

# História das mentalidades e história cultural

Fernando Nicolazzi<sup>1</sup>

## I

As linhas que se seguem têm por escopo realizar uma reflexão pequena, um simples exercício teórico motivado, sobretudo, pelo prazer quase banal de se pensar a história. Não têm, pois, nenhum objetivo maior do que elas próprias podem ser. Tampouco devem ser lidas como algo pronto e acabado; não são respostas perfeitas à qualquer indagação, mas o esforço de suscitar perguntas feitas menos para serem respondidas do que para se saber porque foram feitas, seu motivo, sua razão de ser. O que me propus a fazer, enfim, foi pensar duas modalidades de prática da historiografia, a saber, a história das mentalidades e a história cultural.

Para tanto, optei por evitar uma reflexão comparativa entre ambas, a qual tentaria, através de suas diferenças, definir um conceito para cada uma das modalidades. Também recusei o lugar comum que coloca a história das mentalidades como campo de estudos da terceira geração da escola dos *Annales*, enquanto a história cultural seria preocupação exclusiva da quarta geração. A razão é óbvia, pois tais noções, de tão fluidas, são comumente atribuídas para diversos historiadores, não só das gerações precedentes (vide o caso do livro sobre os reis taumaturgos de Marc Bloch), mas de outras correntes historiográficas que fogem às fronteiras da França (como é o caso de Thompson na Inglaterra ou de Ginzburg, na Itália). Por isso mesmo, evitei delimitar *a priori* seus campos de atuação. Elas são distintas, aqui neste texto, apenas em função de seus autores, o que, embora arbitrário, facilita o pensar estas práticas<sup>2</sup>.

Neste sentido, o que se segue é um jogo de exposição de argumentos seguida por alguns questionamentos provocados pela reflexão.

## II

Em 1974, na célebre obra *Faire l'histoire*, no volume destinado aos novos objetos da chamada *nouvelle histoire*, Jacques Le Goff<sup>3</sup> traça algumas

<sup>1</sup> Graduação - História/UFPR.

<sup>2</sup> O leitor notará uma certa ênfase sobre a chamada história cultural, explícita na própria quantidade de trabalhos pesquisados. A falta de *exemplos* de história das mentalidades e a atenção maior dada aos escritos que procuraram teorizá-la, entretanto, não impossibilitam o objetivo proposto.

<sup>3</sup> LE GOFF, J. *História das mentalidades, uma história ambígua*. In: LE GOFF, J. et NORA, P. *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

linhas sobre as mentalidades, esta “história ambígua”. Para ele, neste período, “a mentalidade é ainda um conceito novo e já desgastado” (pp. 68). Como novidade, aproximava-se do modismo ao mesmo tempo em que não se sabia ao certo do que se tratava. Havia um certo vazio teórico, a mentalidade era ainda um conceito impreciso. Ainda assim, ele se mostrava otimista. “O primeiro atrativo das mentalidades reside precisamente na sua imprecisão. Na sua vocação de designar os resíduos, o não sei o que da história” (pp. 68).

Talvez mesmo por este vazio que os cerca, os historiadores das mentalidades tenham procurado uma constante aproximação como outras ciências humanas, expandindo, deste modo, sua curiosidade para além da história. Aí, o historiador da feudalidade ou da mentalidade medieval localiza quatro aproximações principais. A primeira com a psicologia, visando a apreensão dos comportamentos e atitudes coletivas; a segunda, com a demografia, tendo em vistas a quantificação de tais comportamentos; a terceira, com a etnologia, procurando nelas seu nível mais estável e imóvel, sincrônico; e finalmente a quarta, com a sociologia, no estudo do social pelo coletivo (se é possível uma dicotomia entre coletivo e social).

Percebe-se, então, as características básicas da história das mentalidades para Jacques Le Goff. Trata-se de um estudo das atitudes e comportamentos coletivos, objetos até então desprezados pela história social, através de sua quantificação num espaço de tempo mais amplo, na longa duração. Mas ele se aprofunda ainda mais. “A história das mentalidades não se define somente pelo contato com as outras ciências humanas, e pela emergência de um domínio repelido pela história tradicional. É também o lugar de encontro de exigências opostas que a dinâmica própria à pesquisa histórica atual força ao diálogo. Situa-se no ponto de junção do individual e do coletivo, do longo tempo e do quotidiano, do *inconsciente* e do intencional, do estrutural e do conjuntural, do marginal e do geral” (pp. 71) (itálico meu). A passagem que salientei é de suma importância pois explicita uma das características mais marcantes da história das mentalidades, seu apego ao inconsciente.

Há, em seguida, uma certa definição do que pode ser tal inconsciente. “É o que escapa aos sujeitos particulares da história, porque revelador do conteúdo impessoal de seu pensamento” (pp. 71). Neste sentido, os lugares onde se encontram as mentalidades, este inconsciente coletivo, são os mais diversos e o historiador pode contar com inúmeras fontes; afinal de contas, “tudo é fonte para o historiador das mentalidades” (pp. 75). Algumas, obviamente, são mais privilegiadas que as outras, como a hagiografia, para a mentalidade religiosa, e os documentos literários e artísticos, para a mentalidade cultural. Trata-se, pois, de uma “história não de fenômenos ‘objetivos’, porém da *representação* desses fenômenos, a história das mentalidades alimenta-se naturalmente dos documentos do imaginário” (pp.

76). Assim, algumas instituições sociais são vistas como focos ou centros de elaboração e difusão das mentalidades, como, por exemplo, as igrejas, as escolas, os castelos, etc.

Em suma, para Le Goff, a história das mentalidades permite ao historiador um vasto território para exercer seu ofício, quer seja em seu caráter interdisciplinar, quer seja na ampliação de seu material, ou seja, das fontes. Ela tanto inova em termos de objeto, quanto mantém certo contato com a tendência que a antecedeu, no nível da temporalidade. Não é à toa seu otimismo e a definição que ele dá a ela, chamando-a de “história das morosidades da história”.

\*

Quatro anos após estas colocações de Jacques Le Goff, outro grande historiador escreveu sobre esta nova história. Philippe Ariès<sup>4</sup> traça todo o movimento que levou à história das mentalidades, desde os pais fundadores dos *Annales*, Lucien Febvre e Marc Bloch. Da segunda geração da revista, dos anos de Braudel, Ariès tira tanto a longa duração quanto a demografia em seu interesse sócio-econômico e dela a serialização dos documentos. Aplicada às mentalidades, resulta que “séries numéricas na longa duração revelaram modelos de comportamento de outro modo inacessíveis e clandestinos. Assim, as mentalidades surgiram ao cabo de uma análise das estatísticas demográficas” (pp. 159).

Ou seja, tudo o que é quantificável, tudo o que se estende por um tempo longo, “tudo o que concerne às repetições banais da existência torna-se traço essencial de mentalidades” (pp. 166). Deste modo, o território do historiador se amplia consideravelmente a tudo o que é perceptível pelo observador do social.

Ariès caminha, então, de modo a tentar compreender a *natureza* desta nova forma de estudar o passado em relação com o presente. A história das mentalidades instaura, assim, uma diferença entre os dois tempos, entre estas duas mentalidades, “uma, que se supõe conhecida e que é, de fato, pelo menos ingenuamente conhecida, que serve de ‘testemunho’ e a qual o historiador se refere; a outra, enigmática, discutível, *terra incognita*, que o historiador se propõe descobrir” (171). Ou seja, na origem do interesse pelas mentalidades, por esta curiosidade historiográfica, está o próprio tempo do historiador, seu presente.

Aí está, para ele, a grande inovação da história das mentalidades pois, ao contrário dos trabalhos de Braudel, ela procura a ruptura entre dois tempos,

<sup>4</sup> ARIÈS, P. *A história das mentalidades*. In: LE GOFF, J. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

não sua ligação. Isto permite a Ariès uma certo deleite: “o momento em que o passado aparece como diferente do meu tempo torna-se cada vez mais próximo – formidável desforra da historicidade! Vemos, pois, diante de nós massas inteiras do que ainda ontem acreditávamos ser nossa história de hoje se destacarem e mergulharem no oceano das diferenças, onde vão ter com todas as sociedades tradicionais” (pp. 172). Em outras palavras, “a análise dessas transferências de idéias e de sensibilidade permite subtrair do *presente* fatias do passado e adelgaçar o presente a ponto de torná-lo transparente” (pp. 173).

Portanto, para Ariès, a história das mentalidades tem o mérito de relacionar de modo diferente do de seus predecessores os dois tempos da história; o presente, tempo do historiador, e o passado, tempo da história propriamente dita. E nessa relação, então, instauram-se as diferenças. Esta “pesquisa subterrânea das sabedorias anônimas” se constitui, por conseguinte, como um campo privilegiado para o estudo das diferenças. Percebe-se aí uma distinção profunda da abordagem feita por Le Goff. Este, mais preocupado em definir as características metodológicas da nova história, Ariès interessado pelos seus pressupostos teóricos; aquele se ocupa do *como fazer esta história*, este do *o que é ou pode ser esta história*.

\*

Michel Vovelle também levantou algumas questões sobre a história das mentalidades. Procurando analisá-la em suas múltiplas dimensões, sua análise possibilita um largo horizonte para a reflexão. Destas inúmeras possibilidades, uma em especial interessa ao presente texto. Numa comunicação apresentada ao Centro de Estudos e de Pesquisas Marxistas em Paris, no ano de 1979, o historiador começa por uma indagação: “existe um inconsciente coletivo?”<sup>5</sup>.

Nesta comunicação, algumas passagens convidam ao pensamento. Primeiro, foi proferida em um seminário cujo tema era “mentalidades e relações sociais na História”. O que chama a atenção é a conjunção *e entre* *mentalidade e relação social*. Ela tanto pode ser aditiva quanto adversativa, em ambos os casos, todavia, denota elementos diferentes. Em que consistiria, neste sentido, a diferença entre mentalidade e relação social? É alguma anterior a outra? Possuem historicidades independentes uma da outra? A resposta não é explícita mas o texto inspira à novas perguntas.

“A história das mentalidades é hoje (1979) uma causa ganha”, tornou-se uma “noção operatória” aceita sobretudo na França. Trata-se de uma modalidade que, para ele, se apresenta muito mais empiricamente do que em

<sup>5</sup> VOVELLE, M. *Existe um inconsciente coletivo?*. In: *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

nível conceitual, ou seja, cujos praticantes estão interessados mais em escrevê-la do que em comentá-la. A partir daí ele encontra sua historicidade, as transformações nela ocorridas. A primeira delas é aquela que impulsionou-a do domínio do pensamento manifesto ao das atitudes coletivas mais secretas; da transparência à opacidade. Para isso ele procede de uma comparação entre o trabalho sobre o Rabelais de Febvre e o de Bakhtin envolvendo a cultura popular e percebe “o quanto a leitura de Lucien Febvre, límpida demais, incapaz de compreender uma cultura popular cujos mecanismos e coerência lhe escapavam, está hoje historicamente datada” (pp. 111). A impossibilidade histórica do ateísmo de Rabelais, segundo a visão de Febvre, nada mais é, pois, do que uma visão reduzida do universo mental dos indivíduos, o qual, em suas profundezas, não permitiria uma tal constatação.

A noção de mentalidade, por sua vez, é muito vaga e dispersa, não há como se contentar com a idéia de “visões de mundo” de Robert Mandrou. Assim, em sua preocupação para dar um “mergulho na história das massas anônimas, daqueles que não puderam se dar ao luxo de uma expressão literária, por menor que fosse” (pp. 113-4), Vovelle chega a algo próximo de uma definição. O território desta história é o do “jogo relativo que existe entre as condições de existência dos homens e a maneira pela qual eles reagem a elas” (pp. 116), trata-se de uma “história cujo segredo é ignorado pelos que nela estão envolvidos” (pp. 117). Por isso, é tanto mais difícil quanto perigosa; difícil pois não permite os reducionismos e determinismos preguiçosos, perigosa pois autoriza a concepção de modelos que tendem a reduzir e determinar o objeto.

Em sua organização de hipóteses sobre as atitudes coletivas, admite uma dupla abordagem, tanto diacrônica quanto sincrônica, tanto o tempo longo quanto os *traumas históricos*. “O problema da cultura popular, tão aviltado hoje, mas tão crucial, ocupa o centro dessa abordagem, onde se coloca a questão que me parece essencial atualmente, não nos termos pobres da difusão vertical de uma cultura de elite, mas de uma história das resistências, como também uma história da inovação e da criatividade do imaginário coletivo” (pp. 126).

Em resumo, para Michel Vovelle, a história das mentalidades, ao contrário da história das idéias com sua difusão vertical do pensamento de elite, se ocupa com a cultura popular, com as massas anônimas em seus comportamentos mais secretos, em seus segredos mais obscuros, em suas atitudes mais desconhecidas. Por isso mesmo, não consegue fixar em termos teóricos seus pressupostos, nem dar à noção de mentalidade um conceito estável. Trata-se, em essência, de uma “história em busca de si mesma”.

### III

Já no caso da chamada história cultural, ou melhor, daqueles considerados historiadores culturais, as questões mudam de tonalidade. Para tentar compreender seu domínio, uma compreensão da história das mentalidades torna-se necessária, e o que eles realizam é uma análise desta prática à luz da sua própria prática, ou seja, trata-se de uma leitura da história das mentalidades sob o viés da história cultural.

Para Peter Burke<sup>6</sup>, a idéia de *mentalité* é uma alternativa francesa para a história cultural. Em outras palavras, é o estudo da cultura popular pelas visões de mundo. Nesta nova abordagem, a realidade é tida como mediada por representações e simbolismos. A mentalidade é colocada, então, entre o universo das idéias filosóficas e o universo social em sua materialidade visível. Já Lynn Hunt<sup>7</sup> considera a história cultural, diferentemente da história das mentalidades, como uma inovação francesa, mais precisamente da quarta geração dos *Annales*, em sua ruptura com a história social da segunda geração e da historiografia marxista. Nesta mudança, a economia não é anterior à cultura, não a determina nem é determinada por ela, apenas se relacionam uma com a outra. As relações econômicas e sociais, “elas próprias são campos de prática cultural e produção cultural – o que não pode ser dedutivamente explicado por referência a uma dimensão extracultural da experiência” (pp. 9). Por isso, a história cultural tal e qual praticada por Roger Chartier, por exemplo, vai além das mentalidades, para o campo propriamente dito das práticas culturais, pois, “todas as práticas, sejam econômicas ou culturais, dependem das representações utilizadas pelos indivíduos para darem sentido a seu mundo” (pp. 25).

É a partir daí, e não neste lugar, que serão analisadas algumas posições de historiadores praticantes desta história cultural, tanto em seu trabalhos mais teóricos quanto em seu escritos de história propriamente dito. Como se verá, a mentalidade não é apenas uma alternativa à história cultural e esta, embora intimamente ligada não se restringe às visões de mundo. Tampouco a história cultural é uma exclusividade francesa; sua prática se encontra ali e alhures.

\*

Robert Darnton<sup>8</sup> considera uma transformação importante na historiografia americana do século XX, ocorrida pelos idos de 1950-60, a saber,

<sup>6</sup> BURKE, P. *O mundo como teatro: estudos de antropologia histórica*. Lisboa: Difel, 1992.

<sup>7</sup> HUNT, L. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

<sup>8</sup> DARNTON, R. *História intelectual e cultural e A história das mentalidades*. In: O beijo de Lamourette. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

aquela que separou a história social da história intelectual. Vista como resultado de uma crise, tal separação não foi de forma alguma absoluta e sua relação foi amparada por uma curiosidade no estudo da *dimensão social do pensamento*. No que concerne à história intelectual, ele a divide em quatro modalidades principais. Uma história das idéias, uma história intelectual propriamente dita, uma história social das idéias e uma história cultural. A primeira estudaria os tratados filosóficos, seria uma espécie de história da filosofia; a segunda, se ocuparia das opiniões e dos movimentos artísticos; a terceira das ideologias e difusão das idéias; e a quarta seria o estudo das visões de mundo, mais precisamente das mentalidades.

Embora tal agrupamento tenha por referência o contexto historiográfico norte-americano, a idéia de que mentalidade e história cultural estão imbricadas uma na outra é presença constante em seus trabalhos. Por história das mentalidades, então, Darnton entende “o exame do ponto de vista e da percepção do homem comum quanto aos fatos, e não tanto a análise dos próprios fatos em si” (pp. 228). Assim, em seu livro sobre episódios da história cultural francesa<sup>9</sup>, esta questão prevalece. Apresentando seu trabalho, comenta que “em vez de seguir a estrada principal da história intelectual, a pesquisa conduz para o território ainda inexplorado que é conhecido na França como história das mentalidades. Este gênero ainda não recebeu uma designação em inglês, mas poderia, simplesmente, ser chamado de história cultural; porque trata nossa própria civilização da mesma maneira como os antropólogos estudam as culturas exóticas” (pp. XIII).

Esta passagem é importante pois caracteriza bem sua obra, permitindo que a chame de *história cultural das mentalidades*. Sua aproximação com a antropologia, mais especificamente com os trabalhos de Clifford Geertz fazem de seu texto uma “história de tendência etnográfica”.

No ensaio de 1984 em que trata do massacre de gatos ocorrido na *rue Saint-Séverin*, em Paris no final da década de 1730, encontram-se inúmeros indícios que fornecem substância para se pensar a história cultural. Trata-se de um *acontecimento* no qual um grupo de operários de uma tipografia, revoltados com sua condição de vida e com os privilégios do patrão burguês, mata todos os gatos que ali se encontravam, os quais gozavam de extrema consideração por parte de seus donos, o casal de patrões. Deste acontecimento, Darnton retira elementos que faziam parte do universo mental dos indivíduos que viviam na França do século XVIII. Encontra ali todo o valor ritual que possuíam certos animais, e o gato em especial, para aquela cultura e se propõe a estudar seus significados.

<sup>9</sup> DARNTON, R. *O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

“Assim, os trabalhadores julgavam o burguês *in absentia*, usando um símbolo para deixarem transparecer o que queriam dizer, sem serem suficientemente explícitos para justificarem a retaliação. Julgaram e enforcaram os gatos” (pp. 130). Estes, por sua vez, tinham uma conotação negativa, associados com a feitiçaria e a arte diabólica. A execução dos gatos era a condenação dos donos da tipografia, vistos não como feiticeiros ou encarnação do diabo, mas como culpados pela situação trágica de existência dos operários e aprendizes. Daí, então, “a culpa se estendia do patrão para a casa e para todo o sistema” (pp. 131).

Tratava-se de uma rebelião particular, expressiva somente no contexto da *rue Saint-Séverin*, mas com um caráter profundamente simbólico que remetia a um ambiente mais amplo, a todo um universo cultural repleto de significações e sentidos. Esta manifestação popular teve por consequência mostrar que “os operários podiam manipular os símbolos, em sua linguagem própria, com a mesma eficácia que os poetas, estes em letra impressa” (pp. 135). Ou seja, o *uso da cultura* não é restrito apenas a uma determinada categoria social, nem possui significados determinados por ela. A cultura é um ambiente onde ocorrem ações que a moldam e são moldadas por ela.

\*

Outro trabalho de notável valor historiográfico (lê-se também literário), é o livro de 1976 sobre um moleiro perseguido pela inquisição italiana na época da Reforma. Nele, o italiano Carlo Ginzburg<sup>10</sup> recorre a uma abordagem completamente diferente das que eram comumente utilizadas pelos historiadores. Afinal de contas, o livro trata de uma caso específico, de um indivíduo pouco ou nada representativo, de uma acontecimento isolado devido as suas singularidades, como o próprio fato do moleiro Menocchio saber ler e ler relativamente muitos livros. É em outra obra que define seu método cirúrgico, seu paradigma indiciário, sua *microstoria*<sup>11</sup>, pois, “para demonstrar a relevância de fenômenos aparentemente negligenciáveis, era indispensável recorrer a instrumentos de observação e escalas de investigação diferentes dos usuais”(pp. 10). E, através da luz incidindo nos lugares minúsculos e nos detalhes, é possível não só estudar o passado em escala reduzida, mas construir novas noções sobre este passado.

Voltando ao livro sobre Menocchio, é possível considerá-lo, senão uma ruptura historiográfica, um obra rara, provocadora, transformadora, *perversora*. Em seu prefácio à edição inglesa, Ginzburg afirma que se trata de

<sup>10</sup> GINZBURG, C. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

<sup>11</sup> GINZBURG, C. *Mitos, emblemas e sinais. Morfologia e história*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

um estudo sobre um indivíduo diferente e que ele se presta a uma “reconstrução analítica dessa diferença” (pp. 12). Ela, a diferença, está justamente no modo como o moleiro utilizou o meio cultural onde estava inserido, e que de certa forma era imposto verticalmente, para conceber uma cosmogonia bastante singular “...tudo era um caos, isto é, terra, ar, água e fogo juntos, e de todo aquele volume em movimento se formou uma massa, do mesmo modo como o queijo é feito do leite, e do qual surgem os vermes, e esses foram os anjos” (pp. 46).

Entretanto, como ele mesmo afirma, “esta singularidade tinha limites bem precisos: da cultura do próprio tempo e da própria classe não se sai a não ser para entrar no delírio e na ausência de comunicação (...) a cultura oferece uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um” (pp. 27). Assim, quando Menocchio se apropria de uma cultura vista como dominante e dá-lhe novo significado e um sentido completamente diferente, permite ao historiador falar em circularidade entre dois universos culturais distintos. O termo tirado de Mikhail Bakhtin em seu estudo sobre Rabelais, sugere uma reciprocidade entre as duas categorias diferentes, que se movem em ambas as direções.

A característica mais marcante deste livro está, talvez, na importância que Ginzburg dá à escrita, ou, melhor dizendo, ao seu papel como escritor. “*O queijo e os vermes* pretende ser uma história, bem como um escrito histórico. Dirige-se, portanto, ao leitor comum, bem como ao especialista. Provavelmente apenas o último lerá as notas, que coloquei de propósito no fim do livro, sem referências numéricas, para não atravancar a narrativa” (pp. 13). Aí ele explicita sua preocupação tanto com a escrita quanto com a leitura de seu texto, da sua narrativa, de seu escrito histórico. Ou seja, retoma um questionamento teórico do esforço historiográfico que foi por longo tempo esquecido pela historiografia francesa em sua tradição dos *Annales*. Afinal, o discurso historiográfico só se completa quando de sua leitura.

\*

Falando nesta escola, vale citar ainda um de seus representantes, considerado como a quarta geração da revista. Para Roger Chartier<sup>12</sup>, a história cultural tem seus primórdios nos anos 60-70 quando da ascensão das mentalidades como objeto privilegiado do historiador. Esta nasce simultânea a novos questionamentos da historiografia, relativos, sobretudo, aos objetos e as suas certezas metodológicas. No primeiro caso, houve um redirecionamento que levou os estudos das hierarquias sociais às relações entre indivíduos e entre

<sup>12</sup> CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988.

indivíduo e cultura. No segundo, fez-se necessário novos fundamentos teóricos para melhor amparar o esforço historiográfico.

A história das mentalidades, para ele, significou uma nova legitimidade do conhecimento histórico, tratando de maiorias, através de uma observação quantitativa e de sua inserção numa longa duração. E é no caminho aberto por ela que a história cultural se desenvolve, procurando “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos, uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (pp. 16-17). As mentalidades seriam, deste modo, “esquemas intelectuais incorporados que criam as figuras graças as quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado” (pp. 17).

O que Chartier propõe é uma história cultura do social, por meio de suas representações, “que tome por objeto a compreensão das formas e dos motivos – ou, por outras palavras, das representações do mundo social – que, à revelia dos atores sociais, traduzem as suas posições e interesses objetivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse” (pp. 19).

Mas ele vai além das representações e, em sua pesquisa sobre leitores e leituras, chega ao campo das práticas culturais<sup>13</sup>. É aí, então, que seus trabalhos assumem um caráter específico. Chartier se vale de inúmeros estudiosos para compreender a leitura, tanto de historiadores como C. Ginzburg e R. Darnton, quanto filósofos como P. Ricoeur e críticos literários como H. R. Jauss e W. Iser. Neste sentido, ele não apenas apreende o passado empiricamente, mas desenvolve uma teoria sobre a leitura, em todas as suas formas e práticas.

Portanto, a história cultural de Chartier segue no encalço das mentalidades ao mesmo tempo em que procura firmar uma identidade própria. Vai além das representações e se preocupa com as práticas que as engendram e são engendradas por elas. E, por fim, não se trata apenas de uma explicação do passado mas do desenvolvimento de conceitos e teorias sobre as práticas; é tanto uma história conceitualizante quanto empírica.

#### IV

A despeito da liberdade de uso dos dois termos como foi feito nas linhas acima, seria difícil precisar os limites entre estas duas práticas

<sup>13</sup> CHARTIER, Roger. *O Mundo como Representação*. In: Revista Estudos Avançados, vol. II, nº 5. São Paulo: USP, 1991. CHARTIER, Roger (org.). *Práticas da leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996. CHARTIER, Roger. *A aventura do livro do leitor ao navegador*. São Paulo: Unesp, 1998. CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (orgs.). *História da leitura no mundo ocidental*. 2 vol. São Paulo: Ática, 1999.

historiográficas, dizer o que é uma ou o que não é outra. Elas não podem ser diferenciadas em termos de cronologia tampouco de procedência; seus objetos são permutáveis, suas abordagens se confundem e a forma como são escritas obedecem, a primeira vista, aos mesmo padrões. Entretanto, alguns aspectos caracterizam uma enquanto o mesmo não ocorre com a outra, alguns elementos estão presentes numa e não na outra, o que, por si só, não as opõe, mas distingue-as.

No trato dos atores históricos, por exemplo. Temos uma transformação que procede das *massas anônimas* em seu *inconsciente*, da história das mentalidades, para os *sujeitos históricos* em sua *intencionalidade*, da história cultural. Seria difícil entender os charivaris descritos por Natalie Davis, a cosmologia de Menocchio estudada por Ginzburg ou o massacre dos gatos interpretado por Darnton como mera expressão inconsciente de seus personagens. Se o universo simbólico que os tornou possível pode nos parecer muito maior do que eles próprios, de forma alguma, creio, determinou por completo suas ações, que não foram realizadas tão inconscientemente quanto se pensa. Trata-se, como indica Darnton, de uma manipulação intencional (consciente) dos símbolos que se oferecem aos atores, tornados destarte, *sujeitos históricos*, pois que se utilizam da cultura, vale dizer de sua história, para alimentar sua existência e se conduzir no mundo. Obviamente, esta não é uma concepção filosófica tradicional de sujeito histórico, considerado como o grande “fazedor da história”, a qual teria sua dinâmica determinada pela vontade de tal sujeito. Ginzburg oferece uma boa idéia do que pode ser tal sujeito quando diz que “a cultura oferece uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um”. No mais, vale citar a noção de *sujeito* que Michel Foucault oferece em seus escritos pós-68, em especial no seu trabalho sobre a sexualidade. Em poucas palavras, a dita história cultural retoma a porção dos indivíduos no processo histórico numa relação em que nenhum se torna absoluto, nem o indivíduo nem o processo.

O trato da temporalidade é outro exemplo. A história cultural, parece-me, utilizou de forma diferente esta noção. Enquanto o estudo das mentalidades recorreu a uma concepção de longa duração, procurando encontrar seus limites e fronteiras, como o surgimento da noção de infância ou a mudança do sentimento em relação à morte, a história cultural prefere tratar de acontecimentos diferentes; pode-se mesmo dizer que a ela interessa a *excentricidade do evento*. O massacre de gatos ocorrido na gráfica de Jacques Vincent ou o processo inquisitório que condenou à fogueira o moleiro Menocchio são acontecimentos singulares e expressivos apenas no momento imediato em que ocorreram. Entretanto, nele está impresso a marca do passado, sua condição em relação ao presente, sua diferença que o torna tão distante e

tão interessante. Afinal, a diferença não é perceptível apenas em grandes e longas escalas.

Isto não quer dizer que ela destaca e toma o acontecimento por si só, independente do lugar que ocupava num todo muito maior que ele e por mero interesse estético ou satisfação pessoal do historiador. A história cultural prima por situar o evento num terreno mais amplo, como se fosse uma árvore numa floresta; ela sabe que a árvore não seria a mesma noutra floresta, mas não interessa a ela a floresta e sim a árvore, como forma de apreciar a floresta.

Além deste aspecto, outra característica distingue ambas as práticas. Como o próprio texto de Le Goff aponta, a mentalidade se constitui como objeto para o historiador. Neste sentido, o termo *história das mentalidades* não é mais que do uma noção operatória, como quer M. Vovelle. A história cultural, por outro lado, não tem a cultura como objeto de estudo. Seguindo a reflexão da professora Ana Maria de Oliveira Burmester<sup>14</sup>, pode-se considerá-la como a história escrita *a partir da cultura*. Em outras palavras, o objeto tomado pelo historiador é percebido sob o viés cultural; a cultura seria, neste modo, o espaço onde o próprio historiador se localizaria para observar e não apenas seu objeto de observação.

Há também uma diferença sensível no que se refere às fontes. Quando se quer entender uma experiência histórica que “escapa aos sujeitos particulares da história, porque revelador do conteúdo impessoal de seu pensamento”, ou seja, de um tal inconsciente “daqueles que não puderam se dar ao luxo de uma expressão literária, por menor que fosse”, o historiador deve procurar em pinturas, esculturas, lápides, arquiteturas, trajes, etc. algum traço das “massas anônimas” que tomam por objeto. Os documentos escritos adquirem um papel secundário no estudo das mentalidades.

Já na história cultural, como observa ainda Ana Maria, é possível perceber um retorno à fonte escrita, seja ela um processo de inquisição, um relato de algum acontecimento diferente, um conto popular, um guia de leitura, cartas, diários, anotações em livros, etc. Isto não significa uma nova primazia dos documentos escritos, à semelhança da história metódica, mas que no campo das expressões culturais, sejam elas inconscientes ou intencionais, tudo é oferecido ao olhar do historiador, “tudo, *em todas as suas dimensões*, é fonte para o historiador cultural” parafraseando Le Goff<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Trata-se do curso ofertado no segundo semestre de 1998, no Deptº. de História de Universidade Federal do Paraná. Uma versão resumida do curso pôde ser ouvida na palestra *História Cultural* no seminário *A questão cultural no final de século: algumas reflexões*, organizado pela Pós-graduação do departamento em 21 de outubro de 1999.

<sup>15</sup> Um aprofundamento desta questão, sem dúvida, levaria a uma análise do contato da história com a filologia, conforme ocorreu no século passado, e também ao uso da hermenêutica feito pelo historiador, como se passa em alguns exemplos da historiografia do século XX.

Este retorno ao texto é de extrema valia para a historiografia, pois gera uma preocupação explícita na história cultural para com a escrita e com a leitura do próprio texto historiográfico, retomando o lugar da teoria e da auto-reflexão no ofício do historiador. Como bem disse Lynn Hunt, “à medida que os historiadores aprendem a analisar as representações de seus universos a partir de seus temas, inevitavelmente começam a refletir sobre a natureza de seus próprios esforços para representar a história; afinal, a prática da história é um processo de criação de texto e de ‘ver’, ou seja, de dar forma aos temas” (op. cit., pp. 27). Portanto, ao fazer história cultural, o historiador está olhando tanto para o outro, quanto para si mesmo. É como se, a todo o tempo, ele se perguntasse não só *como se faz isto?*, mas também *o que estou fazendo?*.

É possível, a partir disto, entender o discurso historiográfico como *representação do passado*<sup>16</sup> e como *prática no presente*. Por isso, quem sabe, é que Chartier colocou a história cultural entre práticas e representações, não só para denotar seu objeto, mas para explicitar sua natureza. Assim, na história cultural o presente assume novas proporções e norteia de um modo mais determinante (não determinista) o trabalho historiográfico. Quando Darnton diz que ele, enquanto faz a história, conversa com os mortos, está sugerindo que não há um diálogo do historiador com seu personagem, e sim um monólogo. É o historiador quem pergunta e quem procura e constrói a resposta, no limite permitido pelo documento. O passado não fala, já falou, agora cala-se em meio às palavras do historiador. O papel social do profissional de história, revelado pelo seu trabalho como escritor, vem novamente à tona, ocupando um lugar privilegiado nesta auto-reflexão historiadora.

\*

A historiografia mudou depois das mentalidades, isto é facilmente perceptível. Comentar e interpretar esta mudança é que se torna complicado. O que foi feito acima não é a explicação das transformações ocorridas na historiografia, mas apenas a constatação de algumas características e o esforço em extraír dela algumas considerações que possam definir com palavras mais acessíveis todo o empreendimento historiográfico. Se o historiador tenta tornar as práticas e representações inteligíveis, o que fiz foi tentar tornar a prática e as representações do historiador inteligíveis; uma teoria da história, da qual a historiografia contemporânea está tão carente.

<sup>16</sup> Representar não no sentido de reconstruir, reconstituir, revelar, reproduzir ou mesmo de ressurreição do passado, ou seja, fazer ou torná-lo presente; mas como significar (dar significação) ou simbolizar (torná-lo simbólico e, pois, cultural) este passado, torná-lo inteligível ao presente.