidade da colecção de venda ambulante, como as relações dos textos entre si. Os editores de Troyes propõem ao seu público textos que originam séries, quer pela identidade do seu género (vidas de santos, contos de fadas, romances de cavalaria, etc.), quer pela unidade do campo de práticas em que são utilizáveis (exercícios de devoção, recolhas de receitas, livros de aprendizagem, etc.), quer ainda pela sua temática reencontrada em formas diferentes (literatura de vagabundagem, discursos sobre as mulheres, paródias dos géneros e das linguagens, etc.). São assim criadas redes de textos, que por vezes remetem explicitamente uns para os outros, que trabalham sobre os mesmos motivos, reproduzidos, alterados ou invertidos, e cujas relações não são de modo algum fundamentalmente diferentes das que existem, no interior de um dado texto, entre os seus diversos fragmentos. Além destes *corpus* espontânea e progressivamente compostos, se cada um dos escritos da colecção de livros de *cordel* pode ser reconhecido como pertencente a um conjunto que tem a sua unidade, o facto deve-se certamente às semelhanças encontradas na própria estrutura dos textos, qualquer que seja o seu género.

O trabalho operado nos textos pelos impressores de Champagne tem em vista reforçar tudo o que pode torná-los parecidos. É certo que este trabalho não se verifica em todos os casos e que certos textos não são modificados em nada com a sua entrada na fórmula de *cordel*: é o que se passa com o *Cuisinier françois*, semelhante nas edições de Troyes e de Paris, bem como na maior parte das edições de *Jean de Calais*. No entanto, os editores de Troyes dão uma nova disposição aos textos que seleccionaram para imprimir, fazendo-o em função dos leitores que desejam ou pensam atingir. A sua intervenção é de três

tipos. Em primeiro lugar, tem por objectivo remodelar a própria apresentação do texto, multiplicando os capítulos, ainda que essa divisão não resulte de qualquer necessidade narrativa ou lógica, e aumentando o número de parágrafos — o que torna menos densa a distribuição do texto na página. É certo que os livros de *cordel* não são os únicos que, nos séculos XVII e XVIII, dividem o seu texto em unidades mais pequenas, mas essa prática é neles mais acentuada, como atesta a comparação, relativamente a um mesmo texto, entre as suas edições de *cordel* e as que estas imitam ou que são suas contemporâneas. Há nesta divisão, que fracciona o texto com títulos de capítulos ou parágrafos — como a inscrição, no livro, daquilo que os editores pensam ser a sua leitura — uma leitura que não é de forma alguma virtuosa nem contínua, mas que pega no livro e o larga, que só decifra facilmente sequências breves e independentes, que exige identificações explícitas. Daí, também, a multiplicação, nos textos do *corpus* de Troyes, das recapitulações e dos resumos que permitem voltar a ligar o fio de uma leitura interrompida¹².

Segunda intervenção editorial nos textos: uma estratégia da redução e da simplificação. Na sua maioria, com efeito, as edições de Troyes encurtam o texto que reproduzem, fazendo-o de duas maneiras. A primeira consiste em desbastar o texto, em abreviar alguns dos seus episódios, em efectuar cortes por vezes drásticos. Nos romances passados a livros de *cordel*, tais reduções amputam os textos de relatos julgados supérfluos, e sobretudo das descrições das características sociais ou dos estados psicológicos das personagens, consideradas como inúteis para o desenrolar da acção¹³. Um segundo conjunto de transformações redutoras situa-se à escala da própria frase, com a modernização de fórmulas envelhecidas ou difíceis, a contracção das frases, depuradas das suas orações relativas ou intercalares, a supressão de numerosos adjectivos ou advérbios. A leitura implícita pos-

¹² G. Bollème, «Des romans égarés», in *Les Contes bleus*, op. cit., pp. 11-14.

¹³ L. Andriès, art. cit., pp. 62-65, e A. Chassagne-Jabiol, *Evolution d'un roman médiéval à travers la littérature de colportage: «La Belle Hélène de Constantinople»*, XVI^e-XIX^e siècles, Paris, Ecole des Chartes, 1974 (tese).

culada através de tal trabalho é uma leitura capaz de apreender apenas enunciados simples, lineares, concisos. As distâncias, aparentemente insignificantes, entre os textos das edições de *cordel* e os das edições letradas, que eles retomam, traduzem a maneira como os impressores de Troyes (ou os que para eles trabalham) concebem as capacidades lexicais, limitadas e particulares, do grande número dos seus leitores potenciais.

Mas muitas vezes a reescrita redutora dos textos obedece também a outras exigências. Tomemos o exemplo do *Buscon*. Entre as edições parisienses da tradução do texto e as versões de Troyes, os cortes são drásticos, mas de maneira nenhuma feitos ao acaso. Obedecem a duas lógicas. Trata-se, em primeiro lugar, de retirar do texto todos os vestígios da cultura da zona do baixo ventre, para retomar a expressão de Bakhtine, a saber, o vocabulário escatológico, as alusões às funções naturais, as evocações das actividades sexuais. Trata-se, em seguida, de censurar rigorosamente todas as referências, jocosas ou não, à religião e de depurar o relato de tudo quanto surge como blasfematório. Tal trabalho possui claramente a marca de uma censura religiosa, certamente interiorizada em autocensura, que pretende libertar os textos das suas inconveniências. Devido precisamente à sua violência escatológica e blasfematória, o romance de Quevedo constitui um exemplo limite da censura de Troyes¹⁴. Contudo, a mesma intenção moralizante orienta o trabalho de adaptação dos outros textos, em especial os romances de que são proscritas as alusões ao corpo e ao sexo, assim como as descrições demasiado sensuais. Os impressores de Troyes participam, portanto, da reforma católica, não só editando manuais de devoção e exercício de piedade, como ainda depurando os textos de ficção dos sacrilégios e imoralidades.

Saber quem são os artesãos exactos deste trabalho de adaptação e de revisão não é tarefa fácil. Os impressores e os seus colegas de ofício têm aí o seu papel, como atesta o exemplo dos almanaques, mas certamente também clérigos, letrados e notá-

¹⁴ Cf. R. Chartier, «Figures littéraires et expériences sociales: la littérature de la gueuserie dans la Bibliothèque bleue», in *Figures de la gueuserie*, Paris, Montalba, 1982, pp. 54-64.

veis de Champagne. O seu propósito é duplo: moralizar os textos que o necessitam e criar para todos os livros de *cordel* as condições de uma nova legibilidade, simplificando e talhando o texto original. Mas feito apressadamente e de maneira pouco cuidada, o trabalho parece conduzir frequentemente ao resultado contrário: os cortes efectuados nas descrições tornam-nas muitas vezes difíceis de compreender, a constituição dos parágrafos faz-se por vezes à custa do sentido, cortando em duas a mesma frase, e as negligências de cópia ou de composição multiplicam as incoerências. A opacidade dos textos é introduzida pelo próprio processo que pretende tornar mais fácil a sua leitura. Para explicar esta contradição, é claro que podem evocar-se necessidades comerciais da edição barata que pressupõe baixos preços de revenda, e consequentemente poucas exigências quanto à preparação do exemplar ou à correcção dos textos impressos. Mas há sem dúvida outras razões. A relação entre o texto de *cordel* e o seu comprador talvez não seja a mesma que liga os leitores tradicionais aos seus livros. O livro de *cordel* não é necessariamente comprado para ser lido, ou pelo menos para ser lido numa leitura minuciosa, precisa, atenta à letra do texto. Mesmo fora do *corpus* literário, as aritméticas do catálogo de Troyes deixam adivinhá-lo, uma vez que, feitas as verificações, os exemplos de cálculos são quase sempre viciados por gralhas tipográficas, e ainda por cima por erros de raciocínio, completamente incapazes de contribuir para cálculos reais da vida quotidiana. Esta inutilidade não reverte em seu desabono, como se a posse e o manuseamento de um livro considerado como encerrando saber sobre números tivesse mais importância do que a sua eficácia prática. No caso dos romances ou dos contos, uma leitura aproximada, que associa unidades elementares, pode contentar-se com uma coesão mínima do texto e não atribuir demasiada importância às suas incoerências, identificadas certamente como simples rupturas entre outras, que só por instantes detêm uma decifração linear e de maneira nenhuma global.

Uma fórmula editorial

A coleção de livros *de cordel* é, antes de mais, um reportório de textos dos quais é necessário traçar a genealogia, classificar os conteúdos, seguir as transformações. É também uma fórmula editorial que dá ao objecto formas próprias, que organiza os textos de acordo com dispositivos tipográficos específicos. Compreender os significados destes pequenos livros de grande circulação implica claramente que se regresse ao próprio impresso, na sua materialidade. Por um lado, como se observou, no caso do reportório *de cordel*, aquilo que é contemporâneo do leitor, do seu horizonte de expectativa, não é o texto, mais ou menos antigo, mas a forma impressa na qual ele é dado a ler. Por outro lado, aquilo que é «popular» num catálogo desse tipo, também não são os textos, que pertencem a todos os géneros da literatura letrada, mas os objectos tipográficos que lhes servem de suporte, enredados na dupla exigência do mais baixo preço e de uma leitura que não é necessariamente virtuosa.

Dessas características formais dos livros *de cordel*, a extensão não é a mais homogênea. Com efeito, não podem ser identificados livros de venda ambulante com textos curtos. Tomemos, a título de exemplo, o caso dos romances. Se a *Histoire de Pierre de Provence* ou a *Histoire de Jean de Calais* são geralmente editadas no século XVIII in-octavos de 48 páginas (isto é, três folhas de tipografia), a *Innocence reconnue*, também em formato in-octavo, tem 80 ou 112 páginas, e a *Histoire des aventures heureuses et malheureuses de Fortunatus* atinge 176 páginas in-octavo, ou seja, 11 folhas — o que torna este livro parecido com esses outros livros gordos do *corpus de cordel* que são a *Histoire des quatre fils Aymon* ou a *Histoire de Huon de Bordeaux*, que têm respectivamente 156 e 144 páginas nas edições in-quarto da viúva de Jacques Oudot e do seu filho Jean. Ao contrário dos *pliegos de cordel* espanhóis, impressos na maior parte das vezes numa ou duas folhas (isto é, 8 ou 16 páginas no formato in-quarto que lhes é habitual), os livros da *Bibliothèque bleue* variam muito na sua extensão de um título para outro, que pode ser bastante considerável.

Variável, também, é o lugar da imagem¹⁵. Numerosos são os pequenos livros que têm uma imagem na página do título, que substitui desse modo as marcas dos impressos geralmente encontrados nas outras edições. Tal ilustração pode ter um duplo significado: diminui a parte da página do título consagrada à identidade editorial, como se nas publicações *de cordel* o facto não valesse a pena; explicita, duplicando-o com uma imagem-símbolo, codificada e fixada, o próprio título. É o caso do presépio da *Grande Bible des Noels tan vieils que nouveaux*, nas suas diferentes e numerosas edições, a crucificação ou a flagelação do *Discours tragique en vers heroïques sur la Passion de Notre Seigneur Jésus-Crist selon l'Evangile Saint Jean*, editado por Pierre Garnier e depois por Jean-Antoine Garnier, ou ainda os quatro músicos mortos da *Grande Danse macabre des hommes et des femmes*, publicada pelos Oudot e por Jean-Antoine Garnier. Pondo de parte essas ilustrações da página do título, bastante frequentes, o número dos pequenos livros com imagens não é de modo algum elevado: em 332 títulos diferentes do catálogo dos livros *de cordel* datáveis dos séculos XVII e XVIII, somente 38% têm ilustrações, possuindo metade destes apenas uma.

Se a imagem é única, encontra-se quase sempre ou nas primeiras páginas do livro, ou na última de todas. Instaura-se assim uma relação entre a ilustração e o texto no seu todo, e de forma nenhuma entre a imagem e esta ou aquela passagem particular. Colocada à cabeça, a ilustração induz uma leitura, fornecendo uma chave que indica através de que figura deve ser entendido o texto, quer a imagem leve a compreender a totalidade do livro pela ilustração de uma das suas partes, quer ela proponha uma analogia que irá orientar a decifração. É o caso, nas edições do século XVII, do livro *Le Jargon ou Langage de l'Argot réformé*, onde a imagem inicial isola um personagem, o Grande Coesre ou rei dos vagabundos, representado simbolicamente, mobilizando o efeito da inversão, quer como senhor opu-

¹⁵ Sobre este tema mal conhecido, seguimos aqui as sugestões de F. Blondel, *Les Lieux de l'image dans la Bibliothèque bleue de Troyes au XVII^e et au XVIII^e siècles*, Université Paris-I, 1983 (tese de DEA). Cf. também sobre os modelos eruditos das gravuras de madeira de Troyes S. Le Men, *Les Abécédaires français illustrés du XIX^e siècle*, Paris, Promodis, 1984.

lento, quer como guerreiro antigo. Colocada na última página, a imagem tem outra função, uma vez que permite fixar e cristalizar, em torno de uma representação única, aquilo que foi uma leitura entrecortada e muito fraccionada. Fornece, assim, a memória e a moral do texto. Mesmo que não sejam empregues pela primeira vez e a sua escolha tenha sido aleatória, tributária da gama das gravuras em madeira na posse do impressor, as imagens únicas dos livros de *cordel* têm muita importância para a leitura dos textos, relativamente aos quais indicam, no início ou *in fine*, uma compreensão possível.

Quando surgem em série, as ilustrações dos livros de Troyes ligam-se mais estreitamente às diferentes sequências do texto e encontram o seu lugar no próprio corpo do livro. Em certos casos, como os títulos indicam, a série de imagens vem em primeiro lugar e o texto impresso não passa de um comentário: é o que sucede em *La Grande Danse macabre des hommes et des femmes historiée et renouvelée de vieux gaulois en langage le plus poli de notre temps*, editada com 60 gravuras de madeira por Jacques Oudot e com 59 por Jean-Antoine Garnier; é também o caso das *Figures de la Saint Bible avec une explication très utiles sous chaque figure* impressas com 82 gravuras de madeira por Jean-Antoine Garnier. Noutros casos, as imagens vêm ilustrar um texto já estabelecido e impresso, o que faz aumentar a sua sedução, e torna também mais explícitos e decifráveis os seus contornos, como por exemplo no caso das edições da *Histoire des quatre fils Aymon, très nobles et vaillans chevaliers. Où sont adjoustées les figures sur chacun chapitre*. Finalmente, noutros livros, a série de imagens pode emancipar-se do texto e comportar outras práticas que não a da leitura. Com efeito, pode pensar-se que as trinta e cinco figuras contidas no *Exercice de dévotion contenant les prières du matin et soir, l'entretien durant la messe, et les prières pour la confession et la sainte communion. Avec les tableaux de la Passion de N.-S. Jésus-Christ selon les actions du prêtre célébrant la sainte messe* (publicado por Pierre Garnier e depois por Jean Garnier, com uma aprovação de 1716 e uma autorização de 1750) puderam acompanhar pensamentos e exercícios espirituais, quer por ocasião do ritual da missa, quer na intimidade da piedade doméstica. Aqui, a imagem, tal como nos cartazes das confrarias ou nos folhetos

relativos a peregrinações, torna-se o suporte sensível de uma familiaridade devota com os ensinamentos da Igreja.

Aquilo que, por fim, melhor unifica o conjunto das publicações de Troyes é a sua aparência e o seu preço. Tomemos, a título de exemplo, o fundo de Jacques Oudot e da sua viúva, inventariado em 1722. Os livros «encadernados em papel azul» ou «com capa de papel azul» são os mais numerosos — o que dá, deste modo, uma unidade imediatamente visível aos títulos do catálogo de Troyes. Contudo, é de notar que a capa azul não é de maneira nenhuma única: certo número de edições, tanto *Miroirs de la confession e Arithmétiques* como *Contes de Fées*, são encadernados «em papel de cor marmoreada», 40 dúzias de abecedários têm «capas de papel vermelho» e os livros de horas, na maior parte das vezes, são encadernados em carneira. Em 1789, o inventário da oficina de encadernação de Etienne Garnier e da sua viúva menciona «três resmas de seis palmos de papel de cor para capas», sem precisar a cor. O livro da colecção de livros de *cordel* distingue-se dos outros antes de mais pelo seu aspecto físico: é um livro geralmente brochado, geralmente com capa de papel, e de um papel que, na maioria dos casos (mas nem sempre), é azul. Distingue-se também pelo seu preço. Em 1789, na «loja dos livros brochados» da viúva Garnier, o inventário enumera 199 títulos calculados à dúzia: 66 deles, ou seja, um terço, valem menos de cinco soldos cada dúzia, e 46 ou seja, cerca de um quarto, entre cinco e nove soldos. A grande maioria das publicações de Troyes vale menos de um soldo por exemplar, e um grande número menos de seis dinheiros. Ainda que o preço real de venda, pelo vendedor ambulante ou pelo livreiro, seja ligeiramente mais elevado do que esse preço de inventário, o livro de *cordel* não deixa por isso de ser um objecto barato, ao alcance de todos, bem menos caro, de qualquer forma, do que os livros comuns mais baratos, os quais, como atesta o inventário dos livros do estabelecimento da viúva Garnier, valem geralmente entre dez e vinte soldos por exemplar.

Entre os meados do século XVII e o fim do Antigo Regime, controlarão os impressores de Troyes, sozinhos, a produção desses livros baratos e de grande difusão? A seu favor têm a antiguidade na prática de tal forma de edição, iniciada nos

primeiros anos do século XVII, e o número. Com efeito, da morte de Nicolas II Oudot, em 1679, à da viúva de Etienne Garnier, em 1790, são duas gerações de Oudot (a princípio Jean III e Jacques, filhos de Nicolas II, e depois Nicolas III e Jean IV, filhos de Jacques) e três gerações de Garnier (primeiro Pierre, a seguir Jean, depois os seus filhos Jean-Antoine e Etienne) que se sucedem. De notar igualmente o papel das viúvas que continuam a actividade editorial após a morte dos seus maridos: é o caso de Anne Havard, viúva de Jacques Oudot, frequentemente associada ao seu filho Jean IV, ou de Jeanne Royer, viúva de Jean IV, ou ainda de Elisabeth Guillemine, viúva de Pierre Garnier. Dominantes, os editores de Troyes não possuem, todavia, o monopólio dos livros de cordel. Em várias cidades do reino, outros impressores imitam a fórmula e fazem-lhes concorrência: em Rouen, os Oursel e os Behourt, depois Pierre Seyer, que retoma em 1763 o fundo Behourt¹⁶; em Caen, a partir de meados do século, os Chalopin¹⁷; em Limoges, os Chapoulaud¹⁸ e, fora do reino, em Avignon, na primeira metade do século, Paul Offray ou Fortunat Labaye¹⁹. Esboça-se assim uma partilha das zonas a abastecer, atribuindo a cada tipografia produtora de livros baratos uma clientela regional. Como prova, a localização dos correspondentes — devedores da viúva de Jacques Oudot em 1722²⁰ e da viúva de Etienne Garnier em 1789, centrada em Champagne e estendendo-se a oeste à Picardia, a Paris e ao vale do Loire, a leste à Lorena à Borgonha e ao Franche-Comté — o que deixa toda a zona ocidental do reino aos editores de Rouen e de Caen.

¹⁶ J. Quénart, *L'imprimerie et la Librairie à Rouen au XVIII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1969, pp. 136-138.

¹⁷ A. Sauvy, «La librairie Chalopin. Livres et livrets de colportage à Caen au début du XIX^e siècle», in *Bulletin d'histoire moderne et contemporaine*, n.º 11, *Orientations de recherche pour l'histoire du livre*, Paris, Bibliothèque National, 1978, pp. 95-141.

¹⁸ P. Ducourtieux, *Les Almanachs populaires et les Livres de colportage à Limoges*, Limoges, 1921.

¹⁹ R. Moulinas, *L'imprimerie, la Librairie et la Presse à Avignon au XVII^e siècle*, Presses universitaires de Grenoble, 1974, pp. 165-166.

²⁰ R. Mandrou, *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles*. La Bibliothèque bleue de Troyes, Paris, Stock, 1975, p. 41.

Leitores e leituras

Será que a clientela da colecção de livros de cordel se modifica ao longo do século XVIII? No início, com os dois primeiros Oudot, o seu público parece ser antes de mais cidadão (e acima de tudo parisiense) e de modo nenhum imediatamente caracterizável como exclusivamente popular. Entre 1660 e 1780, esta sociologia evolui, levando a uma popularização e a uma ruralização dos livros de preço reduzido. As provas de tal deslocação são bem nítidas²¹. Atentemos em duas delas, nos dois extremos do século XVIII. A primeira é dada pelas *Mémoires* de Valentin Jamerey-Duval. Nascido em 1695 em Arthonnay, na região de Tonnerre, filho de um segeiro, Jamerey-Duval, após uma infância fugaz e errante, torna-se pastor numa aldeia da Lorena, Clézantine, perto de Epinal. Tem então quase quinze anos e pede aos amigos que lhe ensinem a ler: «Levei os meus confrades da vida bucólica a ensinarem-me a ler, o que fizeram de boa vontade a troco de algumas refeições campestres que lhes prometi. O acaso proporcionou-me este cometimento através da inspecção de um livro de fábulas, em que os animais, que Esopo introduz para instruir aqueles que julgam ser os portadores da razão, eram representados em belíssimas gravuras de talhe-doce. A impossibilidade de compreender os seus diálogos sem o auxílio de um intérprete deixou-me irritado com a ignorância em que eu estava imerso, de forma que resolvi deitar mão a todos os meios para dissipar as trevas. Os meus progressos na leitura foram tão rápidos que em poucos meses os actores do apólogo já nada de novo tinham para mim. Percorri com extrema avidez todas as bibliotecas da aldeola. Folhiei todos os seus autores e dentro em pouco, graças à minha memória e ao meu pouco discernimento, vi-me em posição de contar as maravilhosas proezas de Ricardo Sem Medo, de Roberto-o-Diabo, de Valentin e Orson e dos quatro filhos Aimon»²².

²¹ J.-L. Marais, «Littérature et culture 'populaire' aux XVII^e et XVIII^e siècles. Réponses et questions», *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 1980, pp. 65-105.

²² V. Jamerey-Duval, *Mémoires, Enfance et éducation d'un paysan au*

No início do século XVIII, as edições de Troyes chegaram, pois, às aldeias da Lorena: servem aí de material de aprendizagem da leitura e são o suporte de práticas culturais múltiplas, da decifração colectiva e pedagógica à leitura individual, da memorização à recitação²³: «Quando, por meio de um exercício frequente, valorizei a minha memória com todas as ficções gaulesas que contagiavam o espírito do povo, passei a considerar-me pelo menos tão sábio como o pároco da aldeia. Convidava jovens de quem tinha sido discípulo a receber a paga das suas instruções e, subindo a uma tribuna, declamava-lhes, com a ênfase que tão bem caracteriza a ignorância, as mais belas passagens de Jean de Paris, de Pierre de Provence e da maravilhosa Melusine». Mais adiante, no seu texto, Jamerey-Duval precisa o uso camponês dos livros de *cordel* por ocasião do regresso crítico a uma das suas leituras da adolescência: «Era um desses livrecos que em França constituem a chamada *Bibliothèque bleue*, que tinha como título *La Vie de Jésus-Crist et celle de Judas Iscariote*, impresso em Troyes, em Champagne, numa edição da viúva de Jacques Oudot. Aqueles que, como eu, sabem que esse pernicioso romance tinha sido difundido na maior parte das províncias de França e que os habitantes do campo o sabem de cor, pondo-o nas mãos dos filhos para eles aprenderem a ler, perguntarão talvez que ideia tinha do cristianismo o alto clero deste reino e se, nesse tempo, ele tinha deixado de ser pago para impedir que o povo confundisse as verdades sagradas do Evangelho com ficções de igual modo triviais e profanas»²⁴. Com a dupla distância do tempo (Jamerey-Duval inicia as suas *Mémoires* na década de 1730) e da posição sociocultural (tendo-se tornado professor e bibliotecá-

XVIII^e siècle, prefácio, introdução, notas e anexos por J.-M. Goulemot, Paris, Le Sycomore, 1981, pp. 191-193. Todos os títulos citados por Jamerey-Duval são identificáveis no repertório de A. Morin, *Catalogue descriptif de la Bibliothèque bleue de Troyes* (Almanachs exclus), Genebra, Droz, 1974.

²³ J. Hébrard, «Comment Valentin Jamerey-Duval apprit-il à lire? L'autodidaxie exemplaire», in *Pratiques de la lecture*, sob a dir. de R. Chartier, Marselha, Rivages, 1985, pp. 23-60.

²⁴ V. Jamerey-Duval, *op. cit.*, p. 195.

rio), o antigo pastor dá um testemunho da circulação rural, pelo menos na zona oriental do reino, em regiões de antiga e forte alfabetização, dos livros impressos em grandes quantidades pelos editores de Troyes.

No início da Revolução, os correspondentes do abade Gregório testemunham dois factos²⁵: em primeiro lugar, a difusão no conjunto da França, incluindo as províncias meridionais, dos livros de baixo preço; por outro lado, uma designação restritiva da colecção de livros de *cordel*, que inclui unicamente relatos de ficção, romances, contos e histórias. Este facto ia ao encontro de uma definição que parece ter sido a dos próprios editores de Troyes, pelo menos a partir do século XVIII, como indica o «Catálogo dos livros que se vendem na loja da viúva do livreiro Nicolas Oudot», que distingue os «livros recreativos — geralmente designados por *Bibliothèque bleue*» de todos os outros, pequenos livros de horas chamados *longuettes*, manuais de civilidade, alfabetos e livrinhos de devoção para uso das escolas, livros de piedade, loas de Natal e cânticos, miscelâneas, etc. No fim do catálogo, a identidade entre colecção de livros de *cordel* e contos de ficção é mesmo reforçada pela menção: «Aumenta-se também a colecção de livros de *cordel* tanto com a investigação das antigas Histórias como pelas Historietas novas»²⁶. Embora a gama dos títulos passados a livros de *cordel* seja, como vimos, bastante extensa, a expressão «colecção de livros de *cordel*» tende, no século XVIII, a designar sobretudo os contos e os romances que atingem as zonas rurais.

Como chegam eles aí? Alguns vendedores ambulantes abastecem-se mesmo em Troyes, directamente junto dos Oudot e dos Garnier, tal como indica um memorando dos almoracés da cidade, redigido em 1760 em defesa da viúva de Jean IV Oudot, então em disputa com o Parlamento de Paris: «A maior parte do comércio de retrosaria da cidade de Troyes é feita com os bufarinheiros que aqui vêm abastecer-se de livros de *cordel*.

²⁵ Cf. o capítulo V «Práticas e representações: leituras camponesas em França no século XVIII».

²⁶ Sobre este catálogo, cf. H.-J. Martin, *Livres, Pouvoirs et Société à Paris au XVIII^e siècle (1598-1701)*, Genebra, Droz, 1969, t. II, pp. 956-958, e J.-L. Marais, art. cit., p. 69.

Se a tipografia da viúva Oudot fosse encerrada, esse ramo de comércio da cidade de Troyes em breve murcharia e esgotar-se-ia; a tipografia do Senhor Garnier, que trabalha em concorrência com a da viúva Oudot nesse tipo de publicações nunca seria capaz de fornecer as quantidades consideráveis que são produzidas todos os anos; os bufarinheiros, não encontrando já tanta variedade na colecção de livros *de cordel* como anteriormente, não se desviariam propositadamente da sua rota, como fazem, para vir comprar a Troyes artigos de retrosaria, que encontrariam igualmente em qualquer outro lugar»²⁷.

Porém, nem todos os revendedores de livros *de cordel* se abastecem em Troyes e nem todos são vendedores ambulantes. A venda sedentária dos pequenos livros de preço reduzido nas cidades e nos burgos continua a ser importante: é feita pelos livreiros, mencionados como devedores dos impressores de Troyes nos inventários; é igualmente praticada por comerciantes menos certos, como por exemplo Jacques Considérant, ao mesmo tempo detentor de um bilhar, comerciante de encadernações e ferro-velho em Salins, e que também vende livros. Em 1759, o inventário do seu estabelecimento, feito a pedido dos seus credores, menciona, a par de catecismos e de ofícios da Virgem, a presença de «15 dúzias de brochuras da colecção de livros *de cordel*, a dois soldos cada dúzia» que perfazem uma libra e dez soldos no total²⁸. E poderá pensar-se que, nessa região do Jura, os numerosos retroseiros e vendedores ambulantes que negociam livros expõem a colecção de livros *de cordel* a par dos livros de devoção que constituem o essencial do seu comércio. Alguns deles abastecem-se junto dos tipógrafos de Besançon e de Dole — em especial os Tonnet, que editam em Dole livros de piedade e títulos do reportório *de cordel* —, outros junto dos grossistas, mais ou menos especializados no comércio do livro, correspondentes dos editores de Paris, de Troyes ou helvéticos — o que descontenta bastante os impres-

²⁷ Citado por R. Mandrou, *op. cit.*, pp. 41-42.

²⁸ M. Vernus, «Un libraire jurassien à la fin de l'Ancien Régime: Jacques Considérant marchand libraire à Salins (1782)», in *Société d'émulation du Jura*, Lons-le-Saunier, 1981, pp. 133-167, em especial pp. 149-150.

sores locais²⁹. Como mostra este exemplo, a difusão dos livros *de cordel* é feita por numerosos revendedores, estabelecidos ou itinerantes, que acabam por aringir todas as clientelas possíveis.

Em suma é certo que, entre 1660 e 1780, os textos da colecção de livros *de cordel* se tornam progressivamente um elemento dessa cultura camponesa muito supersticiosa e rotineira que as elites revolucionárias virão a denunciar. Leituras dos campônios, os livros *de cordel* são assim desqualificados junto das elites que condenam os seus textos e desprezam a sua forma descuidada. Todavia, o contraste não deve ser forçado. Por um lado, o reportório dos livros *de cordel* não é apenas constituído por romances antigos fora de moda e desacreditados, mas por numerosos textos que só esperam para passar das edições vulgares às edições *de cordel* o tempo que dura o privilégio do seu primeiro editor. Por outro lado, no século XVIII, os livros de Troyes ou os seus equivalentes não são ou não são ainda uma leitura exclusivamente camponesa. A sua circulação na cidade, embora difícil de documentar, continua indubitavelmente a ser forte, e se os mais notáveis se desviam desses livros (excepto como coleccionadores), não é esse o caso de todo um mundo mediano das sociedades urbanas. Mais do que na estrita sociologia do seu público, é portanto no modo da sua apropriação que reside a especificidade dos livros *de cordel*: a leitura que implicam ou favorecem não é de modo algum a das edições letradas e na sua aquisição ou posse investem-se relações que a sua leitura decifrada não esgota.

²⁹ M. Vernus, «Colporteurs et marchands merciers dans le Jura au XVIII^e siècle», *La Nouvelle Revue franc-comtoise*, n.º 72, 1980, pp. 210-221, e n.º 73, 1980, pp. 25-33.

CAPÍTULO VII

Cultura política e cultura popular no Antigo Regime

1. Cultura «popular» e cultura política de Antigo Regime. Tentar pensar esta relação não é tarefa fácil, de tal modo os termos parecem contrários. Com efeito, desde que começaram a procurar as formas próprias de uma cultura que poderia ser considerada popular na antiga sociedade francesa, os historiadores desenterraram textos e ritos, gestos e crenças, imagens e relatos, numerosos, diversos, complexos, mas onde nada parece poder ser entendido como propriamente político. É o que sucede com o mais famoso dos *corpus* que supostamente faculta as leituras populares dos séculos XVII e XVIII, o *corpus* das colecções de livros *de cordel*.

Em Janeiro e Fevereiro de 1789, no inventário do fundo de Etienne Garnier, um dos impressores de livros *de cordel*, os livros de religião constituem cerca de metade dos exemplares em depósito, ultrapassando largamente os textos de ficção e as obras votadas à aprendizagem e à prática. Nas vésperas da Revolução, numa editora vulgar, que em nada se distingue das suas congéneres — as quais imprimem livros para a maioria — não há vestígio algum de uma literatura política, qualquer que seja a acepção dada a este adjectivo. A constatação parece ser corroborada por aqueles que respondem, entre 1790 e 1792, ao questionário do abade Gregório sobre «o *patois* e os costumes das gentes do campo». À pergunta n.º 37, «Que espécies de livros se encontram mais frequentemente nas casas deles?», os correspondentes de Gregório, traçando o quadro das obras em francês encontradas nas casas dos camponeses antes de 1789, citam os livros de horas, os livros de piedade da Reforma católica, a *Bibliothèque bleue* [livros *de cordel*], os almanaques, os livros de feitiçaria, mas não mencionam nunca títulos políticos, sejam para glória ou para vergonha do rei. Para estes observadores —

ao mesmo tempo distantes do mundo camponês, mas familiarizados com as suas realidades, as quais conhecem como juizes, párocos e viajantes —, a introdução da leitura política nos campos está estreitamente ligada ao acontecimento. É o que escreve Bernadau, advogado em Bordéus, em finais de 1790 ou no início de 1791: «Desde a revolução, os camponeses substituíram essas leituras pelas dos papéis do momento, que compram assim que a sua desactualização os coloca a preços acessíveis. A juventude também substitui os cânticos por canções patrióticas». E Morel, procurador em Lyon, quando responde relativamente à província de Lyonnais em Novembro de 1790, menciona entre esses novos títulos, que têm tanto êxito, as *Lettres bougrement patriotiques du vertueux Père du Chêne*, o *Trou du cul du Père du Chêne*, o *Mouchoir des Aristocrates*. Para os correspondentes de Gregório, a política só chegou aos campos com o rumo novo de 1789 que veio substituir uma antiga biblioteca rural, arcaica, imóvel, em proveito de uma literatura efêmera, polémica, política, a qual, com maior ou menor atraso, faz com que o mundo camponês participe na actualidade das lutas que dilaceram a cidade¹.

A nível da longa duração, a cultura impressa popular (entendida como sendo destinada a numerosos compradores que só minoritariamente pertencem à sociedade dos notáveis) parece conter essa ausência². As imagens impressas, nas suas diversas formas, têm por objectivo recordar, massivamente, as verdades da fé cristã, mostrar a autoridade da Igreja Católica, alimentar as práticas de devoção. São esses os papéis atribuídos às imagens volantes, às sequências feitas para serem coladas na parede, em volta da cama ou da chaminé, às imagens de confraria ou de peregrinação, ou, nalgumas dioceses, às cartas de casamento. Por seu turno, os *canards* ou livros de ocasião que precedem a *Bibliothèque bleue*, e que depois a acompanham durante algum tempo, utilizam um repertório do qual estão ausentes os temas

¹ Ver *supra* Capítulo V.

² R. Chartier, «Stratégies éditoriales et lecteurs populaires», in *Histoire de l'Édition Française*, sob a direcção de H.-J. Martin e R. Chartier, Paris, Promodis, t. I, *Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVIII^e siècle*, 1982, pp. 585-603. (texto retomado em *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, pp. 87-124)

políticos: entre os 517 *canards* identificados para os cem anos entre 1530 e 1630, são seis os motivos que sobressaem, com mais de trinta edições cada um: os crimes medonhos e as execuções capitais (89 edições), as aparições celestes (86 edições), os feitiços e possessões diabólicas (62 edições), os milagres (45 edições), as cheias (37 edições), os tremores de terra (32 edições). Os restantes pertencem ao mesmo registo, dando a ler histórias de monstros, de sacrilégios, de raios e trovões.

Nos seus alicerces folclóricos e na sua base cristã, a cultura ritual da maioria também não surge como política. A caracterização de uma religião «popular», por muito discutida que tenha sido a noção, bem como a identificação de uma cultura carnavalesca, considerada como matriz do conjunto das representações «populares» dos mundos natural e social, foram levadas a efeito fora de qualquer referência ao poder político, aos ritos que o exibem e às crenças que ele cristaliza, como se, no Antigo Regime, nada do que diz respeito ao Estado atingisse uma cultura enraizada, fechada e coerente, apenas trabalhada pela obra cristianizadora da Igreja. Daí, o divórcio mais ou menos total (apesar de *Les Rois thaumaturges*), entre o estudo dos rituais régios e o das práticas folclóricas; daí, também — uma vez reconhecido o lugar da instituição eclesiástica no aparelho de Estado monárquico —, a autonomia postulada das crenças «religiosas», lícitas ou supersticiosas, censuradas ou autorizadas. O primeiro diagnóstico é bem claro, pois não reconhece nada de político, na cultura popular de Antigo Regime tal como foi reconstituída através de materiais que supostamente a moldaram ou através das suas expressões mais fundamentais.

2. Espaço público e política popular. Também esta relação redunda numa antinomia. A constituição, no século XVIII, de um espaço público definido como lugar do debate e da crítica política, foi pensada como excluindo qualquer participação popular. Fundada na utilização pública da razão por pessoas particulares que abstraem, na discussão, a desigualdade das suas condições, considerando que nenhum domínio deve ser subtraído à sua competência, privilegiando as sociabilidades livres e voluntárias, mais ou menos reguladas, onde reina a igualdade

entre participantes escolhidos — o café, o clube, a loja maçónica, a sociedade literária —, a cultura política moderna que surge inicialmente em Inglaterra, e depois em França, não tem de modo nenhum que ver com o povo. A abertura de um novo espaço para um pensamento político que não reconhece nem limites para o seu exercício, nem submissão forçada à autoridade herdada supõe uma divisão social rigorosa e severa, que constrói, relativamente ao príncipe, uma opinião que poderá apelar-se de pública, mas que, de facto, é produzida unicamente pelos esclarecidos³.

As definições da palavra «povo» nos dicionários de língua do século XVIII, que indicam as acepções mais comuns, atestam esse corte, muitas vezes pensado através da oposição feita pelo latim entre *populus* e *plebs*. Como por exemplo no *Dictionnaire de Trévoux*, na sua edição de 1771: «Povo. Esta palavra significa frequentemente a parte menos considerada de entre os habitantes... Assim, há uma grande diferença entre a palavra francesa *povo* e a palavra latina *populus*. Nesta acepção, quer dizer aquilo a que os romanos chamavam *plebs*. Há muito *povo* no bairro dos Halles. Neste sentido, corresponde a *povinho*, a *povo* miúdo, isto é, à arraia-miúda. Utiliza-se o termo mais ou menos no mesmo sentido por oposição aos que são nobres, ricos ou esclarecidos». Assim definido por defeito (de nascimento, de fortuna ou de instrução), o *povo-plebs* não pode ser considerado como um sujeito político. Furetière, em 1727, caracteriza-o do seguinte modo, através de exemplos e lugares-comuns: «O *povo* é *povo* em todo o lado, isto é, tonto, remexido, amante das novidades. O *povo* tem o costume de odiar nos outros as mesmas qualidades que neles admira; tudo o que está para além das suas regras ofende-o, e sofreria mais facilmente um vício comum do que uma virtude extraordinária, segundo Voiture. Não há de maneira alguma meio-termo no humor do *povo*. Se ele não teme, é de temer; mas desde que estremeça, pode-se desprezá-lo impunemente, segundo d'Ablancourt... Esse homem está estragado com todos os erros e opiniões do *povo*. Ele é a escória do *povo*.

³ J. Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, 1962, Paris, Payot, 1978. [reimpressão, 1986].

O *povinho*, o *povo* miúdo, o comum do *povo* é espertalhão e sedicioso» — o que era fazer eco do enunciado do Dicionário de Richelet, inalterado desde a primeira edição de 1680: «O *povinho*. É toda a ralé de uma cidade. É tudo o que há de gentes que não são de qualidade, nem burgueses desafogados, nem aquilo a que se chama pessoas honestas (o *povinho* de Londres é ruim)».

Ruim, versátil, vil, excessivo, o *povo* dos dicionários não tem nada a ver com a coisa pública. O rei tem para com ele duas obrigações, indicadas pelas abonações dadas pelo *Dictionnaire de l'Académie* em 1694: «aliviar a miséria do *povo*» e «manter o *povo* na linha do dever». Em contrapartida, pode dele esperar fidelidade e amor, como expressam três frases escolhidas pelos Académicos: «fazer-se amar pelo *povo*, ter as boas graças, o favor do *povo*», «Um príncipe que tem o coração dos seus povos, a afeição dos seus povos» e «Esse rei era adorado pelos seus povos». A representação, que une indissociavelmente o monarca e o seu *povo* numa relação onde ao constrangimento e à protecção, por um lado, correspondem, por outro, a fidelidade e o amor, será durável: encontra-se, por exemplo, no artigo *Peuple* da *Encyclopédie*, redigido por Jaucourt. É compreensível que a construção de uma relação nova com o poder soberano, que submete a exame crítico tanto as suas acções como os seus fundamentos, se realize com a exclusão do *povo*, no sentido sociológico de *plebs* («Na massa do *povo* só restam os operários e os lavradores», escreve Jaucourt). Atravessada pelas imagens antigas e pelas referências da tradição, a política moderna na sua primeira definição é proscrição do popular. Uma proscrição mais drástica do que os desprezos antigos, quando o público visado, tanto pela propaganda monárquica como pelos críticos da política régia, era pensado a partir do modelo do público de teatro, heterogéneo na sua composição, hierarquizado nas suas posições, unificado pelo espectáculo que lhe era dado ver⁴. O *povo*

⁴ C. Jouhaud, «Propagande et action au temps de la Fronde», in *Culture et idéologie dans la genèse de l'Etat moderne*, Actas da mesa-redonda organizada pelo Centre national de la recherche scientifique e a Ecole française de Rome, Roma, 15-17 de Outubro de 1984, Ecole française de Rome, 1985, pp. 337-352.

dispunha aí de um lugar, acantonado mas bem definido, que perderá quando a política se torna exercício da razão por parte daqueles que podem formular uma opinião esclarecida. O que é um motivo forte para postular não apenas o distanciamento entre cultura política e cultura popular, mas talvez a sua própria contradição: a emergência do espaço próprio da política, que requer a supressão do popular.

3. Nada de político na cultura popular na sua longa duração, nada de popular na cultura política nova da era das Luzes: esta dupla constatação parece esvaziar de qualquer sentido a tentativa de definição de uma «cultura política popular» de Antigo Regime. Mas coloca, sobretudo, a questão fundamental e difícil do próprio significado dessa noção para a sociedade anterior à Revolução. Será necessário validá-la, entendendo-a como a adesão das representações mentais da maioria às representações objectivadas, espectaculares, cerimoniais, que o poder propõe de si mesmo? A cultura política popular seria assim como que inscrita nas formas que a produzem, e nada mais do que a justa percepção ou a correcta compreensão das encenações, das passagens a rito, a imagem, a texto, do poder soberano, dos seus atributos e dos seus detentores. Porém, o inventário das formas que o dão a ver e a ler está fora do nosso trabalho. A esse respeito, apenas duas observações.

A primeira propõe-se discutir a tese que caracteriza o século XVII como uma época de esgotamento, de abandono ou de desnaturalização dos rituais públicos de Estado da monarquia francesa, substituídos pelo cerimonial privado e pelo culto régio tal como são organizados na corte a partir de Luís XIV⁵. Se se considerar o ponto de vista dos sujeitos e dos povos, o contraste talvez não seja tão claro como surge nessa tese. Por um lado, o recurso aos rituais públicos não parece esgotado. Com efeito, é no momento em que se esbate a prática das entradas régias na sua fórmula medieval e renascentista que se multiplicam as celebrações de uma cerimónia nova, o *Te Deum*, que divulga por todo o reino a representação do poder real na sua função

⁵ R. E. Giesey, «Modèles de pouvoir dans le rites royaux en France», *Annales E.S.C.*, 1986, pp. 579-599.

guerreira. Com Luís XIV, multiplicam-se as ordens de celebração de *Te Deum*, já que se contam 18 entre 1621 e 1642 e 22 durante a sua menoridade, sendo 89 dirigidas às diversas autoridades parisienses e da província entre 1661 e 1715⁶. Por outro lado, parece excessivo apresentar à partida um corte demasiado acentuado entre ritual «público» e cerimonial «privado». Num e noutro caso, aqueles que assistem ou participam, na cidade ou na corte, não passam de uma escassa minoria — o que é válido mesmo para as grandes cerimónias tradicionais. A eficácia ritual supõe, contudo, a existência de numerosas formas de transmissão que, pela palavra, pela escrita, pela imagem, atingem mesmo aqueles que não foram de modo algum espectadores ou que nunca virão a conhecer Versalhes. Para que a representação do poder soberano não se atenha ao momento e ao local da presença efectiva da pessoa do rei, são necessários textos e imagens capazes de tornar pública a vida ritualizada do príncipe tal como o faziam relativamente à sua sagração, às suas entradas ou às suas exéquias. Em virtude deste facto, a celebração na corte do culto régio não pode ser considerada como sendo da ordem do privado, como não o podem ser as regras e disciplinas impostas à corte, uma vez que estas tendem a definir, com um nível máximo de exigência, as relações que cada um, quem quer que seja, deve doravante manter com o soberano⁷.

Segundo ponto: essas representações do poder que devem forçar a adesão popular não têm locais determinados e podem inscrever-se em qualquer forma, em qualquer género, colocado deste modo ao serviço da persuasão monárquica. Tomemos dois exemplos, encontrados por ocasião de investigações recentes sobre impressos de grande circulação. Em 29 de Outubro de 1628, após catorze meses de cerco e de bloqueio, a cidade

⁶ M. Fogel, «1620-1660: Constitution et fonctionnement d'un discours monarchique sur la guerre. L'information comme cérémonie», in *L'Etat baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier XVII^e siècle*, textos reunidos sob a direcção de H. Méchoulan, Paris, Vrin, 1985, pp. 334-352 e «Propagande, communication, publication: points de vue et demande d'enquête pour la France des XVI^e-XVII^e siècles», in *Culture et idéologie dans la genèse de l'Etat moderne*, op. cit., pp. 325-336.

⁷ N. Elias, *La Société de Cour*, 1969, Paris, Flammarion, «Champs», 1985, e *supra* Capítulo III.

protestante de La Rochelle rende-se ao rei. Nas semanas que se seguem, o acontecimento é manifestado a todo o reino de maneira a exaltar a glória e a clemência do soberano. Para tanto, são mobilizados diversos dispositivos. Os da imprensa, para começar, com a edição de múltiplas peças: as cartas régias que anunciam a vitória, o texto dos artigos da paz, relações do cerco e da capitulação, elogios, poemas, panfletos que louvam o rei. Paralelamente, o triunfo é dado a ver e a ouvir nos rituais públicos, o *Te Deum* e a entrada. A que Luís XIII faz em Paris a 23 de Dezembro é acompanhada por numerosas publicações impressas, não apenas pelo livro oficial da entrada, que pormenoriza o programa desta e a sua ordem, mas também por vários pequenos livros que explicitam as suas figuras ou conservam a sua memória⁸. Mas a celebração do monarca vitorioso utiliza igualmente géneros muito diversos: os anagramas, os prognósticos, indo até à literatura de paródia que alimenta o catálogo dos editores dos livros *de cordel*. É assim que a tomada de La Rochelle é exaltada em *Le Jargon ou Langage de l'Argot réformé comme il est à présent en usage parmi les bons pauvres, tiré et recueilly des plus fameux Argotiers de ce Temps. Composé par un pillier de boutanche qui maquille en molanche en la Vergne de Tours* — um pequeno livro que faz uso da língua suposta como sendo a dos mendigos e dos que falam calão para descrever, parodiando, a sua monarquia e a sua sociedade. Impresso inicialmente em Troyes por Nicolas Oudot, reeditado em Lyon (em 1630 e 1632) e em Paris, retomado depois em Troyes pelo filho de Nicolas Oudot, em 1656, e por Girardon, em 1660, *Le Jargon* termina com um poema em gíria intitulado *La resjouissance des Argotiers sur la prise de La Rochelle*, no qual dá graças a Deus pelo êxito de «*dabusche Louys*», que lhe pede «que conserve sempre a nobre flor de lis», dando ao rei «boas alegrias», e se regozija pelo facto de que «a palerma, que andava perdida, acossada pela fome acabou por ser tomada». O pequeno livro que associa a tradição carnavalesca das paródias de linguagem, o tema em moda dos falsos mendigos, das suas voltas e do seu

⁸ C. Jouhaud, «La Rochelle à Paris», in *Les usages de l'imprimé (XV-XIX^e siècle)*, sob a direcção de R. Chartier, Paris, Fayard, 1987, pp. 381-438.

império, e o procedimento burlesco do tratamento nobre de assuntos triviais, nada tem de um texto político. É daqueles que Etienne Garnier ainda venderá em 1789. Todavia, em todas as suas edições do século XVII, ele lembra a glória do rei, o verdadeiro, o «*dabusche Louys*», e não a do «*Grand Coëtre*», esse soberano do escárnio que reina sobre a monarquia do calão⁹.

O nosso segundo exemplo concerne a imagem impressa. Em Lyon, no século XVII, o ritual do casamento exige que o esposo entregue à sua mulher, ao mesmo tempo que a aliança, uma carta nupcial, benzida pelo padre. O objecto, que tem no seu centro, num escudo, as palavras de compromisso e de dádiva pronunciadas pelo cônjuge na cerimónia, é decorado com imagens gravadas (em madeira, e posteriormente em cobre), frequentemente coloridas, que propõem uma iconografia bem religiosa, representando os Evangelistas, S. Pedro e S. Paulo, a Santíssima Trindade e duas cenas tratadas em contraste a tentação de Eva e o casamento da Virgem. Nada de profano e menos ainda de político no que diz respeito a esses objectos saídos em quantidade dos prelos de produtores de imagens de Lyon, possuídos por toda a gente, já que o ritual a tanto obriga, conservados no domicílio durante toda uma vida. Contudo, também essas cartas se podem tornar o suporte da presença figurada e multiplicada do rei. Numa das séries assim impressas, ele surge representado com a rainha, na ocasião do seu casamento. O gravador precisou na moldura que cerca a imagem: «Esta carta foi feita no ano do Casamento do Rei Luís XIV, em 1660». Este motivo parece ter feito sucesso — uma vez que Luís XIV e Maria Teresa se encontram numa outra série de cartas, que retoma o mesmo programa, associando a Santíssima Trindade, os Evangelistas e o casal régio — e parece ter tido longevidade, já que as cartas que o ostentam são ainda utilizadas na década de 1680. O monarca em gravura de metal é assim instalado no foro privado de numerosos casais de Lyon, representado num acto que é precisamente aquele que dá a sua

⁹ *Figures de la gueuserie*, textos apresentados por R. Chartier, Paris, Montalba, Bibliothèque bleue, 1982, pp. 30-46 (o *Jargon*, na sua edição de Troyes de 1660, é republicado a págs. 132-180).

razão ao objecto impresso, cuidadosamente guardado porque está investido de recordação e de emoção¹⁰.

É certo que as representações do poder soberano se insinuam em muitos dos textos e dos objectos que povoam o quotidiano da maioria. Pode pensar-se que são eles, melhor do que as séries de imagens mais convencionais ou do que os escritos de circunstância, que modelam o amor dos povos pelos reis e cimentam a crença na autoridade dos príncipes. O conjunto destas representações constitui sem dúvida uma «cultura política» de Antigo Regime, na definição mínima desta, entendida como a adesão à majestade real, mostrada, explicada, exaltada. Mas estará o povo apenas votado a essa passiva submissão, a essa política por defeito, toda ela feita de obediência e de piedade filiais para com o rei protector, ajustada à fórmula apresentada pelo *Dictionnaire de Trévoux* em 1771: «O povo francês ama o seu Soberano e o Soberano ocupa-se da felicidade do seu povo, dos seus povos. Chamar a um rei pai do povo não será tanto elogiá-lo, mas chamá-lo pelo seu nome?»

4. «Emocionar o povo até à sedição»: a Academia, num dos empregos exemplares da palavra, recorda uma outra realidade, a da plebe agitada, rebelde, má. E como contraponto da constatação do amor fiel dos súbditos pelo seu soberano (acompanhada por um inventário dos textos e das imagens que o sublinham), os historiadores atenderam a essa espécie de política pelo excesso que é a revolta. Do extenso volume da história das revoltas populares, já antigo, atravessado por conflitos de interpretação, profuso e muito conhecido, gostaríamos de reter aqui uma questão: a da cultura das revoltas e da sua possível qualificação como popular e política. Precisemos, antes de mais, que as revoltas — entendidas quer como levantamentos armados e duráveis de várias comunidades de habitantes, quer como motins mais limitados no tempo, no espaço ou quanto à participação — não dizem respeito universalmente a todo o reino durante os três séculos da Idade Moderna. A cronologia

¹⁰ R. Chartier, «Du rituel au for privé: les chartes de mariage lyonnaises au XVII^e siècle», in *Les usages de l'imprimé (XV-XIX^e siècle)*, op. cit., pp. 229-251.

dos grandes levantamentos que atingem várias províncias ou áreas extensas é claramente delimitada, num extremo pela revolta dos *Pitauts* na Aquitânia em 1548 e, no outro, pela dos *Bonnets de Rouge* da Bretanha (1675) e pela dos *Tard Avisés* de Quercy (1707). As sedições mais modestas, muitas vezes inscritas no interior de rebeliões de envergadura, conhecem a mesma periodização, extinguindo-se após 1675. A unidade dessas revoltas, particularmente densa no segundo e no terceiro quartéis do século XVII, provém de duas características comuns. Por um lado, o seu alvo é quase sempre o imposto fiscal do Estado, assumia ele a forma do alojamento obrigatório dos homens de guerra, dos constrangimentos pela cobrança do imposto, da derrama ou da introdução de novos direitos que recaem sobre a circulação de mercadorias ou sobre a venda do vinho e do sal. O carácter fundamentalmente antifiscal de tais revoltas revela-se de maneira brutal na designação única empregue para estigmatizar oficiais de diligências e soldados, cobradores e sargentos, todos eles violadores dos privilégios comunitários, todos eles considerados como «fiscais da gabela» ou, por vezes, como «cobradores de impostos indevidos». Por outro lado, as revoltas da era clássica podem ser apelidadas de «populares» no sentido de mobilizarem o conjunto das comunidades que elas agitam e de se apoiarem em solidariedades de vizinhança, sem fazer distinções a nível social: os fidalgos, os padres, os oficiais têm aí a sua parte e os seus papéis, lado a lado com os camponeses e o povo miúdo da cidade, erguendo-se todos eles contra os intoleráveis atentados levados a cabo contra os direitos ancestrais¹¹.

Delimitadas no tempo, as revoltas são-no também no espaço. Poupam quase inteiramente a «França do Rei», capetíngia e parisiense, obediente e submissa, e são raras na França fiscalmente protegida (certas regiões de Estados). Em contrapartida, envolvem vigorosamente e por repetidas vezes uma outra França, disposta em auréola em volta da bacia parisiense e que compreende a Bretanha, a Normandia e o Maciço Central, com as suas terras de revoltas constantes que são

¹¹ Y.-M. Bercé, *Histoire des croquants*, Paris, Seuil, 1986.

Limousin, Périgord, Quercy, Rouergue, a que é necessário acrescentar Guyenne e Gasconha. Nessa França das comunas e dos senhores, das isenções e das imunidades (autênticas ou imaginadas), as exigências fiscais do Estado de finança em construção são sentidas por todos como agressões odiosas, destruidoras das liberdades públicas¹².

As revoltas antifiscais (e, por isso, antiestatais) do século XVII têm alicerces numa cultura dos costumes profundamente enraizada. Esta fornece-lhes a sua legitimidade, que é a justa defesa dos privilégios e dos direitos antigos contra as intromissões iníquas de quem pretende abolir-los. A revolta é assim justificada por um direito popular, tácito, tradicional, de que o rei é o garante e que permite o levantamento contra as novidades opressivas. «Viva o rei sem aposentadoria», «Viva o rei sem impostos indevidos», «Viva o rei sem gabela»: são estas as palavras de ordem dos revoltados que fazem da união do rei justiceiro e do respeito pelos costumes o fundamento da sua rejeição de todos aqueles que violam as liberdades e enganam (ou roubam) o soberano. A cultura dos costumes, as revoltas vão também buscar as suas formas rituais, inscrevendo as violências nas práticas festivas e folclóricas (o charivari, o processo de carnaval, as execuções simbólicas, as penalizações de escárnio) e fazendo uso de máscaras, de trajes de disfarce, de ritos de inversão¹³. As revoltas pertencem realmente ao mundo da cultura «popular», na condição de não definir esta como uma cultura própria dos mais desprovidos por oposição à dos notáveis, mas como um repertório de motivos e de comportamentos que são partilhados pelo conjunto da sociedade (o que não significa que sejam pensados ou manejados por todos da mesma maneira). Populares, pois, essas revoltas antigas; mas, por esse motivo, serão mesmo políticas?

O seu desaparecimento após 1675 leva a uma constatação paradoxal. As rebeliões antifiscais dirigidas contra os agentes

¹² Sobre estas três «Franças» de inícios do século XVII, cf. J. Cornette, «Fiction et réalité de l'Etat baroque (1610-1652)», in *L'Etat baroque*, op. cit., pp. 7-87.

¹³ Y.-M. Bercé, op. cit., em especial pp. 303-308.

do Estado moderno sucede, no século XVIII, uma contestação tenaz e obstinada mas que não recorre à violência aberta, antes se volta para as demandas judiciais, tomando por alvo a instituição senhorial e, ocasionalmente, a dízima. De uma forma de protesto a outra, a geografia inverte-se, já que a mais viva luta anti-senhorial se verifica numa França do leste, pouco rebelde um século atrás¹⁴. Ora é esta contestação — que já não tem como adversário a novidade estatal mas o senhor local, o pároco dizimeiro, o rendeiro empreendedor —, que foi qualificada como «politização da aldeia», como se, contrariamente, as grandes revoltas do século XVII, — com a sua nostalgia da idade do ouro, a sua mitologia antifiscal, a sua pulsão milenarista, o seu unanimismo comunitário —, estivessem fora da esfera política, que pareceria, deste modo, pressupor a existência de desafios realistas, a expressão clara de interesses antagónicos, o regulamento dos conflitos locais no interior do aparelho administrativo do Estado de direito e policial. Talvez esta definição (implícita) daquilo que pode ser considerado como «político» no Antigo Regime tenha alguns laivos de anacronismo. De qualquer forma, permite distinguir com nitidez a época em que a cultura «popular» fornece uma matriz às revoltas lançadas contra a nova ordem estatal e aquela em que as contestações «politizadas», à escala da aldeia, do bairro ou da corporação, já não recorrem às fórmulas da cultura costumeira.

5. Dessa «politização» dos espíritos populares é possível ter uma medida comparando os agravos apresentados aquando das duas últimas convocações dos Estados Gerais, em 1614 e em 1789. Tome-se como exemplo o bailiado de Troyes, relativamente ao qual se conservaram (e foram publicados) os 250 cadernos paroquiais de 1789 e 11 cadernos de castelánias e 54 actas de assembleias primárias redigidas em 1614 (dado que a convocação do Terceiro Estado se fazia então em três níveis: paróquias, castelánias, bailiado). Analisados com a mesma grelha de rubricas, e com idêntico processo de contagem, os dois

¹⁴ E. Le Roy Ladurie, «Révoltes et contestations rurales en France de 1675 à 1788», *Annales E.S.C.*, 1974, pp. 6-22.

conjuntos de documentos podem, pelas suas diferenças, indicar a mudança das expectativas dos camponeses de Champagne e, para além disso, a modificação da sua representação do mundo social e do Estado político¹⁵.

Em 1614, três conjuntos de queixas cristalizam as esperanças camponesas: as reclamações quanto ao funcionamento da justiça e ao estatuto dos ofícios, a expectativa de uma reforma religiosa, a lamentação contra a fiscalidade real. Nas paróquias, estas três rubricas representam, respectivamente, 10%, 17% e 48,5% dos agravos, modificando-se ligeiramente as percentagens a nível dos cadernos de castelania elaborados por uma assembleia que reunia os representantes das aldeias da zona e os habitantes da sede, com 22%, 22% e 28,5%. A parte da queixa antifiscal — na realidade, 60% das queixas primárias, já que é necessário acrescentar às recriminações contra o imposto as deplorações contra as calamidades ou a injusta repartição do solo, que tornavam o seu pagamento impossível — diminui à medida que se avizinha a convocação. A sujeição do quotidiano torna-se menos acentuada para os habitantes desses pequenos burgos, que são as sedes das castelánias, e permite-lhes conceder maior lugar do que os rurais à preocupação religiosa e à reforma da instituição judicial. Ao lado destas três preocupações (fiscal, cristã e judicial), o resto pouco conta, e em particular o agravo anti-senhorial: 3,2% nos cadernos das comunidades, 3,9% nos das castelánias.

Avancemos para cento e setenta e cinco anos mais tarde. Em 1789, a relação entre as rubricas sofre uma forte mudança. É certo que a queixa fiscal é ainda a primeira, com 32,8%, e, sobretudo, é quase universal (99,5% das paróquias queixam-se dos impostos directos, 95% dos impostos indirectos), mas em seguida vêm com uma importância nova as reivindicações anti-senhoriais, presentes em 8 de cada 10 caderno, constituindo 10,7% do conjunto das queixas, e 12,5% com as dirigidas contra a dízima; seguem-se então as queixas relativas à justiça

¹⁵ Estes dados são tirados de uma pesquisa da Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (investigações de J. Brancolini para 1789, de R. Chartier e J. Nagle para 1614), cf. *Représentation et vouloir politique. Autour des Etats Généraux de 1614*, sob a direcção de R. Chartier e D. Richet, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1982.

e aos ofícios (10%), ao passo que as que visam o clero não vão além de 5,8%. De uma consulta para a outra, os agravos contra aquilo que depende mais directamente do rei — o imposto e a justiça — permaneceram aproximadamente no mesmo nível; em contrapartida, a preocupação religiosa cedeu terreno, ocupado pelas reivindicações contra o senhor ou o dizimeiro.

Como entender estas diferenças e, antes de mais, o recuo da queixa religiosa? Em 1614, paróquias e castelánias exprimem a consciência aguda de um subenquadramento eclesiástico. Enraizado em temores ansiosos, como o de morrer sem poder receber o derradeiro sacramento, este sentimento faz desejar a fixação dos párocos, a multiplicação dos vigários, a celebração regular da missa, maior atenção e mais apoio aos fiéis, através da pregação e da catequese. Aflora igualmente a consciência da falta de qualidade moral e intelectual do clero, após as Guerras de Religião. Numa época de fragmentação e de desordem religiosa, as comunidades esperam dos clérigos que eles restabeleçam a ordem e a unidade na fé. Para tanto, os cadernos põem em relevo a diferença fundamental entre o homem de Deus e os leigos, diferença que deve ser traduzida pelo hábito (a batina comprida e o barrete quadrado), pelos costumes — em especial a ascese sexual — e pela instrução.

A reforma católica modela este padre com um estilo novo, solidez de formação e irrepreensível quanto aos costumes. Os cadernos registam o facto: enquanto as queixas contra as condutas dissolutas do clero atingiam 9,5% nas castelánias e 7% nas paróquias rurais, em 1789 representam menos de 1%, percentagem expressa em menos de um terço dos cadernos primários. Os fiéis já não têm razão de queixa do seu clero e é o contrário que é verdadeiro. O olhar negativo que os paroquianos lançavam em 1614 sobre o seu pároco tornou-se aquele que os párocos de finais do Antigo Regime lançam sobre o seu rebanho. Encontram-se aí os mesmos traços (a grosseria, a embriaguez, a imoralidade), testemunhando que o distanciamento, desejado pelas próprias populações em 1614, existe a tal ponto que o pároco dos fins do século XVIII se tornou quase um estranho no seio do mundo rural.

Relativamente à situação material do clero, 1789 traz a

novidade das queixas de um vigor inédito contra a dízima. Em 1614, os cadernos avançam dois princípios: a Igreja deve viver do que tem de seu, donde a preocupação de melhor gestão dos bens temporais eclesiásticos; a Igreja deve viver do imposto instituído pela Bíblia, donde a ausência de agravos contra a dízima. A hostilidade das comunidades vai contra as taxas curiais reclamadas por ocasião dos sacramentos ou dos enterros e contra as pressões exercidas pelos párocos junto dos moribundos, dado que a tradição camponesa os autoriza a receberem os testamentos. Em 1789, pelo contrário, manifesta-se a recusa da dízima tal como é cobrada. É certo que a queixa tem pouco peso (1,7%), mas é frequente, e encontra-se em perto de um em cada dois cadernos. Contudo, a crítica não significa vontade de supressão: apenas 15 cadernos exigem uma abolição pura e simples, os outros ou se queixam dos delitos dos dizimeiros ou do coeficiente da dízima, ou propõem uma transferência do seu destino (na grande maioria das vezes em benefício dos párocos), ou, ainda, requerem a supressão das dízimas especiais. Mais do que um sentimento anticlerical, os cadernos camponeses revelam aqui a aspiração das populações a participarem nas decisões que lhes dizem respeito. A dízima não é, na esmagadora maioria das paróquias, posta em causa no seu princípio, mas as comunidades gostariam de poder fixar as suas condições de lançamento e de utilização, ou pelo menos discutir o montante. Em 1614, a dízima, apesar do seu peso, é aceite, pois o essencial está na expectativa de uma Igreja mais presente; mais exemplar; em 1789, quando o clero já não é o alvo de numerosos agravos, a cobrança da décima torna-se o objecto de uma reforma desejada.

O mesmo é válido para os direitos senhoriais. No dealbar do século XVII, os cadernos das paróquias do bailliado de Troyes não atribuem senão um pequeno lugar ao domínio senhorial e não atacam nem o princípio da cobrança, nem mesmo o seu peso. As comunidades deploram essencialmente a caça destruidora das colheitas, as usurpações de bens comunais e a coacção que acompanha a cobrança dos direitos devidos ao senhor. Actuam, pois, em pleno as representações da sociedade das ordens e dos estados que justificam os direitos e os privilégios do senhor, com a condição de ele cumprir a sua função «natural» de defesa e de

protecção — e talvez também o papel desempenhado pelos oficiais senhoriais no processo de consulta, que os coloca em posição de influir sobre os agravos dos camponeses. Em 1789, as coisas já não se passam assim: 82% das paróquias avançam reivindicações contra a instituição senhorial. As prerrogativas mais amaldiçoadas são as que se prendem com a justiça senhorial (16,3% das queixas dessa rubrica), seguindo-se depois a hostilidade em relação aos direitos em geral, atacados na sua natureza ou na sua forma de cobrança (11,4%), a recusa dos tombos e da acção dos feudistas (11,1%), as queixas contra o censo (9,2%), o direito de caça e os pombais (7,4%), os direitos banais (5,9%), as corveias (5,7%), os laudémios e vendas (3,7%). A frequência do aparecimento das queixas pouco modifica esta escala da aversão, deixando à cabeça a justiça, criticada em metade das paróquias, colocando em seguida o censo (41% das paróquias), as corveias (25%), o direito de caça (24%), os tombos (23%), os direitos banais (22%).

Perante os direitos, três atitudes em 1789: a primeira, maioritária, é reformadora, uma vez que se trata, em 45% dos casos, de «resgatar», «transferir», «reformular», «diminuir», «simplificar»; aquém desse número, 32% das queixas não passam de simples reclamações que não encerram projecto algum; finalmente, a vontade de abolição apenas é expressa em 21% das reivindicações. Ela só é frequente em três domínios: as corveias (mais de metade das reclamações a este respeito exprimem um desejo de supressão pura e simples), o direito de caça e os direitos banais, sendo esta talvez a verdadeira hierarquia dos ódios camponeses na região de Champagne nas vésperas da Revolução. Porém, fora destes casos, a contestação anti-senhorial afirmada em 1789 não é um vento de revolta abolicionista, mas antes uma sólida e obstinada vontade de reforma, largamente partilhada e que põe em causa, a diversos níveis, todos os atributos do privilégio dos senhores da terra. Também aqui, à expectativa de uma protecção (a do senhor contra os soldados ou o fisco real) sucedeu a aspiração a negociar, por meio do rei e dos Estados, uma repartição mais justa dos encargos e dos direitos.

Mas o inimigo principal, em 1614 como em 1789, é o im-

posto real. A sua crítica constitui a primeira das reivindicações, pelo seu peso e pela sua unanimidade. Quase todas as paróquias, por ocasião das suas consultas, têm algo a dizer sobre o fardo fiscal. De uma para a outra, o perfil das queixas modificou-se um pouco. Em 1789, os impostos directos são os mais atacados e o essencial reside na reivindicação igualitária, presente nas suas duas vertentes: a recusa dos privilégios fiscais, encontrada em 74% dos cadernos, e a reivindicação da igualdade fiscal, reclamada por 97% das comunidades. Por outro lado, as censuras atingem a quase totalidade dos impostos existentes, mas três deles são particularmente visados: a derrama, a vintena e a corveia real. Em 1614, a sensibilidade era diferente, dirigida contra os aumentos da derrama, os processos de lançamento da taxa e de verificação das contas, a multiplicação das isenções consentidas às cidades, aos falsos nobres, à multidão dos oficiais. A queixa não se concentra de maneira alguma na desigualdade plebe/nobreza, fulcral em 1789, mas orientada contra a extensão indevida ou a usurpação, por parte de quem não tem o direito de um privilégio, considerado, inteiramente legítimo quando tem como contrapartida um serviço de defesa ou de protecção. Cento e setenta e cinco anos mais tarde, as comunidades do bairrado de Troyes trocaram esta hostilidade às isenções — compatível com o respeito pelos privilégios justificados —, pelo voto, novo, da igual partilha da obrigação fiscal.

A comparação das queixas expressas em 1614 e 1789 porá a descoberto as transformações da cultura política popular — no caso, camponesa — nos dois últimos séculos da antiga sociedade, entre o tempo das revoltas faiscantes e o das contestações processuais? É preciso ter cuidado, pois a região de Champagne não é todo o reino e o discurso dos cadernos de agravos surge numa circunstância excepcional e inscreve-se em textos redigidos por outros que não aqueles que os enunciam. Contudo, os contrastes entre os dois conjuntos de queixas atestam claramente as diferenças entre duas maneiras de pensar a sociedade na sua relação com as instituições — o que talvez seja uma outra definição de político. Em 1614, os efeitos das Guerras de Religião são ainda sensíveis e, numa conjuntura de reconstrução, as comunidades protestam contra as primeiras exigências do

Estado de finança. A miséria material, real ou empolada pouco importa, vem juntar-se o sentimento agudo de um abandono moral e espiritual. Daí o respeito pelos enquadramentos tradicionais — por exemplo, o do sistema senhorial — e o desejo de uma cristianização, que é também clericalização, da sociedade. O ideal que traduzem os cadernos é então o de tomar a cargo o corpo social, por parte das autoridades, seculares e espirituais, as quais, em troca da defesa que proporcionam, podem desfrutar de direitos e privilégios considerados legítimos. Em 1789, a aspiração é bem diferente, muito orientada para a crítica daquilo que outrora era aceite de *per si* e para a exigência de se tomar em consideração a opinião popular. Em dois séculos, a Igreja pós-tridentina e a monarquia administrativa trouxeram a almejada segurança — paga com o preço de pesados sacrifícios, financeiros e culturais. É, pois, uma sociedade protegida e abrigada, enquadrada e pacificada, que debate reformas susceptíveis de realizar a concordância ente os seus desejos e a ordem do mundo. As duas preocupações de utilidade social — a reforma da cobrança senhorial e da décima, por um lado, da justiça através da igualdade fiscal, por outro —, são as principais reivindicações do pedido, senão de um controlo, pelo menos de uma partilha das decisões que regulam a existência comum. Através do agravo apresentado contra «objectos particuliers e prochains», segundo a expressão de Tocqueville a propósito dos cadernos camponeses, lê-se o acto de pôr em causa, ausente dois séculos antes, as instituições que gerem a sociedade. É certo que a sua existência não é radicalmente contestada, mas o seu funcionamento é pensado como devendo sofrer correcções profundas, em conformidade com as propostas vindas do âmago do reino. Talvez aí resida a política, ou melhor, a política popular no crepúsculo do Antigo Regime.

6. Mas existe outra maneira de entender a politização do popular. Nos tempos do abalo da monarquia, diferentes gostos, hábitos e procedimentos podem encontrar-se atravessados pelos desafios do momento, que serão designados como políticos, e serem assim investidos de uma nova função, que transforma os

seus conteúdos e desloca os seus objectos¹⁶. São estas transferências de prática de um domínio antigo (religioso, jurídico, costumeiro) para o terreno político que caracterizam a Liga e a Fronda, sem dúvida em maior medida do que o seu suposto radicalismo. Afinal, a Liga talvez não passe da expressão última de uma ideologia comunal e burguesa à antiga¹⁷, e a Fronda nada mais do que uma luta de partidos e de clientelas que estão de acordo no essencial, que é a aceitação da monarquia absoluta e administrativa¹⁸. Mas uma e outra conhecem, em sentidos diferentes, uma «politização» viva daquilo que, antigamente, pertencia e era próprio do exercício da devoção (por exemplo, durante a Liga, as procissões e peregrinações)¹⁹, do regozijo cívico (por exemplo, em ambos os casos, os programas festivos), ou ainda, da cultura do impresso (com o reemprego, durante a Fronda, pelas mazarinadas, de todos os géneros textuais e tipográficos de grande circulação e de leitura pública)²⁰.

Esta politização das formas e das condutas marca, no plano factual das crises da monarquia, a transferência de maior envergadura que realiza a passagem de uma organização fortemente religiosa do corpo político e social ao primado afirmado do Estado e da sua razão. Ela produz a mobilização do povo (sobretudo citadino) — elevado para um terreno que não lhe é habitual, nem sequer essencial (o das lutas pela dominação) — pela repetição de gestos correntes com uma carga de significação inéditas. A entrada do povo de Antigo Regime na política deverá ser pensada menos como o resultado de opções ideológicas expressas com grande clareza ou de escolhas deter-

¹⁶ M. de Certeau, «La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII^e-XVIII^e siècle)», 1973, in *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 153-212, em especial pp. 164-171.

¹⁷ R. Descimon, *Qui étaient les Seize? Mythes et réalités de la Ligue parisienne, 1585-1594*, Paris, Klincksieck, 1983.

¹⁸ H. Kossimann, *La Fronde*, Leyde, 1954.

¹⁹ D. Crouzet, «Recherches sur les processions blanches, 1583-1584», *Histoire, Économies, Sociétés*, 1982, 4, pp. 511-563.

²⁰ C. Jouhaud, *Mazarinades: la Fronde des mots*, Paris, Aubier, 1985, e a nota crítica de M. de Certeau, «L'expérimentation d'une méthode: les mazarinades de Christian Jouhaud», *Annales E.S.C.*, 1986, pp. 507-512.

minadas pelo interesse social, do que como o efeito das transferências, manipuladas ou espontâneas, das práticas que lhe são habituais. Onde, indubitavelmente, a grande dificuldade em discriminar com nitidez o que é político daquilo que não o é; donde, igualmente, a complexidade de comportamentos, de dispositivos, de objectos que impõem a politização, perpetuando algo do seu uso primeiro (folclórica, devota, judicial, etc.) e que para uns são imediatamente decifrados ou vividos como uma tomada de partido, de posição, enquanto para outros conservam o seu significado original.

7. Setembro de 1758: «O Senhor Mauriceau de la Motte, oficial de diligências do hotel, cérebro inflamado, fanático, e crítico do governo, homem de cinquenta e cinco anos pelo menos, e que havia oito meses desposara a sua amante, foi avisado, há um ou dois meses, para ir jantar numa estalagem, na rua Saint-Germain-l'Auxerrois, numa mesa de hóspedes para doze pessoas. Aí, tendo levado a conversa para o terrível caso de Damiens, falou com arrebatamento sobre a maneira como tinha sido instruído o processo, contra o governo e mesmo contra o rei e os ministros.» Denunciado, preso, encarcerado na Bastilha, submetido a interrogatório, Mauriceau de la Motte, acusado de ter redigido pasquins hostis ao rei e ao Parlamento, é condenado «a retratar-se publicamente diante da porta da igreja de Paris, de cabeça descoberta, em camisa, de corda ao pescoço, com uma tocha acesa, e levando escrito à frente e atrás: «autor de propósitos sediciosos e atentatórios da autoridade real, etc., para ser depois enforcado na Praça de Grève, ficando os seus bens confiscados.» O ritual da punição para quem lesa o soberano, com palavras ou com actos, efectua-se nas formas habituais. O espectáculo do castigo exemplar deve, ao mesmo tempo, manifestar o poder absoluto do rei e fortalecer o respeito de todos pela sua intocável pessoa. No entanto, nesse dia 6 de Setembro de 1758, o dispositivo avaria-se: «Havia uma grande afluência de povo à sua passagem e na Praça de Grève. Uns diziam que não se deve de maneira nenhuma matar as pessoas por causa de palavras e simples escritos; outros esperavam que ele obtivesse perdão; mas quis dar-se o exemplo com um

burguês de Paris, homem que possuía um cargo, para reprimir o desregramento de um número de fanáticos que falam do governo com demasiado atrevimento.»²¹

Poderá considerar-se esse «desregramento» como o sinal de uma «politização popular» diferente da que é transmitida pelos cadernos de agravos camponeses — prática, argumentadora, processual — e, antes deles, pelas acções intentadas pelas comunidades contra senhores, rendeiros e dizimeiros? Sabe-se que foi colocada a hipótese de uma possível dessacralização da monarquia, desinvestida da sua simbólica antiga nas últimas décadas do Antigo Regime — em especial sob o efeito da leitura multiplicada dos libelos e sátiras que estigmatizam a sua imoralidade e o seu despotismo²². De facto, os traços presentes na execução de Moriceau de la Motte não são singulares. A partir de meados do século (e talvez, mais precisamente, a partir do atentado de Damiens, cujo suplício marcaria a última exibição do poder na sua plena pujança, mas num momento que já conhece o esboroamento da crença universal na transcendência régia), deixam de ser raros os ataques contra o rei, a sua pessoa e a sua autoridade, o seu corpo sensível e o seu corpo político. 1763, Fevereiro: «A 23 deste mês foi colocada a estátua equestre do rei sobre o pedestal que estava na nova praça, em frente da ponte giratória das Tulherias. Essa estátua levou três dias para vir da oficina, que ficava em Roule. Havia muita gente a assistir à mecânica dessa operação... O senhor governador de Paris, o preboste dos comerciantes e os almotacés, que estavam debaixo de toldos; a senhora marquesa de Pompadour, o senhor duque de Choiseul, o marechal príncipe de Soubise e outros. Porém, como na afluência do povo há sempre provocadores e pessoas mal intencionadas, diz-se que foram presas, quer no caminho, quer na praça, várias pessoas que estavam a dizer coisas impróprias sobre o facto de a estátua ir muito devagar. Um dizia que o rei ia como o levavam; que seria difícil fazê-lo ir além do *hôtel* de Pompadour; que, para descer do pedestal, se encontrava entre

²¹ E. J. F. Barbier, *Journal d'un bourgeois de Paris sous le règne de Louis XIV*, Paris, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1963, pp. 279-280.

²² R. Darnton, *Bobéme littéraire et Révolution. Le monde du livre au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1983.

quatro gruas, numa alusão aos ministros, e vários outros discursos maldizentes.»²³

Em 1768, no auge da política de liberalização do comércio dos cereais, os ditos registados nos pasquins são ainda mais maldizentes: «Com Henrique IV passou-se por uma carestia de pão ocasionada pelas guerras mas então tinha-se um Rei; com Luís XIV passou-se igualmente por várias épocas de carestia de pão, produzidas ora por guerras, ora por uma penúria real tendo por causa a intempérie das estações, mas tinha-se ainda um Rei. No tempo presente, não se pode atribuir a carestia do pão nem às guerras, nem a uma real penúria de trigo, pois não se tem Rei nenhum, porque o Rei é negociante de Trigo». Mesmo se a violência do texto parece excepcional, e não necessariamente partilhada por aqueles que o leram, o certo é que em 1768 várias pessoas são presas por «ditos condenáveis contra a pessoa do rei»²⁴. Por fim, em 1774, durante a doença do rei, um homem teria declarado, na rua Saint-Honoré, no dizer do livreiro Hardy: «O que é que isso me importa? Nós não poderíamos estar pior do que estamos»²⁵.

Esta distância estabelecida em relação ao rei sagrado e traumaturgo atesta as fissuras que sacodem todo o edifício antigo do «fazer-crer» político. Elas surgem na crítica crescente às execuções públicas, nos pedidos de perdão vindos da multidão e, ocasionalmente, na sabotagem dos instrumentos que infligem a punição do rei²⁶. Inspiram, mesmo naqueles que permanecem súbditos fiéis, respeitadores do seu príncipe, uma desconfiança arisca relativamente a todas as autoridades, policiais e militares, administrativas e corporativas, judiciais e eclesiásticas. «O que é que isso me importa?» dizia o homem da rua Saint-Honoré. Para muitos, o sentimento de incomensurável distanciamento que separa a sua vida quotidiana do mundo dos poderosos fica assinalado por uma vontade obstinada de independência. Ménétrea,

²³ E. J. F. Barbier, *op. cit.*, pp. 301-302.

²⁴ S. L. Kaplan, *Le pain, le peuple et le Roi. La bataille du libéralisme sous Louis XV*, 1976, Paris, Librairie Académique Perrin, 1986, pp. 218-219.

²⁵ Citado por A. Farge, *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1986, p. 205.

²⁶ *Ibid.*, pp. 211-218.

o vidraceiro parisiense, escreveu em seu lugar, enunciando — por detrás de uma lealdade de conformidade, e talvez de sinceridade — o desafio permanente face a todos os que pretendiam vigiar e punir, disciplinar e constranger as existências populares. Para escapar às autoridades minuciosas, ousadas, inoportunas, é preciso saber usar de astúcia, aprender a arte de evitar e, às vezes, resistir²⁷. É assim afirmada, no carácter imediato do gesto, uma moral política bem secular, emancipada das adesões antigas às representações da soberania, e onde imperam a preocupação de si mesmo, a defesa do interesse próprio (que pode justificar cabalas, greves ou emoções), e o desfrutar da liberdade. O que é um modo diferente de estar na política.

8. Era uma vez um rei que «tinha uma corça branca à qual dera de comer e que gostava muito dele». Um dia, o rei «disse que queria matá-la, disparou sobre ela e feriu-a. A corça correu para o pé do rei e fez-lhe festas; mas ele fê-la afastar-se novamente, disparou uma segunda vez e matou-a. Isto foi considerado muito cruel: e ainda se inventam histórias semelhantes sobre pássaros que ele possuiu»²⁸.

O presságio é mau: anuncia uma natureza bem feroz e tempos ruins para os pássaros, as corças e os povos. O crime não teve lugar numa qualquer floresta das Ardenas ou num reino mítico, mas no parque de La Muette, em 1722. O rei, menor, ainda não reina. A sua maioridade, como em todas as regências, é esperada com impaciência, mas a sua crueldade causa apreensão, como se fosse portadora do anúncio das desgraças futuras do Estado e dos seus súbditos. Da fábula, a moral é dupla. Por um lado, dá a ler a força perpetuada de representações antigas, enterradas, que decifram a ordem do político com as chaves fornecidas por uma cultura habitada pelos signos, pelas correspondências, pelas alegorias. Os produtores das imagens dos faustos régios saberão apoderar-se delas,

²⁷ *Journal de ma vie. Jacques-Louis Ménétra, compagnon vitrier à Paris au XVIII^e siècle*, apresentado por D. Roche, Paris, Montalba, 1982, pp. 389-394.

²⁸ E. J. F. Barbier, *op. cit.*, p. 57.

para as desviar, colocando-as ao serviço da demonstração da soberania, mas esta perdura também numa autonomia que a torna leitora dos devires do Estado. Por outro lado, a história do jovem príncipe e da corça sacrificada indica que a política popular de Antigo Regime não é apenas adesão ao poder exibido, protestos contra um destino infeliz, ou potencial participação num novo espaço público. De modo durável, ela pensa o destino comum como parte de uma ordem global do mundo que só se transmite àqueles que sabem compreendê-lo.

CAPÍTULO VIII

Construção do Estado moderno e formas culturais. Perspectivas e questões

Mais do que uma síntese, desejo propor neste capítulo uma leitura do colóquio «Cultura e ideologia na gênese do Estado moderno» *, feita a partir de um ponto de vista particular — o de um historiador da Época moderna mais familiarizado com as práticas culturais do que com as formas políticas.

Para evitar qualquer ambiguidade, pretendo enunciar desde já a definição que aceito de «Estado moderno» e indicar os mecanismos que me parecem construí-lo, no longo prazo. Existem dois aspectos que talvez possam caracterizar a «modernidade» do Estado na Europa Ocidental na época em que, progressivamente, se diferencia dos «Estados feudais» (para retomar a expressão utilizada por Marc Bloch). O primeiro é o monopólio fiscal que centraliza o imposto e dá ao soberano a possibilidade de retribuir em dinheiro, e já não em terras, aos seus fiéis e servidores. O segundo é o monopólio estabelecido sobre a violência legítima que atribui ao rei a força militar, tornando-o senhor e garante da pacificação da sociedade. É certo que estas duas monopolizações nunca chegam a realizar-se completamente entre os séculos XI e XVII: a par do imposto real, e em concorrência com ele, subsiste a tributação senhorial, eclesiástica ou municipal, e apesar dos progressos da ordem imposta pelo rei perduram os exércitos dos nobres, as vinganças familiares, as violências recíprocas. Por outro lado, esses dois monopólios, fiscal e militar, não são certamente suficientes para definir o Estado moderno, que supõe outras transformações — por

* Conclusão do encontro publicado com o título: *Culture et idéologie de l'Etat moderne*, Roma, 1985 (cit. nota 4 do Capítulo VII). Conservou-se o seu caráter circunstancial e é aqui proposto como um programa de trabalho no cruzamento da sociologia cultural com a história política.

exemplo, a consciência da sua própria história e a organização dos instrumentos necessários para que ela seja escrita, conservada, transmitida. Apesar destas restrições e destes matizes, parece ser possível propor como definição mínima do Estado moderno: a instauração progressiva da fiscalidade pública e de uma ordem garantida pelo poder de comando do soberano.

Dois mecanismos principais conduzem a uma tal mutação do Estado. Por um lado, esta pressupõe que num dado espaço, pouco a pouco definido como nacional, se estabeleça a hegemonia de uma casa, de uma dinastia, de uma soberania. A gênese do Estado moderno pode ser deste modo entendida como uma competição entre vários pretendentes à hegemonia — é o que sucede em França no início do século XIV, com os reis de França e de Inglaterra, os duques da Borgonha e da Bretanha, o conde da Flandres — alcançada pela vitória de um deles. Por outro lado, paralelamente a esta primeira evolução, uma segunda modifica a própria forma da dominação no interior da unidade que se torna hegemônica, assegurando ao soberano um monopólio pessoal sobre os instrumentos, fiscais ou militares, de controlo social. Tornado possível pelo antagonismo existente entre os grupos sociais mais poderosos, tal equilíbrio de tensões, que permite o estabelecimento do poder do príncipe, deve ser reproduzido para perpetuar em seu proveito a forma pessoal do monopólio de dominação. Essa dupla evolução é mais tendencial do que absoluta e só encontra as formas mais acabadas nas grandes monarquias nacionais, francesa ou inglesa. Contudo, as características inéditas que fornecem ao Estado estas duas evoluções encontram-se, com modalidades próprias, nas unidades políticas mais diminutas — tal como as cidades-estado — ou mais vastas — como o Império — e nos Estados que não são monárquicos mas comunais ou republicanos.

Ter-se-á certamente reconhecido nesta maneira de pensar a construção do Estado moderno e a evolução socio-política do Ocidente, entre os séculos XIII e XVII, o modelo global de compreensão proposto por Norbert Elias em 1939 no segundo tomo do seu livro *Über den Prozess der Zivilisation*. Mas poderá igualmente observar-se que os dois aspectos que nesta perspectiva definem o Estado moderno são aqueles que, para Marc Bloch,

num livro publicado nesse mesmo ano de 1939, *La société féodale*, estão na origem da «reconstituição dos Estados» no decurso do segundo período feudal, a saber, a instauração de uma ordem social pacificada pelos poderes temporais, que assim dão corpo às aspirações expressas pelas associações de paz, conciliares ou juradas, e a emergência da supremacia financeira do príncipe, senhor fundiário mas também colector de impostos. Esta abordagem talvez possa evitar as discussões, muitas vezes estereis, que pretendem fornecer definições invariáveis de categorias universais, com base nas quais se estudariam as modalidades históricas diversas — por exemplo, «o Estado» ou «a burocracia». A perspectiva deve ser inversa e reconhecer, antes de mais, na sua irreduzível especificidade, as formas originais, sucessivas ou contemporâneas, tanto da repartição e do exercício do poder, como dos equilíbrios sociais em que se baseiam. O principal objecto do programa de investigação proposto consistiria em caracterizar, no seguimento de Marc Bloch ou de Norbert Elias, essa forma política original, que poderá ser qualificada de Estado moderno, existente no Ocidente entre a época dos principados territoriais ou «Estados feudais» e a época dos Estados contemporâneos da sociedade industrial. Mais do que o acordo sobre a definição universal de uma categoria, importa fazer o diagnóstico comum que identifique uma delimitação específica, um equilíbrio próprio, uma caracterização original do exercício do poder entre os séculos XIII e XVII.

A partir daí, o material riquíssimo das comunicações e discussões do colóquio pode ser ordenado em torno de três questões: quais as condições culturais requeridas para se desenvolver e se perpetuar o Estado de finança e de justiça, absoluto e hegemónico? Quais as suas expressões ideológicas, rituais e simbólicas? Quais os efeitos, sobre as formas de sociabilidade e a economia psíquica dos indivíduos, destas transformações que definem a forma própria do poder do Estado?

Examinar as condições culturais do Estado moderno é, para começar, interrogar os laços existentes entre o seu desenvolvimento e os progressos da alfabetização das populações. A questão apresenta duas faces, e supõe uma primeira abordagem que estabeleça uma medida global, uma conjuntura longa, uma

classificação dos materiais escritos produzidos pelos Estados — isto é, os príncipes, os juristas, as suas chancelarias, os seus agentes nas províncias. Para tanto, é necessário tomar em consideração as rupturas que afectaram os suportes materiais ou os locais de produção da «escrita de Estado», essa escrita dos representantes da autoridade pública ou a eles dirigida. Três grandes rupturas modificaram profundamente a maneira como o Estado dá a conhecer as suas vontades ou regista as dos seus súbditos: a que substitui a declaração oral pela fixação escrita (é o caso de Inglaterra, nos séculos XII e XIII, com a multiplicação dos *royal writs*), a que substitui o recurso ao notário pelo desenvolvimento das chancelarias (o que representa uma evolução essencial das cidades-estado italianas, tanto pela constituição das documentações administrativas como pela redacção das crónicas), e por fim a que faz recuar o manuscrito perante o texto impresso, alterando a escala da circulação dos documentos oficiais e da literatura de justificação e também dos escritos críticos denunciadores do Estado moderno nos seus abusos ou nos seus fundamentos.

Estas novas práticas, escalonadas entre os séculos XII e XVI, não devem fazer esquecer as resistências tenazes das formas antigas de comunicação e de administração. Assim, na Inglaterra dos séculos XII-XIII, apesar dos progressos quanto ao domínio da leitura e da escrita, mesmo em latim, entre os cavaleiros e os oficiais do rei, apesar do constante recurso às cartas, a palavra ouvida e o gesto visto permanecem a expressão essencial do poder de comando e de justiça. Mais tarde, mesmo nos Estados onde os escritos são familiares, o grito público continua a ser o primeiro meio de publicação das vontades do príncipe. Aliás, nas monarquias do século XVII, não são mobilizadas todas as pontencialidades do impresso para o serviço da administração, nem para a unificação das informações necessárias ao governo, nem para a reprodução e divulgação dos documentos reunidos pelos que o exercem.

Por outro lado, é necessário reconhecer a estreita imbricação, na escrita de Estado, entre o simbólico e o instrumental. A presença multiplicada ou monumental dos escritos é sempre, em si mesma, a marca de uma dominação para todos tornada visível.

É o caso dos *writs* ingleses, investidos de uma força significativa independentemente do seu texto, pois o selo régio que os acompanha é o sinal, por excelência, da soberania. O documento de Estado tem aqui um estatuto análogo ao de numerosas cartas privadas, recebidas antes de mais como objectos simbólicos, e não como marcas documentais. É, igualmente, o caso dos programas epigráficos das cidades italianas nos séculos XV e XVI, onde o aparato das inscrições deve ser considerado quer como a afirmação — legível ou indecifrável — de uma dominação, quer como multiplicação de textos de celebração e legitimação gravados para serem necessariamente lidos.

Por fim, qualquer análise da escrita de Estado entre os séculos XII e XVII deve ter em conta a mistura do público e do privado que caracteriza a sua produção, a sua conservação e os seus usos. O mesmo já sucedia com os recenseamentos romanos; a indecisão da partilha entre público e privado — talvez ausente das mentalidades antigas — confere ambiguidade a operações como a redacção dos costumes, e dá um estatuto simultaneamente estatal e pessoal à documentação administrativa das monarquias de Antigo Regime. Será, portanto, necessário examinar de perto as políticas arquivísticas dos Estados modernos para compreender os critérios que lhes permitiram discriminar o que deve ser conservado e o que pode ser destruído, e também o que resulta propriamente da continuidade dinástica — logo estatal — e o que pertence, privadamente, aos servidores do Estado. Se é legítimo associar o desenvolvimento do Estado moderno ao recurso crescente ao escrito (manuscrito e, depois, impresso) na administração dos homens e das coisas, é também necessário sublinhar vigorosamente que essa ligação se opera segundo modalidades específicas, que não são as dos Estados contemporâneos, encontrando resistências por parte das antigas maneiras de pensar e de mostrar o poder.

Medir a produção da escrita de Estado implica que se meçam igualmente as competências culturais das populações, agentes ou súbditos do Estado, que exercem ou apreendem o poder de comando e de justiça por meio de textos que se destinam a ser lidos. Para tal, é preciso identificar as distribuições desiguais (de acordo com os períodos temporais, com as zonas geográficas,

com os estatutos sociais) das capacidades de leitura e de escrita tal como são encaradas, em termos macroscópicos, pelos estudos sobre alfabetização construídos a partir de um indicador ambíguo — a capacidade para assinar — que delimita uma população de leitores que não sabem todos escrever, longe disso, e que não tem em conta o número de leitores que, nas sociedades de Antigo Regime, não sabiam assinar. Para além destas identificações de conjunto, devem ser analisadas as práticas culturais que se apoderam de modo diferenciado da matéria escrita. Por exemplo, numa sociedade familiarizada com a leitura silenciosa, quais as razões e as ocasiões em que é ainda necessária a leitura pública, em voz alta, dos textos emanados do Estado? Trata-se de fazer a recolha dos dados que podem indicar evoluções importantes nas taxas de alfabetização, bem como diferenças geográficas que não deixam de ter efeitos nas possibilidades e nas modalidades da acção do Estado, tão diferentes entre os Estados da Europa da mais elevada alfabetização (Inglaterra, Províncias Unidas, Países Baixos, França), os da Europa mediterrânica, muito aquém na alfabetização dos meios rurais, e finalmente os da Europa central e oriental, onde o poder público tem de contar com populações iletradas, à excepção de uma estreita minoria. Mas trata-se, igualmente, de explorar os usos diferentes feitos de uma mesma competência e de construir uma história das relações com a escrita de Estado, que não são forçosamente idênticas às que existem com outras categorias de escritos, sagrados, práticos ou de divertimento.

Dai — segunda exigência — a necessidade de constituir séries homogêneas desses «signos de poder»: sejam as insígnias que distinguem o soberano dos outros homens (coroas, ceptros, vestes, selos, etc.), os «monumentos» que, ao identificarem o rei, identificam também o Estado, até mesmo a nação (as moedas, as armas, as cores), ou os programas que têm por objectivo representar simbolicamente o poder do Estado, como os emblemas, as medalhas, os programas arquitectónicos, os grandes ciclos de pintura. Destes últimos, os reportórios podiam ser diversos: bíblico e histórico como na catedral de Albi, alegórico e mitológico como no palácio ducal de Mântua, ou em Versalhes.

Compreender o significado histórico dessas séries de signos, numerosas, variadas, densas, exige, por fim, que se interroguem as diferenciações da sua decifração. Cada uma delas é susceptível de leituras plurais, que variam de acordo com a circulação desigual dos códigos e das chaves próprios de cada fórmula de representação, e também consoante os distanciamentos dos saberes e das competências dos diferentes públicos colocados em posição de ver o poder através dos seus signos. Tratar-se-ia, portanto, de construir uma problemática da variação histórica e sociocultural da percepção e da compreensão dos signos do Estado a partir do modelo proposto para a leitura dos textos ou para a decifração dos frescos e quadros. Os signos do poder não têm as mesmas áreas sociais de circulação e não implicam as mesmas regras de interpretação. Reconstituir essas diferenças (no acesso ao signo como nas possibilidades da sua «leitura», mais ou menos conforme à intenção que o produziu) é uma tarefa difícil, mas indispensável, para apreender, no campo da prática, a eficácia da simbólica do Estado.

Esta simbólica exprime-se também por meio de cerimónias, gestos e rituais. A sua maleabilidade é grande, o que torna possível a sua manipulação pelos diferentes poderes que se permitem abandonar certas formas (é o que sucede em França, no início do século XVII, com as entradas na sua fórmula medieval e renascentista) ou inventar outras (como os *Te Deum*), que podem igualmente transformar as sequências, modificar os itinerários, redistribuir a ordenação de um mesmo cerimonial — por exemplo, nos cortejos cívicos, nas procissões gerais, nas entradas de príncipes. Por outro lado, tal como os escritos de Estado, os rituais políticos inscrevem-se facilmente em formas, ciclos festivos ou cerimónias privadas, que investem de um sentido novo, acrescentado ao antigo. O ritual do casamento nas cidades italianas da Idade Média ou os cortejos carnavalescos nos séculos XV e XVI encontram-se assim como que sobredeterminados por uma função política, encarregues, também eles, de exaltar a glória do soberano, de manifestar o seu poder. Porém, é claro que as cerimónias públicas não representam apenas, mas também constroem as relações entre os grupos sociais e o Estado. Ao propor uma apresentação de si

mesmo, que implica sempre uma ordem particular, «legítima», da sociedade, o Estado moderno define o terreno onde podem ser travadas lutas simbólicas entre os grupos — isto é, lutas onde a posição cerimonial visível é identificada com a posição social real, em que as distinções manifestadas são tidas por desigualdades essenciais do ser social.

Gostaria, em último lugar, de apresentar um problema de envergadura: em quê e como a construção do Estado moderno modificou a maneira de os homens estarem em conjunto, bem como a própria estrutura da sua identidade psicológica? Regressando a Elias, a questão poderia ser enunciada de outro modo: não será a corte uma forma social essencial do Estado moderno, talvez mesmo aquela que o diferenciara mais fortemente das formações socio-políticas que, no Ocidente, o precedem ou lhe sucedem? Numa tal perspectiva, a noção de sociedade de corte deve ser, evidentemente, entendida numa dupla acepção: por um lado, qualifica uma formação social particular, fixada junto do príncipe, regulada por convenções e dependências específicas; por outro, designa uma sociedade dotada de uma corte, uma sociedade organizada a partir da corte, que é um dispositivo essencial para que se reproduza o equilíbrio das tensões necessárias à própria existência do Estado moderno. De facto, e sob diversas formas, a presença da corte acompanha em toda a parte (ou quase) o desenvolvimento de uma forma nova de Estado, dos Estados de príncipes feudais às realezas absolutistas, das cidades-estado às grandes monarquias nacionais. É certo que existem cortes antes da Idade Moderna (por exemplo, nos Estados helenísticos) ou fora da Europa (por exemplo, nos Estados africanos), mas talvez as funções e as exigências das cortes do Ocidente entre os séculos XIII e XVII sejam suficientemente específicas para se considerar que definem uma forma original de Estado. Reprodutoras das tensões entre os grupos dominantes, inculcadoras de novas normas de comportamento, exigidas pelo seu próprio funcionamento, as cortes ocidentais encontram-se investidas de finalidades sem dúvida muito diferentes das que marcam as formações sociais designadas pelo mesmo termo noutras situações históricas. Tal como o Estado moderno, a corte «moderna» deve ser definida, antes de mais,

pelas propriedades específicas que caracterizam o seu funcionamento.

Se se admitir que o Estado moderno se articula sobre uma sociedade de corte (no duplo sentido do conceito), tornam-se essenciais dois campos de estudo. O primeiro diz respeito às próprias formas da vida de corte e às produções estéticas particulares que dela emanam. Como mostra bem o exemplo da música, a corte elabora instituições, prefere géneros, concede estatutos aos artistas que não correspondem aos da mesma arte fora da corte. É, portanto, necessário compreender estas especificidades estéticas na sua relação com uma forma particular de existência social que supõe um sistema de valores, um modo de apresentação de si, uma economia do tempo e do passatempo. Donde a segunda interrogação: como é que a transformação do Estado, por intermédio das normas mais exigentes da civilidade de corte, mas igualmente pela expulsão da violência do espaço social, modificou a estrutura psicológica, a economia psíquica ou, para utilizar um velho termo, o *habitus* do homem ocidental? Do constrangimento imposto ao constrangimento interiorizado, do controlo social ao auto-controlo psíquico, o percurso foi bem identificado por Norbert Elias. Faltaria verificá-lo ou fundamentá-lo e, através do estudo estrito de mecanismos efectivos, de instituições particulares, dessas forças a que Panofsky chamava «*habit-forming forces*», mostrar o modo como se instalam em toda a sociedade censuras inéditas, regras constrangedoras, condicionamentos incorporados. Compreender tal processo implica não identificar a circulação dos modelos culturais com uma simples difusão (do Estado para a sociedade, da corte para a cidade, dos dominantes para os dominados) mas, pelo contrário, pensá-la como uma tensão sempre a ser reproduzida entre, por um lado, a constituição de uma distinção pela diferença e, por outro, a sua apropriação pela imitação social ou pela imposição aculturante.

Dessas competências e usos culturais, os próprios textos políticos ou administrativos fornecem uma representação, por vezes explícita, na maioria dos casos implícita. Todos eles supõem um destinatário, uma leitura, uma eficácia. Seria necessário relê-los sob esta perspectiva, detectando o modo como têm

em conta as capacidades supostas dos seus destinatários imaginados. Este material, tradicionalmente explorado pela sua própria letra, pelo seu conteúdo documental e informativo, tem de ser questionado de outra maneira, atendendo às formas de discurso codificadas e regulamentadas que aí são empregues, aos procedimentos retóricos de persuasão e de justificação que aí funcionam, aos dispositivos tipográficos — num sentido alargado que inclui a paginação e os papéis desempenhados pela imagem — que dão a ler e a ver o texto. O exemplo da literatura e das imagens panfletárias, dos pasquins, em particular as mazarinadas, sugere o que poderia ser tal abordagem, textual e formal, dos escritos de Estado, teóricos ou regulamentares, utilitários ou polémicos.

Apoiado na escrita, o Estado moderno exige uma formação particular dos seus agentes. Definir essa formação nas suas variações cronológicas e geográficas é outra linha de investigação fundamental. Esta linha implica várias séries de pesquisas e convida a duas investigações prévias, tentando a primeira apurar, para cada Estado e para cada momento do seu desenvolvimento, o número dos seus agentes, e estabelecendo a segunda uma tipologia diferencial dos laços instituídos entre o príncipe (ou a república) e aqueles que o servem: o sangue, a homenagem, a fidelidade, o ofício, a comissão, etc. Com efeito, é em relação às variações desse número e das suas formas que devem ser entendidas as políticas voluntárias dos Estados que têm por objectivo controlar ou transformar as instituições e os modos de formação daqueles que se destinam a tornar-se seus agentes. Para tal, são possíveis duas atitudes: ou utilizar, por vezes adaptando-as, as estruturas universitárias existentes (é assim que em Castela os seis *colegios mayores* de Salamanca, Valladolid e Alcalá de Henares formam no século XVII dois terços dos oficiais da chancelaria e dos conselhos reais), ou fundar e apoiar, ao lado das faculdades antigas, e muitas vezes em concorrência com elas, novas instituições, caracterizadas geralmente por um plano de estudos modernizados, aberto aos saberes postos de parte pelas universidades e pelo exclusivismo nobiliário do seu recrutamento (como os *seminaria nobilium* em Itália, no século XVII, ou as escolas militares e técnicas em França, no século XVIII).

Para além destas «políticas escolares», a construção do Estado moderno tem um peso determinante nas conjunturas estudantis. Com efeito, ao multiplicar cargos e ofícios, ela produz em muitos indivíduos a esperança de uma carreira na justiça ou na administração, levando assim a um aumento, por vezes acentuado, das matrículas e da obtenção de graus académicos nas universidades, e a um alargamento certo da área social do seu recrutamento. O crescimento do Estado faz pensar como possível a conversão do grau académico em ofício, do título em posição — uma posição superior em dignidade e rendimentos relativamente à ocupada pelo pai. Seria conveniente relacionar, entre os séculos XIII e XVII, os avanços do Estado moderno e os aumentos dos efectivos estudantis, bem como detectar os desequilíbrios assim produzidos, pois, por diversas vezes, a saturação do mercado das posições no Estado deixa numerosos diplomados frustrados na sua esperança, desiludidos na sua ambição. Daí algumas transformações do próprio espaço social, já que as profissões ocupadas pelos titulares de graus académicos vêem modificar-se, por esse mesmo facto, as suas propriedades. Daí, igualmente, certos efeitos ideológicos ou políticos, pois os diplomados frustrados dirigem muitas vezes o seu ressentimento contra a sociedade ou contra o Estado, que consideram responsável pelas suas ilusões perdidas — é o que sucede na Inglaterra da Revolução. A construção do Estado moderno tem consequências culturais que não dependem apenas da sua acção voluntária sobre as instituições ou práticas designadas como tais. Ao transformar as próprias percepções do devir social possível, ao produzir escolhas educativas ou profissionais inéditas, essa construção revolve a sociedade nas suas profundezas, pois permite êxitos anteriormente impossíveis embora crie decepções indeléveis.

O Estado moderno entre os séculos XIII e XVII tem de estar sempre a reiterar a sua legitimidade, a reafirmar a sua ordem, a representar o seu poder. Para tal, actua em três registos diferentes, que foram todos abordados no colóquio: a ordem dos discursos, a ordem dos signos e a ordem das cerimónias. Na primeira destas ordens — onde o termo «discurso» é entendido no sentido comum de texto dito ou escrito — o facto mais

importante é indubitavelmente a raridade dos discursos utilizáveis para afirmar ou criticar o Estado. Os «princípios de rarefacção» do discurso referidos por Foucault actuam também aí, e limitam o repertório das formas que podem apresentar os enunciados teóricos, justificam a prática ou denunciam os abusos da nova forma de poder. Esta raridade tem várias consequências de vulto. Antes de mais, obriga ao reemprego: é assim que a reflexão política investe formas, textuais ou tipográficas, cujo destino é, à partida, completamente diferente — por exemplo, os *consilia* jurídicos, os discursos de defesa nos tribunais, os *occasionnels* [relações]. Num discurso que tem a sua função e as suas regras próprias, vêm inscrever-se propostas sobre o Estado e a sua conduta que encontram aí fórmulas já elaboradas, materiais já familiares. Por outro lado, a diversidade das séries de discursos portadores de enunciados políticos faz com que sejam claramente distinguidas as situações de comunicação e as estratégias retóricas implicadas por cada um dos géneros: não seria lícito, por exemplo, considerar do mesmo modo, numa abordagem puramente temática, e ignorando as próprias formas utilizadas para os comunicar, os enunciados políticos encontrados numa crónica, os de um tratado e os de um poema. Por fim, a raridade é também a dos conceitos, dos exemplos, das citações. O Estado moderno legitima-se, com efeito, a partir de um conjunto restrito de referências, porque se define através do regresso voluntário ao *corpus* dos textos antigos, que fornecem modelos e noções, e, simultaneamente, porque se constrói numa época do livro raro, que é a do livro copiado à mão e, por mais algumas décadas, a dos começos do impresso, o que obriga a trabalhar com poucos textos, lidos e relidos, glosados e interpretados.

Tratar as séries de discursos que acompanham a construção do Estado moderno exige, ao mesmo tempo, o recurso a processos que valem para todos os discursos e uma atenção particular relativamente a problemas específicos. Um dos mais importantes prende-se com a situação de pluralismo linguístico, existente na Europa medieval e renascentista, e que permite escolher entre o emprego da língua antiga, o *latim*, o da língua vernácula (por exemplo, o *Middle English*) ou ainda o de uma língua vernácula mas estrangeira, logo distintiva (por exemplo,

o francês em Inglaterra). Cada uma destas três opções remete para o enraizamento sociocultural de quem escreve, ou daqueles para quem escreve, e ao mesmo tempo investe o seu texto de uma intenção particular, qualifica-o imediatamente pela língua que ele utiliza. Perante os textos constituídos como teorizando, legitimando ou descrevendo o Estado moderno, a análise deve ter duas dimensões: uma morfológica, ligada às mudanças dos conceitos (soberania, autoridade, Estado, etc.) e das figuras ou lugares-comuns que os explicitam; a outra, sintética, tendo por objectivo definir na sua especificidade as normas, as regularidades, as situações próprias de cada um dos conjuntos considerados. A dupla perspectiva, crítica e genealógica, proposta por Foucault, poderia nesse caso articular a captação do discurso do Estado, mostrando ao mesmo tempo os processos da sua diferenciação e do seu controlo, e os princípios da sua construção através de séries diversas e descontínuas.

Resulta claro que no domínio do político os discursos se encontram com frequência ligados a outros meios de expressão. A propaganda política durante a Liga fornece disso um exemplo acabado, com os sermões postos em folhetos, os cartazes que associam texto e imagem, os panfletos que inspiram pregadores e produtores de imagens. Uma mesma circulação dos motivos políticos do oral ao escrito, do escrito à imagem, encontra-se na década de 1610, marcada por dois acontecimentos que colocam em debate o próprio funcionamento do Estado monárquico: a reunião dos Estados Gerais e o assassinio de Concini. A escrita parece ser a companheira de todas as formas de propaganda monárquica: é assim que os programas decorativos de Versalhes supõem sempre a existência de textos que comentam, explicitam, representam para aqueles que não as vão ver as imagens alegóricas pintadas para glória do rei; é assim que os *Te Deum* monárquicos, multiplicados em França entre 1660 e 1750, são anunciados e justificados por uma carta do rei, frequentemente impressa pelas autoridades locais, e depois comentados nas descrições que deles faz a *Gazette* ou os outros periódicos. Entre textos e imagens, entre cerimónias e discursos escritos, os laços são estreitos, convindo não separá-los dos diferentes meios de expressão de comunicação através dos quais o Estado

(ou aqueles que são, ou pensam ser, os seus senhores) é representado.

O Estado moderno dá-se a compreender nos textos, dando-se também a ver em signos. A sùmula de Percy Ernst Schramm, os três volumes de *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik* publicados entre 1954 e 1957, indicam o caminho a seguir para os coligir e interpretar. Devem ser satisfeitas aqui três exigências. Antes de mais, como fez o próprio Schramm, distinguir as definições e os objectos, e não assimilar apressadamente signos e símbolos, insígnias e representações. Com efeito, se alguns signos do poder são realmente símbolos, implicando uma relação de representação entre uma imagem visível e um conceito ou uma abstracção que ela manifesta, outros não o são de forma nenhuma, pois supõem relações completamente diferentes entre os signos e as realidades que eles visam — como os signos-indícios, que permitem uma identificação, ou os signos-designação, que exprimem valorizações e desqualificações, honra e infâmia. Por isso é sem dúvida necessário não confundir as insígnias ligadas à pessoa do príncipe, os objectos próprios que tornam perceptível e reconhecível a sua soberania, e os materiais mais diversos que estão encarregues de representar o poder nos lugares onde não se encontra o príncipe, através da presença multiplicada e perpetuada das personificações e alegorias que mostram (e demonstram) a continuidade e a ubiquidade do poder público.

O programa ambicioso proposto para os trabalhos do colóquio supõe duas elucidações. A primeira é relativa à maneira de pensar a relação entre o religioso e o político, o sagrado e o Estado, as igrejas e os príncipes. Há aqui uma hesitação — que não se encontra claramente enunciada — entre duas concepções. Ou ambos os domínios são considerados como distintos — o que implica necessariamente qualquer formulação que tenha em vista considerar os fundamentos religiosos do poder de Estado —, ou são pensados como confundidos, utilizando as mesmas simbólicas (por exemplo, a flor de lis), aplicando os mesmos esquemas intelectuais, idênticos nos tratados teológicos e nos escritos políticos, produzidos pelos mesmos homens, simultaneamente servidores da Igreja e do Estado. Outras

reflexões deverão certamente clarificar essa relação central na ideologia do Estado nascido na Europa no século XII, mas talvez pensada segundo modalidades diversas (oscilando, também estas, entre a separação e a identificação) por parte dos seus soberanos e propagandistas. A segunda exige: «deixar de encarar o Estado unicamente sob as cores da realeza», como escrevia Marc Bloch em *La société féodale*. O mesmo é dizer que as mutações principais definidoras do Estado moderno não se encontram apenas nas grandes monarquias nacionais, consideradas um cadinho na charneira dos séculos XIII e XIV. Mas significa, também, tomar em consideração as especificidades sociopolíticas (por exemplo, na definição e na tradução do equilíbrio das tensões instituído entre os grupos dominantes) dos Estados não monárquicos, das cidades italianas às repúblicas protestantes. Poderá, assim, ser realizada a necessária análise comparativa de um trabalho sobre o Estado.

ÍNDICE DOS AUTORES

- ALTHUSSER, 66.
 ANDRIÈS, 169.
 ANNALES, 14, 30, 31, 32, 39, 43, 46,
 70, 75, 92.
 ARIÈS, 41, 124.
 ARNAULD, 21.
 AVENEL, 96.

 BACHELARD, 51, 52.
 BAKHTINE, 56-57, 176.
 BARBIER, 210-211, 212.
 BENEDICT, 88.
 BENREKASSA, 159.
 BERCÉ, 199-200.
 BERNOS, 162.
 BERR, 32.
 BLOCH, 32, 39, 215, 216-217, 229.
 BLONDEL (C.), 41.
 BLONDEL (F), 179.
 BOLLÈME, 169, 175.
 BOLTANSKI, 13, 23.
 BOISSY, 152.
 BOURDIEU, 13, 17, 35, 47, 51, 72, 131,
 136, 138.
 BRANCOLINI, 152, 202.
 BRAUDEL, 38, 39, 44, 46, 82, 83.
 BURKHARDT, 35, 104, 117.

 CANGUILLEM, 51.
 CANTIMORI, 29.
 CASSIRER, 19.
 CERVANTES, 125.
 CHARTIER, 24-25, 41, 88, 124-126,
 131, 133, 139, 142, 153, 155,
 166, 176, 184, 190, 197-198,
 202.
 CHAUNU, 43-44.
 CHESTERFIELD, 132.

 CONGREVE, 127.
 CORNETTE, 200.
 CROUZET, 208.

 DARNTON, 30-31, 51, 88, 172, 210.
 DAVIS, 53, 85.
 DE CERTEAU, 59, 61, 123, 143, 148,
 208.
 DESCARTES, 71.
 DESCIMON, 208.
 DEVOS, 163.
 DUBY, 41, 124.
 DUCOURTIEUX, 182.
 DUPRONT, 42, 46, 48, 51.
 DURKHEIM, 18, 41.

 EHRARD, 29, 48-49.
 ELIAS, 16, 22, 25, 79, 91-119, 109, 138,
 195, 216-217, 222-223.
 ELSTER, 72.
 ENGELSING, 131, 158.

 FARGE, 211.
 FEBVRE, 16, 25, 32-42, 46, 47, 51, 69,
 70.
 FERRONE, 87.
 FIRPO, 87.
 FLANDRIN, 172.
 FOGEL, 195.
 FOUCAULT, 26, 65, 74, 76-80, 87, 136,
 227.
 FREUD, 117.
 FRIED, 259.
 FROESCHLÉ-CHAPARD, 162.
 FURET, 152.
 FURETIÈRE, 20.

 GAZIER, 143.

GEERTZ, 67.
 GIESEY, 194.
 GILBERT, 29, 58.
 GILSON, 34-35.
 GINZBURG, 50, 53, 57, 83, 85-88, 134.
 GOLDMANN, 46-49, 52.
 GOMBRICH, 64.
 GOULEMOT, 62, 142, 184.
 GRENDI, 86.
 GUÉROULT, 70-72.

 HABERMAS, 192.
 HÉBRARD, 142.
 HEGEL, 73-76.
 HIGHAM, 54.
 HOBSBAWM, 81.
 HOGGART, 60.
 HYMAN, 172.

 JAMEREY-DUVAL, 141-142, 183-184.
 JAUSS, 61.
 JOISTEN, 163.
 JOUHAUD, 193, 196, 208.
 JULIA, 143, 148.

 KANTOROWICZ, 20, 64.
 KAPLAN, 211.
 KOSSMANN, 208.
 KOYRÉ, 51-52.
 KRISTEVA, 61.
 KUHN, 64.

 LABARRE, 151.
 LABROUSSE, 45.
 LA BRUYÈRE, 22, 96.
 LAVISSE, 96.
 LE GOFF, 41.
 LEIBNIZ, 71-73.
 LE MEN, 179.
 LE ROY LADURIE, 83, 201.
 LEVI, 88.
 LÉVY-BRUHL, 36-38.
 LOVEJOY, 29.
 LÜSEBRINK, 153.

 MACKENZIE, 127.
 MALDIDIER, 13.
 MALEBRANCHE, 71.
 MANDELBAUM, 88.
 MANDROU, 41, 46, 158, 162-163, 182, 186.
 MANNHEIM, 95.
 MARAIS, 183, 185.
 MARCO, 166.

MARIN, 21.
 MARX(ISMO), 108.
 MARX(ISTA), 66.
 MARION, 96.
 MARTIN, 155, 167, 185.
 MAUSS, 18.
 MÉCHOULAN, 195.
 MEYERSON, 41.
 MILLER, 29.
 MOLIÈRE, 127-128.
 MOMIGLIANO, 86.
 MORIN, 184.
 MOULINAS, 182.

 NAGLE, 202.
 NICOLE, 21.

 PANOFKY, 19, 35, 38-39, 47, 223.
 PARENT, 155.
 PASCAL, 21-22, 47.
 PASSERON, 60.
 PERRAULT, 56.
 PETRUCCI, 133.
 PINELLI, 87.
 POMIAN, 85.
 PONTI, 83.
 PROUST, 50.

 QUÉNIART, 182.

 RABELAIS, 56.
 RACINE, 47.
 RANKE, 73.
 REDONDI, 87.
 REVEL, 32, 134, 143.
 RICHTER, 202.
 RICHTER, 143.
 RICOEUR, 24-26, 76, 82, 85, 88.
 ROBERT, 170.
 ROBIN, 46.
 ROCHE, 212.
 ROJAS, 121-124, 126, 132.

 SAENGER, 139.
 SAINT-SIMON, 96.
 SAUVY, 156, 182.
 SCHORSKE, 63-64.
 SCHRAMM, 228.
 SÉE, 96.
 SORIANO, 56, 172.
 SPENGLER, 69.
 SPINOZA, 71.
 SPUFFORD, 165.
 STODDARD, 126, 132.
 STONE, 81.

TAINÉ, 96.
 THELANDER, 172.
 TOCQUEVILLE, 207.
 TOYNBEE, 69.

 VELAY-VALLANTIN, 126.
 VENTURI, 48-49.

VERNANT, 42.
 VERNUS, 186-187.
 VEYNE, 65-66, 78, 82.

 WALLON, 42.
 WEBER, 94, 97.
 WHITE, 64, 84.

ÍNDICE TEMÁTICO

ANTROPOLOGIA, 15, 45; - histórica, 135; - simbólica americana, 19, 55; *anthropological mode of history*, 77.

APROPRIAÇÃO, 24, 26, 27-28, 39, 50, 58, 115, 136-137, 171, 187, 223; reapropriação, 59; *reemprego*, 226; *apoderar*, 127, 166, 172, 220. (Vd. *interpretação*, *leitura*, *recepção*.)

ARQUIVO(S), 44, 89; - de actos notariais, 74, 218; inventário notarial, 150; - portuários, 74; - de registos paroquiais, 74, 76; - de registos de preços, 74, 76; políticas arquivísticas, 219. (Vd. *documento*, *indícios*.)

ARTE - ESTÉTICA, produções estéticas, 118; [Relações entre formas estéticas e sociedade], 114, 122.

CONFIGURAÇÕES, - de domínios de práticas, 78-79; - intelectuais, 23, 27; - textuais, 25-26. (Vd. *social*.)

CONFLITOS, 53, 99; - de classificações, 17; - de interpretação, 198; *competição*, 17, 105-106, 112, 115; *concorrência*, 17, 112, 137-138, 186; *lutas*, 17, 31, 138, 190; - de classes, 108; - de partidos e de clientelas, 208; - simbólicas, 222; *antagonismo*, 102, 108; *afrontamento*, 17; *oposições*, 31; *rivalidade*, 108; *tensões*, 108-109; - entre grupos, 222; *revolta*, 198-201, 206; *contestações processuais*, 206; *frustrações sociais*, 114.

CONTROLO, 207; - social, 216, 223; - e autocontrolo, 109-110; - dos afectos, 94; proteger e controlar, 107.

CULTURA, - política, 189-229, 198; - política popular, 206; - popular, 135, 166, 189; - camponesa, 187; - ritual, 191; - da oralidade, 163; - dos costumes, 200; - tradicional, 135; - do impresso, 139, 208; - da escrita, 125, 151; - do baixo ventre, 176; - carnavalesca, 196; - feminina dos salões e da corte, 172; - dos signos, correspondências alegorias, 212; *cultural(ais)*, 137, 217; *competências* -, 174, 219, 223; *modelos* -, 115, 134, 223; [oposição e relação: cultura popular (camponesa)/ cultura letrada (élites, notáveis, cidadãos)], 54-58, 134-135, 143, 155, 200; [oposição e relação: cultura oral (gestual)/ cultura escrita (impressa)], 125, 135, 163, 218, 219, 226; [aculturação], 60, 136, 147, 223; [alfabetização], 217, 220.

DISCURSO(S), 17-18, 60, 66, 72, 78, 80, 123, 135-136, 147, 211, 224-226; análise dos -, 76; tratamento dos -, 87, 227; *séries de* -, 23, 77, 80, 226; *economia de* -, 72; *campos de* - ou de práticas, 65; - e realidade (estatuto de correspondência), 85; - e referência, 89; condições sociais de produção e de recepção dos -, 72; relação entre - e posição social, 72, formas sociais e

discursivas, 79; práticas discursivas, 27; modos de -, 84; dispositivos discursivos, 26, 60; *intriga*, 82-84, 123, 174; *relato*, 81, 83-86, 125; *ficção*, 80, 84, 89, 173, 176, 185, 189; - de entretenimento, 166; textos de -, 167, 169; *fábula*, 84, 154, 212-213; *conto*, 125, 153; *narração*, 81, 125; *narrativa(s)*, 80-83; gênero -, 83; categorias -, 84; formas -, 89; estruturas -, 173; gêneros -, literários, 129, 166; - de obras, 148, 167-168, 174, 226; - textuais e tipográficas, 208; - artísticos, 223; *categorias*, - de obras, 148, 169; - de escritos, 220; *literatura religiosa*, - artes de bem morrer, 135; - livros de horas, 151, 157; - literatura de devoção e exercícios religiosos, 129, 148, 152, 166-168, 174, 176, 185-186; - vidas de santos, 174; *literatura de ficção*, - novela, 170; - novelas pastorais, 124; - romance pastoral, 114; - romances de cavalaria, 124, 153, 167-168, 174; - romances pornográficos, 157; - contos de fadas, 126, 129, 154, 167, 170-171, 174; *bibliothèque bleue* (*literatura de cordel*), 128, 152-153, 157, 165-187, 189-190; *almanaques*, 153-154, 157, 176; *tratados de civilidade*, 135, 167, 185; *literatura de conhecimentos úteis*, 166; - de aprendizagem, 167-174, 189; - livros de prática(s), 129, 135, 167, 172, 189; *discurso político* - «escrita de Estado», 218; - escritos políticos, 228; - escritos produzidos pelos Estados, 218; - escritos de Estado (teóricos ou regulamentares, utilitários ou polémicos), 224; - discursos para afirmar ou criticar o Estado, 218, 225-226; - textos teorizando legitimando ou descrevendo o Estado, 227; - textos da justiça e da administração régia, 126; - textos políticos ou administrativos, 223; documentações administrativas, 219; - discursos dos cadernos de agravos, 206.

DOCUMENTO, 44, 89, 202, 218, 219; conjunto documental, 142, mate-

rial documental, 80, 96, 223-224; crítica documental, 87-88; exploração documental (e técnicas de erudição), 91; difícil de documentar, 187; [textos «documentais» versus textos literários], 62-63; [diferentes estatutos documentais], 218-219; *vestígios documentais*, 85-87, 123; *programas epigráficos*, 219. (Vd. *arquivo*, *indícios*.)

DOMINAÇÃO, 17, 107, 112, 138, 208, 218-219; - simbólica, 22; formas de -, 79, 94, 216; instrumentos de -, 108-109, 112-113; dispositivo de -, 216; posições de -, 103; unidades de -, 105; aparelho de -, 99; - de chefe carismático, 99; - territorial e política, 106; monopólio de -, 106-107, 216; *monopólio do soberano*, 105; *monopolização*, 105-106, 109-110, 215; dominante institucionalmente, 13, 32; classe dominante ou dominantes, 108, 137; «vigiar, punir, disciplinar e constranger», 212.

ECONOMIA, [econômicas demográficas ou sociais] conjunturas -, 74; estruturas -, 72; séries -, 72.

ÉLITES, 130, 134, 155, 159, 187.

EPISTEMOLOGIA DAS CIÊNCIAS, 16.

ESTADO, 47, 75, 80, 98-99, 105, 107-108, 156, 191, 199-200, 207, 212-213, 215-229; *rei*, 99, 105, 109, 112, 189, 193, 198, 200, 205, 216; - *taumaturgo*, 211; *soberano*, 103, 105, 107, 209, 221; - do escárnio, 197; *soberania*, 213, 216, 219, 227-228; *monarquia*, 207, 208; [relações entre o Estado e grupos sociais], 221.

ESTRATÉGIAS, 14, 16-17, 23, 59, 108, 123, 127, 137, 175.

ETNOGRAFIA, observação etnográfica, 119; intenção etnográfica, 144; *pesquisas folclóricas*, 160; *observadores*, 189-190.

FESTA, 135; programas festivos, 208; ciclos festivos, 221; *espectáculo do castigo exemplar*, 209; *cortejos cívicos*, procissões gerais, entradas de príncipes, 221. (Vd. *rituais*.)

FILOLOGIA (ciências filológicas), 88.

FILOSOFIA, 13, 16, 69-89.

HABITUS, 16, 36, 47, 109, 113, 117-118, 137, 223; - ou economia psíquica, 114, 117, 217, 223; *hábito mental*, 38; - de leitura, 158; *obstáculo epistemológico*, 52; *categorias psicológicas*, 101; *equipamento intelectual*, 45; *utensilagem mental*, 36, 38, 40, 47.

HERMENÊUTICA, 24, 26.

HISTÓRIA, - como construção, 75; - global, 75; - total, 53; - universal, 69, 73; - serial (quantitativa), 76; - das estruturas, 92; - de longa duração, 25; *microstória*, 77; *micro-história*, 83, 118; estudo de caso, 93, 118; *anthropological mode of history*, 77; formas de - (dos Antigos, dos cronistas, etc.), 73; - individual, 103; - de vida, 83, 142; - cultural, 15, 16, 23, 27, 28, 45, 47, 77, 135, 136, 137; - sociocultural, 18, 30, 46, 60, 134; - das práticas culturais, 135; - das ideias, 16, 40, 46, 58, 117; *history of ideas*, 29; - social das ideias, 30, 48, 50, 52, 62; - intelectual, 15, 27, 29, 30, 34, 39, 45, 70, 104; *intellectual history*, 29; *story intellectuelle*, 29; *geistesgeschichte*, 29; - dos pensamentos, 53; - da leitura, 121, 123; - literária, 15, 16, 29; - sociológica da literatura, 48; - editorial, 127; - dos textos e dos livros, 136; textual, 169; - das relações com a escrita de Estado, 220; - das práticas de leitura, 122, 131; - da leitura popular, 142; - das mentalidades, 13, 15, 19, 25, 28-30, 40, 45-46, 58, 118; - «serial do terceiro nível», 44; psicologia histórica, 15, 30, 117-118; *psicogenético*, 118; (- das utensilagens mentais, 14, 18-19, 25); - da filosofia, 29, 70-73; filosófica, 75; - filosófica da filosofia, 72-73; - da psicologia, 42, 51; - da arte, 30; - social, 15, 30-31, 45; - da sociedade, 28, 40; - econômica, 30-31; - econômica e social, 14, 15, 44; - socioeconômica, 46, 80; - política, 30, 216.

IDEOLOGIA, 47, 208, 229; - e realidade social, 99; ideológico, 49, 53, 59,

208, 225; «visão do mundo», 47.

IGREJA, 53, 146, 181, 190, 204, 207, 228; *clero*, 148, 201; *padres da paróquia*, 147; *pároco da aldeia*, 134; *instituição eclesiástica*, 56; *ritual da missa*, 180; *rituais eclesiásticos*, 135; *condenações eclesiásticas*, 160; *censura religiosa*, 176. (Vd. *religião*.)

IMAGEM, 179-181, 190, 194-195, 197-198, 210, 212, 227.

INDÍCIO(S), 88, 160, 162; «paradigma do -», 87. (Vd. *arquivo*, *documento*.)

INSTITUIÇÃO(ÕES), 107, 137, 191, 201-202, 204-207, 223-225; formas institucionalizadas, 23; institucionalmente dominante, 13, 32; dispositivos institucionais, 60; «que gerem a sociedade», 207; - particulares, 223; corte elabora -, 223; corte - essencial, 107; - judicial, 202; - eclesiástica, 56, 191; - culturais, 221; - de ensino, 224; - *senhorial*, 201, 205; direitos -, 204; domínio -, 204; sistema -, 206.

INTERPRETAÇÃO, 59; reinterpretação, 60; regras de -, 220. (Vd. *apropriação*, *leitura*, *recepção*.)

LEITURA, 17, 25-26, 58, 71-72, 114, 121-139, 165-187, 208, 210, 219, 221, 223, 226; - camponesa, 141-163; protocolo de -, 128, 130; *ler*, 59, 98, 99; maneiras de -, 131, 220; *leitor*, 24-25, 50, 74, 121-124, 130, 220; [relação entre texto, objecto impresso e leitura], 121-122, 127, 131, 137; [relação entre texto e impresso], 126, 174-177.

LINGUÍSTICA, 15; *teoria da recepção*, 127.

MEMÓRIA, 180, 183, 196; fórmulas facilmente memorizáveis, 122; memorização, 184; «consciência da própria história do Estado», 215.

PODER, 17, 25, 115, 137; signos de -, 220. (Vd. *política*, *Estado*, *Igreja*.)

POLÍTICA, cultura -, 189-229, 198; - popular, 191-213; *políticação*, 207-209, 210; - da aldeia, 201. (Vd. *poder*, *estado*, *discurso político*.)

PRÁTICAS, 17, 27, 23, 26-28, 65, 78-79, 80, 84-87, 111, 125, 135-138, 163, 166, 175, 181, 190-191, 194, 198, 209, 218; - culturais, 13, 46, 135, 142, 215, 220, 225; - de leitura, 121-122, 127, 142, 157-158, 180, 184.

PRIVADO, 197, 219; [oposição: privado/público (social)], 95, 111, 117, 138, 195, 219; *intimo*, 111, 122, 134, 180. (Vd. *público*.)

PSICANÁLISE, investigações psicanalíticas, 117.

PÚBLICO, espaço -, 191-194, 213.

RECEPÇÃO, 24, 49, 58, 62, 112; processos de -, 136; teoria da -, 127; *percepção*, 220. (Vd. *apropriação*, *interpretação*, *leitura*.)

RELIGIÃO, 75, 203; - popular, 191; - e política, 228; - e moral da Contra-Reforma, 130; *reforma católica*, 151, 168-169, 176, 203; *Igreja pós-tridentina*, 207; *bruxas*, *fetigaria*, 154; *exercícios de devoção* (procissões, peregrinações), 208. (Vd. *Igreja*.)

REPRESENTAÇÕES, 14, 17-21, 27-28, 37-40, 50, 52-53, 57, 86-87, 112, 116, 125, 128, 138, 150, 159, 191, 194, 204, 212, 223; lutas de -, 17; - e realidade, 62-63, 112; - [do poder], 194-195, 198, 218, 220, 225, 228.

REVOLUÇÃO FRANCESA, 116, 142, 144, 146-148, 152, 168, 170-171, 185, 189, 194, 205.

RITUAL(AIS), cultura -, 191; dispositivos -, 135; formas -, 200; - políticos régios, de Estado, 191, 194, 221; *faustos régios*, 212; - eclesiásticos, 135; - da missa, 130, 180; - de punição, 209; *rito(s)*, 194; - de inversão, 200; *cerimônia(s)*, 194, 197, 221, 225, 227; *cerimonial de corte*, 112, 116; *etiqueta de corte*, 108, 112; [oposição: *cerimonial privado/ritual público*], 195.

SÍMBOLOS, 19, 228; objectos simbólicos, 219; *simbólica*; função -, 19; forma -, 19; - da monarquia, 210; - do Estado, 221, 228; imbricação entre - e instrumental, 218; sub-

missão política e -, 112; representar simbolicamente, 220; *signos*, 212, 220, 225, 228; - de poder, 220-221, 228.

SOCIAL(AIS), 27, 33-34, 45, 47, 49, 116; formação -, 25, 79, 100-105, 107, 111, 114-118; *configuração* -, 16, 27, 31, 79, 100-105, 108, 110, 115, 118; forma -, 94-95, 102, 118; formas - e psicológicas, 79; formas - e discursivas, 79; espaço -, 16-17, 105, 109, 223, 225; áreas -, 221; unidade -, 105-106; relações -, 14, 23, 66, 83, 93, 101-102, 104, 108, 116-118; - (ou cadeias) de interdependências, 79, 100-105, 107-109, 116-117; *equilíbrios* -, 109, 217; *equilíbrios das tensões*, 100, 102, 104, 107-108, 112, 116, 118, 206, 229; *rede de dependências recíprocas*, 93, 101; - das interdependências, 115-116; - de condicionalismos, 92; - das posições, 104; *diferenciação*, 46, 106-107, 109, 114, 221; *partilhas*, 131, 173, 183, 207, 211; *distinção*, 112-113, 115, 138, 223; *reprodução*, 138; *evolução*, 100, 103; *promoção*, 99; *hierarquização*, 114; *«processo de civilização»*, 95, 110, 111, 114, 116, 119; *«curialização dos guerreiros»*, 95, 113-114; *urbanização*, 114; *popularização*, 183; *ruralização*, 183; *ordem social*, 114; *organização* -, 18; *estrutura(s)* -, 66; *«níveis» da sociedade*, 77; - estruturada em instâncias, 83; *definição redutora do social*, 134, 135; *divisões múltiplas do social*, 134; *actores*, 19; *agentes*, 50; *sujeitos*, 93; *grupo(s)*, 18, 23, 39, 45, 105, 108, 116, 221-222; - dominantes, 107, 222, 229; - mais poderosos, 106; - central carismático, 99; - de jogadores, 100; *«habitus» de cada* -, 187; *classes*, 17, 23; *meios*, 23, 48; - aristocráticos, 171; *camadas*, 114; - inferiores, 115; - burguesas, 116; - dominantes, 116; *grelha social e profissional*, 45; *estatutos sociais*, 219; *corpo social*, 134, 215; *corpo político e social*, 208; *comunidade(s)*, 23, 101, 204, 206; - de leitores, 124,

131; privilégios comunitários, 199; ideologia comunal e burguesa, 208; *solidariedades*, 101, 199; *sociabilidades*, 138, 217; - da leitura, 124; - aldeia, 163; - livres (café, clube, loja maçônica, sociedade literária), 191-193; *terceira de café*, 100; *turma de alunos*, 100; *aldeia*, 100; *aldeia, bairro, corporação*, 100; *sociedade(s)*, - de corte, 22, 91-119, 195, 222; - feudal, 3, 101; *Estados feudais*, 215-217; - de Antigo Regime, 20, 93, 220; - antiga, 138; - das ordens e dos estados, 201; - burguesa, 95; - industrial, 93, 217; - urbanas, 187; - das grandes cidades, 159; - rural, 129; [relações: *social/cultural*], *grupos* - e *níveis culturais*, 45; *agentes* - e *objectos culturais*, 50; *estrutura* - e *cultural*, 67; *níveis* - e *indicadores culturais*, 76-77; *obras e sociedade*, 52; *posição* - e *discursos*, 72; - e *representação*, 112; - e *posição cerimonial*, 222; *posição (enraizamento) sociocultural*, 184, 227; *relações entre maneiras de pensar a sociedade e instituições*, 206; *realidade social* (construída, pen-

sada, dada a ler), 17.

SOCIOLOGIA, 13, 15, 18, 45, 183, 187; - de Norbert Elias, 91-119; - histórica, 13; - histórica das práticas de leitura, 121; - retrospectiva, 136; *abordagem sociogenética*, 118; - do conhecimento, 104; - cultural, 548, 215; - da leitura, 121; - do saber, 16; *objecto da* -, 100; *tarefa do sociólogo*, 103; *estudo sociológico*, 95.

TEATRO, 193-194; *representações teatrais*, 128.

TEMPO, - longo (longa duração), 25, 44, 91, 110, 118, 190, 194, 219, 217; - curto, 44; *acontecimento*, 74, 196; *descontinuidade(s)*, 65, 74-75, 79.

VIOLÊNCIA, - escatológica e blasfematória, 176; - em formas rituais, 200; - do texto, 211; *vinganças familiares*, - *recíprocas*, 215; - legítima, 105, 215; *monopólio (monopolização) da* -, 23, 105, 109, 215; *expulsão da* -, 223; *apagamento da* -, 23; *pacificação das condutas*, 94; - da sociedade, 215.

Agradecemos aos editores a autorização para traduzir os textos aqui reunidos.

Capítulo I — Texto apresentado em 1980 num colóquio realizado na Cornell University, consagrado aos problemas da história intelectual. Foi publicado em inglês na colectânea *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*, sob a direcção de D. LaCapra e S. L. Kaplan, Ithaca, Cornell University Press, 1982, pp. 13-46, e em francês na *Revue de Synthèse*, III série, n.ºs 111-112, Julho-Dezembro de 1983, pp. 277-307.

Capítulo II — Ensaio redigido para o colóquio «Histoire et Philosophie», organizado no Centro Georges Pompidou, em 1986, foi publicada na colectânea *Philosophie et Histoire*, Paris, Éditions du Centre Georges Pompidou, 1987, pp. 115-135.

Capítulo III — Introdução à obra de Norbert Elias, foi publicada como prefácio a uma reedição de *La Société de Cour*, Paris, Flammarion, («Champs»), 1985, pp. I-XXVIII.

Capítulo IV — Texto apresentado ao colóquio «Conceitos, Métodos e Objecto em História da Cultura», realizado na Universidade do Porto em 1986, e publicado na colectânea *Problemáticas em História Cultural*, Porto, Faculdade de Letras do Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1987, pp. 193-207.

Capítulo V — Apresentado em seminário na École des Hautes Études en Sciences Sociales, este texto foi publicado na revista *Dix-Huitième Siècle*, 18, 1986, pp. 45-64, e retomado na obra do autor, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, pp. 223-246.

Capítulo VI — Perspectiva de conjunto sobre o livro «popular» no Antigo Regime francês publicada na *Histoire de l'édition française*, sob a direcção de H.-J. Martin e R. Chartier, t. II, *Le Livre triomphant. 1660-1830*, Paris, Promodis, 1984, pp. 498-511, e retomada em *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, cit., pp. 247-270.

Capítulo VII — Comunicação à «Conference on the Political Culture of the Old Regime», realizada em Chicago em 1986. Está publicada no volume *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. I, *The Political Culture of the Old Regime*, sob a direcção de K. M. Baker, Oxford, Pergamon Press, pp. 243-258.

Capítulo VIII — Conclusão de uma mesa-redonda organizada em Roma, no mês de Outubro de 1984, pelo Centre National de la Recherche Scientifique e a École Française de Rome. Está publicada no volume *Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne*, Roma, École Française de Rome/Palais Farnèse, 1985, pp. 491-503.

ÍNDICE

Nota de apresentação		7
Introdução	Por uma sociologia histórica das práticas culturais	13
Capítulo I	História intelectual e história das mentalidades Os primeiros <i>Annales</i> e a história intelectual, 32. História das mentalidades/história das ideias, 40. Questionar as delimitações, 54. Conclusão?, 63.	29
Capítulo II	O Passado composto. Relações entre filosofia e história 1. Filosofia e história, 69. 2. A filosofia da história da história da filosofia, 70. 3. Renunciar a Hegel, 73. 4. Do objecto histórico ou a querela dos universais, 78. 5. Da narrativa ou as armadilhas do relato, 80. 6. <i>History versus Story</i> ou as regras do relato escrito, 84. 7. História e filosofia, 89.	69
Capítulo III	Formação social e <i>habitus</i> : uma leitura de Norbert Elias 1. Uma leitura histórica, 91. 2. Um modelo de interpretação sociológica, 95. 3. Conceitos fundamentais, 99. 4. O monopólio da violência, 105. 5. O processo de civilização, 109. 6. O autocontrolo, 117.	91
Capítulo IV	Textos, impressos, leituras	121
Capítulo V	Práticas e representações: leituras camponesas em França no século XVIII Anexo — A leitura ao serão: realidade ou mito?, 162	141
Capítulo VI	Textos e edições: «literatura de cordel» O corpus de cordel, 166. Textos letrados, 168. A marca dos editores, 173. Uma fórmula editorial, 178. Leitores e leituras, 183.	165

Capítulo VII

Cultura política e cultura popular no Antigo Regime

189

1. Cultura «popular» e cultura política, 189.
2. Espaço público e política popular, 191.
3. Cultura política popular, 194.
4. «Emocionar o povo até à sedição», 198.
5. Politização dos espíritos populares, 201.
6. Politização do popular, 207.
7. Setembro de 1758, 209.
8. Era uma vez um rei, 212.

Capítulo VIII

Construção do Estado moderno e formas culturais. Perspectivas e questões

215

- As condições culturais, 217. As expressões rituais e simbólicas, 220. Economia psíquica e Estado moderno, 222.

Índice dos autores

231

Índice temático

235

Agradecimentos

241

Índice

243