

PARTE I

MODELOS DE HISTÓRIA CULTURAL

I

A HISTÓRIA DA CULTURA DE MICHEL FOUCAULT

PATRICIA O'BRIEN

De minha parte, prefiro utilizar (mais do que comentar) os escritores que aprecio. O único tributo válido a um pensamento como o de Nietzsche consiste exatamente em usá-lo, deformá-lo, fazê-lo gemer e protestar. E, se algum crítico disser que não sou fiel a Nietzsche, isso absolutamente não importa.*

Em 1961, Michel Foucault publicou sua primeira obra importante, uma história da loucura no período que compreende desde o século XVI até o XVIII. *Histoire de la folie* manteve-se à margem dos paradigmas da nova história social. Nem marxista, nem ligada à escola dos Annales, neste

* Michel Foucault, "Entretien sur le prison: le livre et sa méthode" (com J. J. Brochier), *Magazine littéraire* 101 (junho de 1975): 33.

último quarto de século a obra de Foucault tem sido alternadamente louvada e atacada pelos historiadores — e, em ambos os casos, quase sempre mal compreendida. O corpo do texto de Foucault raramente foi apreendido como aquilo que de fato é: um modelo alternativo para a escrita da história da cultura, um modelo que incorpora uma crítica fundamental da análise marxista e dos Annales, bem como da própria história social.

Na década que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, uma geração de jovens historiadores franceses deu um passo à frente, com novos programas e novas preocupações. Muitos deles, comunistas por ideologia e marxistas por formação, enfatizavam as estruturas econômicas e sociais em busca de um modelo histórico compatível com seus compromissos políticos. Tanto a escola dos Annales quanto os militantes marxistas respondiam às necessidades do pós-guerra por uma história fundamentada em preocupações de natureza sócio-econômica. Em 1958, três anos antes do aparecimento da *Histoire de la folie*, foi publicada a influente obra de Albert Soboul, *Les Sans-culottes en l'an II*; e, em 1956, Fernand Braudel, o autor de *La Méditerranée*, assumia a liderança e a editoria da revista *Annales*. Esses gigantes encabeçaram uma conquista da história social que, nos últimos trinta anos, impôs-se a um público internacional. Nas décadas de 1970 e 1980, as desavenças, os conflitos e as guerras entre os historiadores marxistas e os da escola dos Annales obscureceram suas concepções e preocupações comuns¹.

Nos últimos anos, os estudos baseados na análise de classe desgastaram-se sob a torrente de ataques por parte dos historiadores dos Annales e de outras tendências. Por sua vez, a história das *mentalités* questionou os pressupostos de

1. André Burguière, "Annales (Ecole des)", em *Dictionnaire des sciences historiques*, org. André Burguière (Paris, 1986), pp. 46-52.

primazia social e econômica e ameaça destruir, desde dentro, o paradigma dos Annales. Graças à obra de historiadores dos últimos vinte e cinco anos, deparamo-nos atualmente com o desafio de uma história da cultura que nem pode ser reduzida a um produto das transformações econômicas e sociais, nem retornar a um modo de idéias desvinculado das mesmas. Sem o domínio estrutural do paradigma dos Annales e a certeza analítica de classe, os historiadores estão experimentando novas teorias e novos modelos que pouco devem às disciplinas da ciência social. A história social levou-nos ao limiar de uma nova história da cultura na qual, no fim das contas, a sociedade talvez não seja primordial e a cultura talvez não seja derivativa. O resultado é um período de confusão, e talvez de crise, devido à ascensão e queda dos paradigmas. Os historiadores sociais têm demorado a reconhecer “a desintegração geral da crença numa interdisciplinaridade coerentemente unificada”². O medo mais amplamente difundido, mesmo entre aqueles que praticam a nova história cultural, é de que essa história da cultura pós-marxista e pós-Annales possa afundar no relativismo, na irrelevância, no gosto pelas coisas antigas e no niilismo político, ao rejeitar visões de mundo que já não convencem, nem despertam interesse.

A controvertida obra de Foucault eleva-se como uma abordagem alternativa na nova história da cultura. Seguindo por um caminho diferente, Foucault questionou o próprio princípio implícito em toda a história social: o de que a própria sociedade constitui a realidade a ser estudada. Muitos de nós deixaram-se influenciar por uma ou outra das histórias de Foucault, sem perceber a dimensão de seu rom-

2. Lynn Hunt, “French History in the Last Twenty Years: The Rise and Fall of the *Annales* Paradigm”, *Journal of Contemporary History* 21 (1986): 215.

pimento com os modelos sócio-históricos³. Talvez seja verdade que as obras de Foucault respondam aos “problemas atualmente óbvios” que infestam a história social e econômica⁴. Se assim for, então um exame mais amplo dos desafios colocados por Foucault aos historiadores deve ter algo a nos dizer sobre o impasse ou as encruzilhadas da história da cultura, bem como sobre a contribuição da obra de Foucault para a escrita da história.

Ao examinar a contribuição de Foucault para a nova história cultural, este capítulo aborda três preocupações fundamentais: (1) a relação entre Foucault e os membros da profissão histórica, e sua aceitação por parte destes últimos; (2) as conquistas e os fracassos de Foucault enquanto historiador — se, em termos de métodos, pesquisa e interesses, ele atuou ou não no âmbito da disciplina; e (3) a influência de Foucault sobre a escrita da história e as perspectivas de sobrevivência dessa influência. Ao entender a direção e o desenvolvimento da obra de Foucault como história geral, minha posição é a de um historiador que, diante da mesma, indaga quanto ela é útil, influente e informativa, no sentido de conceituar e desenvolver os problemas históricos.

A reação dos historiadores a Michel Foucault tem sido conflitante e problemática. Na França e nos Estados Unidos, a profissão tem demorado a reconhecer como um de seus membros alguém que não teve formação na disciplina histórica⁵. Da parte de Foucault, sua rejeição da história positivista, sua linguagem codificada e obscura e sua re-

3. A abordagem e as descobertas de Foucault em *Discipline and Punish* influenciaram fortemente meu próprio trabalho sobre a confluência entre prisão e cultura; ver Patricia O'Brien, *The Promise of Punishment: Prisons in the Nineteenth-Century France* (Princeton, N.J., 1982).

4. Hunt, “French History in the Last Twenty Years”, p. 222.

5. A formação filosófica e psicopatológica de Foucault são discutidas por Alan Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth* (Londres, 1980), pp. 1-8.

jeição aos críticos como “espíritos menores”, “burocratas e policiais”⁶ em nada contribui para transpor o abismo entre ele e os historiadores acadêmicos. A sua ênfase no caráter inovador de sua própria contribuição veio somar-se uma arrogante persistência em ser mal compreendido: “Não me perguntem quem sou e não me peçam que continue sendo o mesmo”⁷. Diante da crítica mordaz, defendia-se com a irreverente negativa de sempre: “Não sou um historiador profissional — mas ninguém é perfeito”⁸. Pouco antes de morrer, Foucault definiu sua obra como “estudos de ‘história’ em razão dos domínios que aborda e das referências às quais recorre; mas”, insistia ele, “não constituem a obra de um ‘historiador’”⁹.

Allan Megill descreve os estágios da reação dos historiadores à obra de Foucault como partindo do que ele chama de “não-recepção” para uma frágil e limitada “assimilação”, depois de um período intermediário de “confrontação”¹⁰. Apesar de Robert Mandrou e Fernand Braudel terem reagido positivamente à *Histoire de la folie*, em 1962, Foucault atravessou a década de 1960 praticamente ignorado pelos historiadores. Nesse período, porém, sua aceitação fora da profissão histórica estava em franca ascensão, segundo compilações extraídas por Megill do *Índice de Citações das Ciências Sociais* e do *Índice de Citações das Artes e Humanidades*. Os historiadores que aparecem nas me-

6. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (Nova Iorque, 1973), p. xiv; e *idem*, *The Archaeology of Knowledge*, traduzido para o inglês por A. M. Sheridan Smith (Nova Iorque, 1972), p. 17.

7. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, p. 17.

8. Em Ira Allen Chapel, Universidade de Vermont, 27 de outubro de 1982, citado em Allan Megill, “The Reception of Foucault by Historians”, *Journal of the History of Ideas* 48 (1987): 117.

9. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 2: *The Use of Pleasure*, traduzido para o inglês por Robert Hurley (Nova Iorque, 1985), p. 9.

10. Megill, “Reception of Foucault”, p. 125.

lhores posições dessas pesquisas encontram-se, significativamente, “às margens, quando não inteiramente fora da disciplina ‘genérica’ da história”¹¹. Nenhum dos seis historiadores mais citados, inclusive o próprio Foucault, pertencia a um departamento acadêmico ou instituto de história; nenhum deles tinha “qualquer proximidade com a corrente principal dos estudos sócio-políticos”¹².

A marginalidade de Foucault enquanto historiador deu lugar, na década de 1970, a um relutante reconhecimento dos aspectos históricos de sua obra, embora aqueles que encontraram semelhanças entre a abordagem de Foucault e as suas próprias não tenham percebido, muitas vezes, a intenção da obra dele. Para os historiadores das *mentalités*, por exemplo, o estudo da loucura realizado por Foucault evocava as intenções de Febvre na década de 1930. E os historiadores de esquerda viram as histórias de Foucault acerca da clínica, do asilo e da prisão como críticas institucionais indicativas do desenvolvimento do controle social¹³. A identificação de elementos comuns num programa sócio-histórico compartilhado por Foucault significava que as aparentes incoerências e contradições de outros aspectos de sua obra eram consideradas como falhas de Foucault. Sua obra tem sido valorizada por seus “*insights* locais”¹⁴, mas esses *insights* ajustavam-se ao programa existente da história social. Nos pontos em que deixavam de ajustar-se, a responsabilidade recaía sobre Foucault.

11. A utilização, por Megill, do termo *genérico*, em vez de *convencional*, é útil em sua exatidão e engraçada em suas conotações de consumo (*ibid.*, p. 119).

12. *Ibid.*, p. 120. Os outros cinco historiadores são Erwin Panofsky, história da arte; Ernst Gombrich, história da arte; Frances Yates, história intelectual/história da arte; Thomas S. Kuhn, história da ciência; Mircea Eliade, história da religião.

13. As interpretações equivocadas da obra de Foucault são bem abordadas por Jacques Revel, “Foucault, Michel, 1926-1984”, em *Dictionnaire des sciences historiques.org*. Burguière, pp. 290-92.

14. Hunt, “French History in the Last Twenty Years”, p. 219.

Em seu ensaio “L’Historien et le philosophe”, Jacques Léonard, um historiador social da medicina francesa do século XIX, como que zombando de si mesmo, contrastou Foucault com “o historiador”, um tipo que, “para ser competente, deve passar muito tempo respirando a poeira dos manuscritos, envelhecer nos repositórios dos arquivos departamentais e travar uma batalha com os ratos, numa disputa por guloseimas nos sótãos das reitorias”. Foucault claramente não se comportava como um mordiscador de fatos envelhecido e coberto de poeira. Pelo contrário, como nos diz Léonard, era “um cavaleiro bárbaro” a galopar pelos domínios históricos, irresponsavelmente à vontade em suas histórias de prisões, medicina, hospitais, em sua esmerada e meticulosa pesquisa. Foucault era criticado por sua desatenção à cronologia, seus descuidos, suas minimizações e seus exageros. Os historiadores de uma vasta gama de temas — o trabalho, os militares, a educação, a medicina — seriam capazes, asseguravam-nos, de ordenar uma série de “fatos concretos” contra a tese da normalização maciça de Foucault. Léonard falava por muitos historiadores inquietos com a falta de ortodoxia da obra de Foucault. Mesmo assim concluiu, nessa introdução a um debate de historiadores com Foucault, que “Foucault é de fato um historiador, e um historiador de originalidade incontestável, a quem nos interessa ouvir”. Se ele foi longe demais enquanto “um filósofo que veio disseminar suas sementes no campo dos historiadores, ...sua audácia”, condescendeu Léonard, “é sempre sedutora. ...Sua obra é, sobretudo, uma bela construção intelectual”¹⁵.

Foucault entendeu a avaliação. Sua áspera resposta ao elogio condenatório de Léonard merece ser mencionada com

15. Jacques Léonard, “L’Historien et le philosophe. A propos de: *Surveiller et punir; naissance de la prison*”, em *L’Impossible prison*, org. Michelle Perrot (Paris, 1980), pp. 10, 12-13, 16, 9, 17.

algum detalhe, pois constitui, a um só tempo, uma autojustificativa de Foucault enquanto historiador e uma observação mordaz sobre a condição da escrita histórica. A “*L’Historien et le philosophe*”, Foucault contrapôs seu título que faz lembrar o de uma fábula: “*La Poussière et le nuage*”. Concordava com Léonard em que o historiador “estereotípico” tem inúmeras tarefas ingratas:

o virtuoso cavaleiro da exatidão (“Não tenho muitas idéias, mas pelo menos o que digo é verdadeiro”); o médico de informações inexauríveis (“Você nada disse sobre essa ou aquela coisa, ou mesmo sobre aquilo que conheço e você certamente ignora”); a grande testemunha da Realidade (“Nada de sistemas grandiosos, apenas a vida, a vida real, com todas as suas riquezas contraditórias”); o inconsolável erudito que chora sobre seu pedacinho de terra que acabou de ser saqueado pelos bárbaros: exatamente como se, depois de Átila, a relva nunca mais voltasse a crescer.

Esse é o Foucault se divertindo, como um Átila, com o terreno histórico devastado que deixa em sua esteira. É essa a sua resposta irada à “poeira” dos “pequenos fatos verdadeiros” da história, confrontada com a “nuvem” agitada por suas “grandes idéias vagas”¹⁶. Ao arremeter contra a estreiteza, a mesquinhez e a esterilidade dos historiadores, ele não é um bárbaro, mas um reformador a pedir por algo melhor e mais grandioso. E nós, a exemplo de Léonard, percebemos a ousadia e ouvimos o grito de guerra.

Os críticos insistiram, e continuam a insistir, que em sua obra Foucault pretendia minar a legitimidade da história, e de todas as disciplinas, como excludentes e limitadoras do conhecimento. Por não utilizar os “critérios habituais de erudição histórica”, Foucault é, como observa

16. Michel Foucault, “*La Poussière et le nuage*”, em *L’Impossible prison*, org. Perrot, p. 29.

Megill, “antidisciplinar, uma pessoa à margem de todas as disciplinas, colhendo delas apenas com o objetivo de miná-las”. Megill conclui que “embora ele não seja *da* disciplina, é importante *para* ela”¹⁷. Outros, como Jacques Revel, reconhecem a contribuição de Foucault à história como marginal. Revel afirma que “a obra que talvez tenha marcado mais profundamente os historiadores franceses desde a década de 1960 não é a de seus pares, mas sim a de um filósofo, Michel Foucault”¹⁸.

Os historiadores menos dispostos a aceitá-lo apontam sem vacilar as deficiências de Foucault, a falta de método, o menosprezo pelos dados, a obscuridade filosófica, a linguagem singular, as simplificações excessivas e as abstrações, que para eles refletem a falta de validade histórica da obra de Foucault. Os historiadores propensos a admitir que Foucault estava escrevendo história vêem-na como má história, por demais genérica, insubstancial e mecânica. Não admiram, portanto, as irritadas negativas de Foucault, nem sua irreverente confissão de que “ninguém é perfeito”.

É possível que a concepção de Foucault do discurso histórico, e de seu próprio engajamento neste, fosse mais aberta e fluida — ainda que complexa — e menos destrutiva e corrosiva do que se alegava. Como observou Foucault em *L'Ordre du discours*: “Na fertilidade de um autor, na multiplicidade dos comentários e no desenvolvimento de uma disciplina, tendemos a ver infinitos recursos disponíveis para a criação do discurso. Talvez assim seja, mas, mesmo assim, são princípios de coerção, e talvez seja impossível avaliar seu papel positivo e multiplicador sem primeiro levar em conta o seu papel restritivo e coercitivo”¹⁹. Seja como for,

17. Megill, “Reception of Foucault”, pp. 133-34.

18. Revel, “Foucault”, p. 290.

19. Michel Foucault, *The Discourse on Language* (Nova Iorque, 1971), p. 224.

alguns historiadores optaram por repudiar Foucault como um mau historiador, ou como um não-historiador. Os críticos mais favoráveis optaram por considerá-lo como algo além de um historiador, situado à margem e dando uma contribuição marginal.

É quase certo que o próprio Foucault se via como um marginal, mas um marginal que pretendia reformular profundamente a disciplina que o excluía. Em sua aula inaugural no Collège de France, Foucault implicitamente apresentou a “grandiosidade” de sua própria obra através de uma discussão da contribuição de Gregor Mendel à biologia. Nesse momento de seu máximo reconhecimento institucional, Foucault preferiu identificar-se com um marginal, um obscuro monge austríaco cujas contribuições para a sua disciplina permaneceram ignoradas até depois de sua morte. “Mendel foi um verdadeiro colosso, tanto assim que a ciência não podia sequer referir-se a ele adequadamente”. Sua grande descoberta dos princípios básicos da genética não cabiam na ciência de seu tempo: “Ali estava um novo objeto que exigia novas ferramentas conceituais e novos fundamentos teóricos. Mendel falava a verdade, mas não estava *dans le vrai* (dentro da verdade) do discurso biológico contemporâneo... Uma mudança radical de escala e a utilização de uma classe inteiramente nova de objetos na biologia se fizeram necessárias, antes que Mendel pudesse entrar para a verdade e suas proposições parecessem, na maior parte, exatas”²⁰. Foucault já havia explicado a natureza de suas próprias e semelhantes preocupações: “O que estamos vendo, então, é o surgimento de todo um campo de questões, algumas delas já conhecidas, através das quais essa nova forma de história está tentando desenvolver sua própria teo-

20. *Ibid.*

ria. ...Meu propósito é revelar os princípios e as consequências de uma transformação autóctone que está ocorrendo no campo do conhecimento histórico”²¹.

A obra de Foucault negava a marginalização, embora ele e seus críticos tenham-no relegado a uma posição marginal. Examinemos alguns argumentos contrários. Ao criar seu próprio título para a cadeira que, em 1970, lhe foi oferecida no prestigioso Collège de France, Foucault optou por “Cadeira de História dos Sistemas de Pensamento”. Alegava pretender distanciar-se de obras anteriores como *The Order of Things* e *The Archaeology of Knowledge*, ao mesmo tempo em que aprofundava seu compromisso com a indagação histórica de *Madness and Civilization*, *The Birth of the Clinic*, *Discipline and Punish* e o multivolume *History of Sexuality*²². Essas obras são histórias autoproclamadas. Contudo, não são produtos “genéricos” da disciplina histórica.

Em suas histórias (bem como em suas obras históricas, mais difíceis de serem rotuladas), Foucault estava tentando romper com as convenções da disciplina, extrapolar seus limites. Havia pouco de familiar em seu desprendimento das coerções, seu questionamento dos métodos, a mensuração daquilo que ele chamou de “mutações” da história, da forma como ele fizera em *The Order of Things*. Foucault, porém, era sempre honesto e consistente (a despeito das afirmações em contrário de seus críticos) ao identificar o que havia de errado nos “princípios reguladores” da tradicional história das idéias. Ao abandonar a causa e efeito e “a unidade amorfa de algum grande processo evolutivo, seja ele vagamente homogêneo ou rigidamente hierarquizado”, ele o fez em busca de formas, e não de novas estru-

21. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, pp. 5, 15.

22. Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago, 1982), p. viii.

turas. “O objetivo foi, na verdade, estabelecer aquelas diversas séries convergentes, e às vezes divergentes, mas nunca autônomas, que nos permitem circunscrever o *locus* de um evento, os limites de sua fluidez e as condições de sua ocorrência”²³. Em vez de consciência e continuidades, a substância da nova história social, a nova história cultural de Foucault revidava com descontinuidades, grupos de noções, séries, discursos. Seu empreendimento era fundamentalmente metodológico.

Não obstante, os desafios metodológicos de Foucault abraçaram um dos mais tradicionais objetivos da história: suas obras completas representam uma nova história da civilização ocidental. Como historiador profundamente comprometido com o presente, ele explicou em *The Order of Things* que pretendia revelar os estratos históricos de sua própria cultura. Antes e depois, suas obras constituem uma surpreendente análise da civilização ocidental em termos de normalização e disciplina. Através de sua periodização, baseada nas rupturas do Renascimento e nas eras clássica e moderna, se ele não está produzindo uma história *total*, está então produzindo uma história *geral*. Como explicou em *The Archaeology of Knowledge*, a história total simbolizava a reconciliação da forma geral de uma civilização, as “leis que são responsáveis pela coesão” de todos os fenômenos de um período. De acordo com a história total, as estruturas econômicas, as instituições e os costumes, as atitudes mentais e o comportamento político são todos regidos pela mesma rede de causalidade, por “uma única e mesma historicidade”. A história geral rejeita a totalidade tanto dos marxistas quanto dos historiadores dos *Annales*, não em favor da pluralidade, mas em favor de interações, correlações

23. Foucault, *Discourse on Language*, p. 230.

e predominâncias: “Uma descrição total reúne todos os fenômenos ao redor de um único centro — um princípio, um significado, uma visão de mundo, uma configuração geral; uma história geral, ao contrário, mobilizaria o espaço da dispersão”²⁴.

Esse espaço recém-mobilizado é uma tela repleta de corpos — corpos em hospitais, em clínicas, em asilos e em prisões. Foucault formulou seu próprio objetivo como sendo o de “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos são transformados em sujeitos” (o grifo é meu)²⁵. Numa obra anterior, ele descreveu esse objetivo de um modo bastante diverso, como a tentativa de “restabelecer os vários sistemas de sujeição”²⁶.

Fernand Braudel, o principal representante dos *Annales* nas décadas de 1960 e 1970, ele próprio tentando descobrir um novo modo de ver a história, não demorou a perceber a amplitude e a ambição do empreendimento de Foucault. Em sua avaliação para a *Annales*, Braudel reconheceu *Madness and Civilization* como uma tentativa de remontar aos “misteriosos caminhos das estruturas mentais da civilização”²⁷. Lynn Hunt situa Foucault ao lado de dois outros historiadores profissionalmente marginais, Philippe Ariès e Norbert Elias — segundo ela, historiadores do processo civilizatório. Como Lucien Febvre, estudaram “tendências de longo alcance na alteração da estrutura da psique”²⁸. Ao examinar a cultura ocidental em termos de valores e comportamento internos, Foucault, como historiador dos “siste-

24. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, pp. 9-10.

25. Dreyfus e Rabinow, *Michel Foucault*, p. 208.

26. Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History”, em *Language, Counter-Memory, Practice*, org. Donald Bouchard (Ithaca, N.I., 1977), p. 148.

27. Nota de Fernand Braudel à resenha de Robert Mandrou, “Trois clés pour comprendre la folie à l’époque classique”, *Annales, E.S.C.* 17 (1962): 771-72.

28. Hunt, “French History in the Last Twenty Years”, p. 217.

mas de pensamento”, difere amplamente de outros historiadores das *mentalités*, que têm por enfoque a comunidade, a família e o indivíduo.

No cerne da história da civilização ocidental de Foucault encontra-se o princípio organizador do poder. A cultura é estudada através de tecnologias de poder — não através das classes, do progresso ou do caráter indômito do espírito humano²⁹. O poder não pode ser apreendido pelo estudo do conflito, da luta e da resistência, a não ser em suas manifestações mais restritas. O poder não é característico de uma classe (a burguesia) ou de uma elite dominante, nem pode ser atribuído a uma delas. Para Foucault, o poder é uma estratégia atribuível a funções (disposições, manobras, táticas, técnicas). O poder não se origina nem na política, nem na economia, e não é ali que se encontram suas bases. O poder existe como “uma rede infinitamente complexa de ‘micropoderes’, de relações de poder que permeiam todos os aspectos da vida social”³⁰. O poder não só reprime, mas também cria. Dentre todos esses aspectos, o mais polêmico de todos é a constatação de que o poder cria a verdade e, portanto, a sua própria legitimação. Cabe aos historiadores identificar essa produção da verdade como uma função do poder.

Coerente com esse ponto de vista, Foucault negou que o poder fosse o poder do Estado. Afirmou inúmeras vezes não ter qualquer teoria, ou “esquema”, do Estado. O Estado, em si, é o efeito de uma multiplicidade de movimentos (*rouages*, como na maquinaria). No debate com os

29. “Parece, em retrospecto, que uma análise do poder era o componente ausente tanto na *Annales* quanto nos paradigmas marxistas” (*ibid.*, p. 221). Hunt também vê, na obra de Eliás, um desenvolvimento do tema do poder — do poder das elites definidoras de valores.

30. Sheridan, *Michel Foucault*, p. 139; Patricia O'Brien, “Crime and Punishment as Historical Problem”, *Journal of Social History* 11 (1978): 513.

historiadores em *L'Impossible prison*, ele relacionou as perguntas com as quais os historiadores “irritados” o bombardearam: “O que é que você está fazendo com o Estado? Que teoria você está nos oferecendo? Você negligencia o papel do Estado, dizem alguns, e o vê por toda a parte, dizem outros”. Foucault acreditava que seu problema com os historiadores, marxistas ou não-marxistas, quanto a essa questão, era “a ausência de um esquema. Nada que se assemelhe a um esquema como infra-estrutura e superestrutura, como o ciclo malthusiano, ou como a oposição entre sociedade civil e Estado: nenhum desses esquemas que têm garantido, explícita ou implicitamente, as tranqüilas operações dos historiadores nos últimos cinquenta anos”. Ele desprezava a segurança desses esquemas: seu “jogo”, dizia-nos ele, era “diferente”. “Fazer história a partir da ‘objetificação’ desses elementos que os historiadores consideram como dados objetivos (a objetificação de objetividades, ousou dizer) significa sair do círculo no interior do qual gostaria de me movimentar”³¹.

Para entrar no círculo de Foucault, não se pode reconhecer nada como dado. “Nada, no homem — nem mesmo o seu corpo — é suficientemente estável para servir de base para o reconhecimento de si mesmo ou a compreensão dos outros homens”³². A própria noção de “homem” é uma “invenção recente” da cultura européia a partir do século XVI³³. O Estado, o corpo, a sociedade, o sexo, a alma e a economia não são objetos estáveis, são discursos: “Meu tema geral não é a sociedade, mas sim o discurso verdadeiro/falso: permitam-se dizer que é a formação correla-

31. Foucault, “Table ronde du 20 mai 1978”, em *L'Impossible prison*, org. Perrot, pp. 54, 55.

32. Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History”, p. 153.

33. Foucault, *The Order of Things*, p. 386.

ta de domínios, de objetos e de discursos verificáveis e falsificáveis que lhes são atribuíveis; o que me interessa não é simplesmente essa formação, mas os efeitos da realidade que são a ela associados”³⁴.

Esse último trecho é interessante por inúmeras razões. Em primeiro lugar, revela a posição central do discurso no estudo do poder de Foucault. Ao procurar as uniformidades da formação discursiva, Foucault referiu-se a “normas” que regem as relações básicas do discurso. A unidade, a distribuição e a interação das diferenças permitem ao historiador configurar a psicologia, a economia, a gramática e a medicina como parte da mesma formação discursiva. Ao descobrir, por exemplo, como a criminalidade podia tornar-se objeto do discurso psiquiátrico, Foucault absteve-se de mostrar como era realmente a criminalidade no século XIX (e, conseqüentemente, de procurar uma realidade extrínseca ao discurso). Em vez disso, viu o discurso como “a ordenação dos objetos”, não apenas como grupos de signos, mas como relações de poder³⁵.

O compromisso fundamental de Foucault com esse método enquanto meio de estudar o poder foi explicitamente admitido ao longo de toda sua obra. Ele criou preceitos gerais para o estudo do poder: não estudar o poder apenas como uma forma de repressão, não reduzir o poder a uma conseqüência da legislação e da estrutura social³⁶. Foucault situava o poder de modo que o mesmo pudesse ser estudado: (1) nunca se está fora do poder; não existem limites nem periferias, assim como não existe um centro: “o poder é coextensivo com o corpo social”; (2) “as relações de poder

34. Foucault, “Table ronde”, p. 55.

35. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, pp. 48-49.

36. Arnold I. Davidson, “Archaeology, Genealogy, Ethics”, em *Foucault: A Critical Reader*, org. David C. Hoy (Nova Iorque, 1986), pp. 225-26.

são entrelaçadas a outros tipos de relações (produção, parentesco, família, sexualidade)” e podem ser estudadas por meio de seus discursos; (3) as relações de poder são interligadas e “suas interligações delineiam condições gerais de dominação, ...organizando-o numa forma estratégica mais ou menos coerente e unitária”. Historicamente, as relações de poder podem servir, e de fato servem, aos interesses econômicos, mas esses interesses não podem ser considerados primários: a luta de classes é preservada, mas “rejeitada como a *ratio* para o exercício do poder”³⁷. O historiador deve procurar “nos lugares menos promissores” — nos sentimentos, no amor, na consciência, no instinto — os interstícios do poder. Não se trata de uma proposta de estudar as origens das *mentalités*, das concepções de mundo ou dos sentimentos associados a outros níveis de sistemas sociais e econômicos. O objetivo de Foucault não era compatível com os paradigmas sócio-históricos dominantes, a despeito dos *insights* locais e das similaridades.

Foucault não procurava a evolução ou a recorrência. O método dele consistia, basicamente, em isolar as diferenças e procurar as inversões. Chamou seu método de “genealógico” e deu seu próprio significado ao termo que foi buscar em Nietzsche. “A genealogia é cinzenta, meticulosa e paciente-mente documental. ...Deve registrar a singularidade dos eventos fora de qualquer finalidade monótona”. A genealogia, insistia ele, não pode ser aleatória. Exige erudição. O genealogista/historiador busca o começo, *não* a origem. Para Foucault, essa era uma distinção fundamental. As origens implicam causas; os começos implicam diferenças. Uma genealogia, portanto, “vai cultivar os detalhes e acidentes que acompanham todos os começos”³⁸.

37. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, org. Colin Gordon (Nova Iorque, 1980), pp. 142, 141.

38. Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History”, pp. 139, 144.

Como funcionava, na prática, o método genealógico? Foucault usou reiteradamente o recurso da justaposição para introduzir e sustentar suas histórias. Não se tratava de um mero recurso literário, mas de um instrumento para minar os pressupostos progressistas sobre a transformação. Em *Discipline and Punish*, oferece-se ao leitor o terrível espetáculo da evisceração e do esquartejamento do regicida Damiens. Essa descrição é acompanhada por uma lista extremamente minuciosa dos afazeres diários de um prisioneiro do século XIX, igualmente brutal em sua monotonia. Foucault explicou sua adaptação do método de Nietzsche quatro anos antes da publicação de *Discipline and Punish*: “[O genealogista] deve ser capaz de identificar os eventos históricos, seus solavancos, suas surpresas, suas vitórias instáveis e suas intragáveis derrotas — a base de todos os começos, atavismos e hereditariedades”³⁹. O método parece enganosamente simples: identificar e justapor diferenças em busca das manifestações de poder que permeiam todas as relações sociais. O poder é um fenômeno complexo que desafia os pressupostos positivistas. O método de Foucault permite-nos perceber de que modo funcionam as sociedades. Estudar o poder através do discurso também nos permite perceber o momento em que são introduzidas novas tecnologias de poder.

Esses aspectos da obra de Foucault são imediatamente aparentes em seu estudo do “nascimento da prisão”. Foucault não via os métodos punitivos como meras consequências das estruturas sociais (e, por extensão, não associava os novos métodos de punição a transformações nos sistemas sócio-econômicos)⁴⁰. Em sua busca de uma matriz comum

39. *Ibid.*, pp. 144-45.

40. Outros historiadores contemporâneos das prisões basearam seus estudos das modificações do sistema penal nas mudanças da estrutura social. Ver Michel Ignatieff, *A Just Measure of Pain: The Penitentiary in the Industrial Revolution, 1750-1850* (Nova Iorque, 1978); e Michelle Perrot, “1848. Révolutions et prisons”, em *L’Impossible prison*, org. Perrot, pp. 277-312.

na história do direito penal e nas ciências sociais, Foucault descobriu algo novo, uma ruptura: a introdução da dicotomia corpo/mente na arena da justiça penal. Com a introdução do conhecimento científico na prática judiciária, o próprio corpo se tornou o foco de um novo tipo de relação de poder. Essa mudança correu paralelamente a transformações em outras instituições (seriais), incluindo a escola, a fábrica, a clínica e o exército, e essas mudanças foram interligadas pela forma estratégica de normalização. O tema de Foucault é a tecnologia do corpo e de como esta se transformou com a metamorfose dos métodos punitivos na era moderna. Ao fazer a pergunta que faz, ao descentralizar nosso entendimento da punição como repressão e ao tirá-la do âmbito das interpretações liberais e marxistas, Foucault foi capaz de substituir a repressão pelo conceito de normalização — talvez um conceito mais satisfatório para explicar um sistema (de funcionamento) permanente.

Trata-se de um método, não de uma teoria. A contribuição de Foucault para a escrita da história não é a sua teoria social. Como demonstrou o paradigma dos *Annales*, uma teoria de transformação social não se faz necessária para uma metodologia consistente. Através do seu estudo do poder/saber/cultura, Foucault contribuiu, no entanto, com uma metodologia. Não obstante, prevalece a afirmação contrária, muito forte, de que Foucault não tinha método algum: “É impossível imaginar o ‘método’ de Foucault, que na verdade é o antimétodo de Nietzsche e do Heidegger tardio”⁴¹. Ou, como diz Hunt: “Aquilo que não tem uma ligação temporal na prática discursiva não pode prover a base sólida e permanente do método histórico”. Contudo, o processo pelo qual “as ciências humanas... devem ser historicamente

41. Megill, “Reception of Foucault”, p. 134.

desconstruídas como produto de ‘microtecnologias de poder’ contingentes” constitui, em si, um método⁴². Em seus piores momentos, o método efetuou “uma mera intersecção de coisas e palavras”, talvez de concepção brilhante, mas executada de forma pouco convincente. Em geral, Foucault era mais claro que seus críticos quanto às limitações de sua obra: “Gostaria de mostrar que o discurso não é uma tênue superfície de contato, ou de confrontação, entre uma realidade e uma linguagem (*langue*)”⁴³.

Por mais tênues que os contatos às vezes pudessem ser, Foucault procurou-os em todos os tipos de textos — memórias de desajustados, diários, tratados políticos, cópias de projetos-arquitetônicos, registros criminais, relatórios médicos —, aplicando princípios consistentes de análise em busca dos momentos de inversão do discurso, em busca dos eventos enquanto *loci* de conflitos em que as práticas sociais foram transformadas⁴⁴. E, para cada discurso, texto ou evento, ele colocava as mesmas perguntas: Onde está o poder nesse conhecimento? De que modo esse conhecimento complementa a tecnologia do poder?⁴⁵

Com a historiadora Arlette Farge, Foucault voltou sua atenção para um corpo de documentos bem estudados pelos historiadores, as *lettres de cachet* do Antigo Regime⁴⁶, e impôs seu próprio método ao projeto⁴⁷. Anteriormente entendidas como indicadores do sistema monárquico repressor e injusto, essas ordens sumárias de prisão agora davam

42. Hunt, “French History in the Last Twenty Years”, p. 218.

43. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, p. 48.

44. Charles C. Lemert e Garth Gillan, *Michel Foucault: Social Theory and Transgression* (Nova Iorque, 1982), p. 132.

45. Essas questões são discutidas em *ibid.*, p. 136.

46. Arlette Farge e Michel Foucault (orgs.), *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIII^e siècle* (Paris, 1982).

47. Arlette Farge, “Travailler avec Michel Foucault”, *Le Débat*, n° 41 (1986): 164-67.

acesso não ao mundo do Estado, mas aos mundos privados de pais e filhos, maridos e mulheres. Para Foucault e Farge, o poder de repressão e criação nas relações familiares não teve origem no Estado. Suas novas leituras desses documentos necessariamente transformaram nossa compreensão da “política” da vida familiar às vésperas da Revolução Francesa e da confluência de cultura e política nos textos.

Ao inverter as preocupações dos historiadores com as *lettres de cachet*, Foucault fez com que os contornos periféricos do poder desabassem em direção ao centro, usando documentos de Estado para negar a centralidade do mesmo. Tendo em vista um objetivo semelhante, Foucault “apresentou” as memórias de um parricida, Pierre Rivière, e as de um hermafrodita, Herculine Barbin, como estudos individuais de normalização no século XIX⁴⁸. Os discursos médicos, legais e políticos foram submetidos aos mesmos métodos de inversão e ao mesmo questionamento. Foucault não hesitou em nos fazer acompanhar o dedo perscrutador do examinador médico em sua descrição dos órgãos internos de Barbin. Foucault, porém, é o comentarista ausente do livro, com pouco mais de uma página de texto para introduzir não as memórias de Barbin, mas os relatórios⁴⁹. No caso de Rivière, Foucault manteve a mesma distância: “Só a sua beleza já constitui uma justificativa suficiente para ele hoje”⁵⁰.

Os ensaios interpretativos (mencionados como “Notas”) de Foucault e seus alunos de seminário, presentes no primeiro texto sobre o parricida, foram excluídos do estudo

48. Michel Foucault (org.), *I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother: A Case of Parricide in the Nineteenth Century*, traduzido para o inglês por Frank Jellinek (Nova Iorque, 1975); e *idem* (org.), *Herculine Barbin, dite Alexina B.* (Paris, 1978).

49. Foucault, *Herculine Barbin*, pp. 131-32.

50. Foucault, *Pierre Rivière*, p. 199.

do hermafrodita. Por quê? Poderíamos supor que, ao eximir de análise memórias como as de Rivière e Barbin, Foucault atribuía ao documento uma autenticidade que existia em algum lugar fora da relação de poder⁵¹. Parece tratar-se de uma incoerência metodológica. Como Foucault explicou: “Era muito difícil para nós falar dele sem envolvê-lo num dos discursos. ...Se o tivéssemos feito, deveríamos tê-lo inserido na relação de poder cujo esforço redutivo desejávamos mostrar, e nós mesmos teríamos caído na armadilha armada por ele”⁵². No caso do diário de Herculine Barbin e dos comentários médicos, legais e jornalísticos que envolvem o seu suicídio, Foucault permitiu a inserção de documentos que arcam com todo o peso interpretativo. O comentarista não se interpõe, a não ser como presença organizadora. O relato termina não com a informação do suicídio de Herculine, mas com a certidão de nascimento alterada de Barbin, que mudou de nome e sexo, para que ficasse registrado por escrito, vinte e dois anos depois de seu nascimento.

Como comentarista de uma disciplina diferente voltada para as intenções de Foucault, David Carroll reconhece, nesse *status* especial atribuído às memórias de Barbin e a textos semelhantes, que “serviram de armas contra os postulados de consciência, razão, transcendência, continuidade, totalidade, dialética, subjetividade, autoria etc., testemunhando, por sua mera existência, os efeitos redutivos e coercivos dos sistemas de pensamento organizados segundo esses conceitos”. O que poderia, portanto, ser caracterizado como uma antimetodologia ou uma contradição metodológica, acaba sendo, em si mesmo, fundamental para a crí-

51. O'Brien, "Crime and Punishment", p. 514.

52. Foucault, *Pierre Rivière*, p. xiii.

tica que Foucault faz da história e constitui “estratégias discursivas alternativas”⁵³.

O método de Foucault tentou não tomar nada por garantido. Questionou a periodização tradicional e a necessidade de histórias nacionais. Não obstante, sua própria facilidade como historiador tinha raízes num país, a França, e num período, do século XVII ao XIX. Embora os historiadores sociais tenham censurado Foucault por seu método genealógico, que era muito aleatório e pouco consistente, ele estava sempre pronto a defender um método que perdoava os descuidos. Por exemplo, em resposta a uma acusação de que havia negligenciado uma legislação significativa sobre a pena de morte em 1832, crucial para o entendimento das transformações das práticas penais, Foucault respondeu que o desenvolvimento de práticas de fiscalização nas escolas do século XVIII “parecia mais importante que os efeitos da lei”⁵⁴. Nesse caso, seus críticos não perceberam o ponto fundamental de sua tentativa, que certamente não era situar o nascimento da prisão nos atos legislativos. Seu método inverteu os pressupostos e enredou o discurso na sociedade, nas instituições e na economia, em vez de uni-lo a si mesmo. Contudo, o problema relativo ao que incluir e ao que excluir continuou a atormentar seu trabalho e a perturbar seus críticos.

Seu método de inverter os pressupostos sobressai especialmente em seu último projeto, *The History of Sexuality*. No segundo volume, Foucault admitiu que sua genealogia “iria distanciar-me muito de meu projeto original”⁵⁵. Como disse Allan Megill, “Foucault não tem exatamente uma

53. David Carroll, *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida* (Nova Iorque, 1987), p. 109.

54. Foucault, “La Poussière”, p. 32.

55. Foucault, *The Use of Pleasure*, p. 6.

e 1968 são marcos na cronologia das conturbações) e às contradições disciplinares internas, inclusive os desafios da história interdisciplinar e os efeitos solapadores da história das *mentalités*.

A principal preocupação de Foucault, compartilhada por muitos historiadores sociais do pós-guerra, foi a formação cultural. É aí que se encontra a grande promessa de sua obra — a promessa de integração na história da cultura. O poder/saber é uma faceta do poder/cultura. A fragmentação, segmentação e “capilaridade” da obra dos historiadores culturais pós-marxistas contemporâneos — aqueles que estudam mulheres, pequenas cidades, tribunais, famílias, prisões, adultério, odores, epidemias, o *welfare state* e congêneres — podem acomodar-se no universo de Foucault, no qual as tecnologias de poder estão enraizadas em múltiplas instituições seriais, e no qual os temas, o sexo, os indivíduos, a alma e a própria cultura ocidental são vistos através de rupturas nos discursos.

O estudo da cultura realizado por Foucault é uma história com começos, mas sem causas. Em vez da monocausa, ou causa primeira, Foucault nos deu um jogo sem causas. É um universo de rupturas e pausas, mas, mesmo assim, um universo. Ele não foi nenhum anarquista pós-estruturalista⁶². Seu jogo tem regras e um objeto. Mas será que esse jogo pode ser jogado por mais de uma pessoa? O método de Foucault é imitável? Até o momento, apenas alguns poucos historiadores podem ser considerados — e consideram a si próprios — seguidores da orientação de Foucault⁶³. Uma das contribuições reconhecidas de Fou-

62. Apresentei esse ponto de vista em O'Brien, "Crime and Punishment", p. 514. Megill vê o anarquismo de Foucault como "um anarquismo que não supõe, como o anarquismo clássico, uma ordem subjacente que precisa apenas ser expressa para que predomine a harmonia" (*Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* [Berkeley e Los Angeles, 1985], p. 256).

63. Megill, "Reception of Foucault", pp. 131-32.

cault, adotada por vários dos novos historiadores culturais, encontra-se na importância que ele atribuiu à linguagem/discurso enquanto meio de apreender as transformações. A linguagem/discurso teve o seu maior impacto no estudo das instituições, em especial o asilo e a prisão, mas ainda conserva o potencial para aplicações mais gerais.

Na França formaram-se grupos para refletir sobre questões fortemente influenciadas pela obra de Foucault. Recentemente Michelle Perrot, uma historiadora simpática às tentativas de Foucault (ainda que não uma foucaultiana), presidiu com Robert Badinter, na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, um grande seminário sobre “a prisão na Terceira República”. Foucault foi a presença ausente. Obras recentes sobre temas não-institucionais têm mostrado uma poderosa influência da metodologia de Foucault: *L'Etat providence*, de François Ewald, por exemplo, e *Le Miasme et la jonquille*, de Alain Corbin⁶⁴. São histórias profundamente diferentes quanto à temática, embora ambos os autores estejam preocupados com a análise do discurso (sobre o *welfare state*, o odor) em relação a outros aspectos da vida social — a política, a cultura, a economia e as instituições sociais de longa duração.

Nos Estados Unidos e na Inglaterra, bem como na França, os historiadores têm, igualmente, se defrontado com os desafios epistemológicos de Foucault. David Rothman, Robert Nye e Andrew Scull estudaram um ou outro aspecto da loucura, dos desajustes ou da história institucional. Uma nova geração de historiadores e pós-graduandos, familiarizados com a obra de Foucault e críticos com relação aos paradigmas existentes, estão engajados na criação de um novo

64. François Ewald, *L'Etat providence* (Paris, 1986); e Alain Corbin, *Le Miasme et la jonquille* (Paris, 1982); tradução inglesa *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination* (Cambridge, Mass., 1986).

tipo de história. O futuro da história foucaultiana está sendo decidido em seminários de pós-graduação dos três países. Essas reservas institucionais oferecem um tênue elo de ligação entre as histórias de Foucault e a disciplina histórica. Contudo, ainda não está absolutamente claro quanto a obra de Foucault será importante para forjar uma nova prática histórica.

A influência de Foucault é hoje mais frequentemente identificada com uma série de temas, e não com um método. Sua obra sobre desajustados, leprosos, parricidas, hermafroditas e monstros tem inspirado estudos que alguns críticos consideram relativamente excêntricos e marginais. Escrevendo no *New York Review of Books* em 1981, Ian Hacking identificou “palavras fundamentais na obra de Foucault... Trabalho, Linguagem, Vida, Loucura, Masturbação, Medicina, Militares, Nietzsche, Prisão, Psiquiatria, Quixote, Sade e Sexo. Não nos deixemos nem atrair, nem repelir por essa relação adolescente de temas”⁶⁵. Mas não havia nada de adolescente nas intenções de Foucault. Ele procurou minar os pressupostos de uma disciplina que ainda circunscreve em guetos as histórias de mulheres, homossexuais e minorias, uma disciplina que, na maioria dos casos, ainda entende o poder como atributo de uma nação ou classe. Embora Foucault fosse cego ao gênero enquanto categoria analítica, seu método de estudar o poder através do discurso constitui uma grande promessa para a atuação nessa área.

No sentido restrito dos adeptos atuais, e no sentido mais amplo do impacto sobre os pressupostos, a história foucaultiana parece uma prática isolada. Muito se tem escrito sobre Foucault, sobre sua incoerência e falta de teoria. Alguns

65. Ian Hacking, “The Archaeology of Foucault”, em *Foucault: A Critical Reader*, org. Hoy, p. 27.

de nós criticaram Foucault por ter deixado os atores humanos fora de sua história do poder⁶⁶. Certamente seria verdadeiro afirmar que os biogeneticistas que descobriram e exploraram o DNA não estavam preocupados, em seu trabalho, com a atuação humana e com as ações humanas individuais. Tal acusação, porém, seria de uma óbvia irrelevância. E, de fato, em outro sentido seria falsa. O estudo do código genético dos seres humanos certamente pode não ser incompatível com o estudo da individualidade, embora tal estudo possa, com o passar do tempo, transformar ou destruir o que anteriormente se entendia por individualidade. Da mesma forma, pode-se observar que, com sua “microfísica do poder”, Foucault estava construindo uma história da cultura que explicava como se constituíam os sujeitos, ainda que ele não estivesse absolutamente preocupado com a atuação humana — para ele, tratava-se de uma questão irrelevante.

Foucault via a si próprio como um “mercador de instrumentos, um inventor de receitas, um cartógrafo”⁶⁷. Nunca afirmou ser um teórico ou um criador de sistemas. A única maneira de testar a utilidade de um método é tentar usá-lo. Para estudar as histórias do poder, Foucault moldou Nietzsche segundo as suas necessidades. Para a escrita da história, talvez a melhor utilização da obra de Foucault esteja não em tentar encontrar uma teoria onde não existe nenhuma, ou impor rígidos limites onde existe plasticidade, mas, antes, em deformar sua obra, fazê-la gemer e protestar.

Alan Sheridan afirma, categoricamente, que “não se pode ser ‘foucaultiano’ do mesmo modo que se pode ser mar-

66. O'Brien, “Crime and Punishment”, pp. 514-15.

67. Sheridan, *Michel Foucault*, p. 224.

xista ou freudiano”, o que, sem dúvida nenhuma, é verdadeiro⁶⁸. Contudo, Foucault deixou um importante legado para a reavaliação da história. Não como um saqueador bárbaro ou transgressor de sistemas, mas mais como Gregor Mendel, que concebeu leis de hereditariedade através de seu trabalho com ervilhas e experimentos com híbridos, Foucault reformulou a compreensão histórica muito mais através da prática que da teoria. Em sua tentativa de reescrever a história da civilização ocidental, Michel Foucault desafiou-nos a questionar nossos pressupostos e legou-nos o método e os instrumentos de análise para a escrita de uma história da cultura nova e política.

68. *Ibid.*, pp. 224-25.

II

MASSAS, COMUNIDADE E RITUAL NA OBRA DE E. P. THOMPSON E NATALIE DAVIS

SUZANNE DESAN

No início da década de 1970 os historiadores sociais empenharam-se em ampliar suas pesquisas para além da análise demográfica e sócio-econômica da vida da classe baixa, passando também a explorar as percepções culturais populares. Buscando conferir voz e vida aos camponeses, trabalhadores e artesãos que estudavam, os historiadores enriqueceram seu retrato quantitativo pelo estudo das *mentalités*. Dois historiadores, E. P. Thompson e Natalie Davis, alcançaram muito prestígio com sua análise cultural do comportamento e das atitudes populares, uma análise dotada de direção, validade e método. Seu trabalho sobre a violência da massa, particularmente, tornou-se essencial para a definição e a formação de uma nova abordagem cultural da história social.

Thompson e Davis partiram da obra realizada nos finais da década de 1950 e na década de 60 por George Rudé e Charles Tilly, entre outros, que analisaram a composição social das

Foram muito proveitosas para mim as sugestões de Tom Broman, Dena Goodman, Lynn Hunt, Julie Liss, Lynn Nyhart e dos participantes da Charter Conference realizada em Berkeley em abril de 1987. Gostaria de agradecer especialmente à Natalie Davis pelos seus proveitosos comentários.

massas com o objetivo de corrigir a concepção incorreta de que os desordeiros eram hordas ingovernáveis que praticavam uma violência gratuita, sem finalidades e motivações racionais¹. De acordo com sua ênfase sobre o poder da cultura, Thompson e Davis deram mais atenção aos aspectos ritualizados e teatrais da ação das massas enquanto expressão cultural e comunitária: focalizaram basicamente o significado, as motivações e os meios de legitimar a ação coletiva violenta. Mais especificamente, argumentavam não só que os desordeiros agiam com base em alguma certeza moral e algum senso de legitimidade comunitária, mas, também, que certos padrões rituais na verdade ajustavam a violência deles dentro de um contexto simbólico coerente, dotando suas ações de legitimidade e significado². A obra de Thompson e Davis sobre os tumultos tornou-se tão influente que os autores redefiniram as questões levantadas pela maioria dos historiadores sobre as massas. A maior parte das pessoas que nos últimos anos desenvolveram um trabalho sobre as ações coletivas procuraram não apenas investigar os antecedentes sócio-econômicos da massa, quando possível, mas também decodificar os padrões ou rituais do próprio tumulto, com a finalidade de descobrir a percepção que seus participantes têm de seu significado e de sua validade. A obra

¹Entre o grande número de publicações de Rudé e Tilly sobre a massa, as obras fundamentais incluem, de Rudé, *The Crowd in History, 1730-1848* (Nova Iorque, 1964) e, de Charles Tilly, *The Vendée* (Cambridge, Mass., 1964); *idem*, *From Mobilization to Revolution* (Reading, Mass., 1978) e, *idem*, *The Contentious French* (Cambridge, Mass., 1968). Ver também Robert Holton, "The Crowd in History: Some Problems of Theory and Method", *Social History* 3 (1978): 219-33, e Lynn Hunt, "Charles Tilly's Collective Action", em *Vision and Method in Historical Sociology*, org. Theda Skocpol (Cambridge, 1984), pp. 244-75.

2. Natalie Zemon Davis, "The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France", *Past and Present* 59 (1973): 51-91; reimpresso em Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford, Calif., 1975), pp. 152-87. (Minhas citações são extraídas do livro.) E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present* 50 (1971): 76-136.

de Thompson e Davis sobre a violência da massa também estimulou os estudiosos da cultura popular e da história da comunidade em geral a examinar os valores e os rituais comunitários dentro do comportamento popular amplamente definido.

Neste ensaio, discutirei primeiro as concepções e os programas históricos subjacentes seguidos pelos dois autores enquanto figuras originais do desenvolvimento da abordagem cultural. Depois, examinarei os aspectos mais fundamentais de sua obra sobre o ativismo popular, concentrando-me no artigo de Davis, "The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France", e no de Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth-Century". Avaliarei a influência de ambos sobre as recentes teorias da massa e sobre as definições de cultura e comunidade. Finalmente, explorarei de que modo podemos complementar sua obra através de uma ampliação da abordagem cultural da história.

Ao delimitarem as novas questões e métodos de pesquisa, E. P. Thompson e Natalie Davis produziram um enorme impacto sobre a história européia, e ambos são merecedores da grande reputação de que desfrutam. Hoje é impossível desenvolver um trabalho sobre a Reforma sem ter lido Davis, ou estudar a Revolução Industrial sem uma leitura atenta de Thompson. A obra de Davis ampliou o enfoque dos estudos sobre a Reforma para além das questões teológicas, voltando-se para a história social da Reforma e para o exame da religião popular. Embora os escritos de Davis se ajustem ao contexto da escola dos Annales, com sua propensão para a história do povo e para a *histoire des mentalités*, seu trabalho também complementa a abordagem francesa por utilizar, maciçamente, a antropologia simbólica e ênfatizar o papel determinante e fundamental dos fatores culturais, em detrimento dos fatores climáticos, geográficos

ou sócio-econômicos³. Do mesmo modo, assim como Natalie Davis deixou uma marca radical no estudo da Reforma e da cultura popular em geral, E. P. Thompson transformou o estudo da Revolução Industrial e reformulou criticamente os debates sobre a metodologia marxista. Em sua obra fundamental, *The Making of the English Working Class*, Thompson contestou a importância dos tradicionais debates quantitativos sobre os salários reais e o padrão de vida mensurável da classe trabalhadora na Inglaterra do século XIX e, em seu lugar, deu início a uma vasta exploração da formação cultural das atitudes e da consciência da classe trabalhadora. Seu estudo da identidade da classe trabalhadora atraiu muitos seguidores, discípulos e imitadores, bem como críticos⁴.

Ao revelarem novos temas e métodos de análise, Davis e Thompson deram ênfase a uma mesma idéia central — o papel decisivo da cultura como força motivadora da transformação histórica. Também tinham em comum um mesmo ponto de partida: ambos iniciaram suas carreiras de historiadores trabalhando dentro da tradição marxista e ambos reagiram contra as “tradicionais” interpretações marxistas que enfatizavam as forças sócio-econômicas como as

3. Nos últimos anos, inúmeros seguidores da escola dos Annales abandonaram sua ênfase e análise sobre os fatores sócio-econômicos de longa duração e voltaram-se para os elementos culturais. Sob certo aspecto, a guinada para as *mentalités* chegou mesmo a minar a posição original da escola dos Annales, segundo a qual os fatores críticos eram de ordem social e econômica, não cultural. Ver Lynn Hunt, “French History in the Last Twenty Years: The Rise and Fall of the Annales Paradigm”, *Journal of Contemporary History* 21 (1986): 209-24, esp. p. 217. Sobre a história da escola dos Annales, ver Traian Stoianovich, *French Historical Method: The Annales Paradigm* (Ithaca, N.I., 1976).

4. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Nova Iorque, 1963). Sobre a influência de Thompson, ver, por exemplo, Alan Dawley, “E. P. Thompson and the Peculiarities of the Americans”, *Radical History Review* 19 (1978-79): 33-59; Craig Calhoun, *The Question of Class Struggle* (Chicago, 1982), e Paul Slack (org.), *Rebellion, Popular Protest, and the Social Order in Early Modern England* (Cambridge, 1984).

principais determinantes da história. Ambos repudiaram uma explicação simples de base/superestrutura para a formação das percepções culturais. Durante sua pesquisa de doutoramento sobre os impressores e protestantes da Lyon do século XVI, Davis começou a questionar a validade do modelo de classe marxista como elemento mais significativo para a determinação do comportamento e da atitude. “As descobertas da própria tese levaram-me a repensar a importância da classe social e do conflito de classe nas transformações religiosas”, comentou ela numa entrevista. “A Reforma, em suas décadas de formação em Lyon, ultrapassou, mais do que refletiu, os limites de classes, mas as razões disso podem ser totalmente compreendidas em termos sócio-econômicos”⁵. As últimas obras de Davis ilustram uma sensibilidade a vários agrupamentos dentro da sociedade; esses grupos podem incidir em categorias sócio-econômicas ou podem compartilhar vínculos diferentes, tais como ocupação, idade, sexo, confraria ou lealdade à comunidade de um povoado. Com eloquência, e de modo consistente, ela argumenta em favor de uma análise mais sutil da dinâmica desses grupos e do impacto das forças econômicas sobre a cultura. Em sua análise dos mosteiros para jovens e dos charivaris, por exemplo, Davis contrasta a estrutura da comunidade rural do vilarejo com o universo urbano e mais complexo dos ofícios, vizinhanças e profissões, mostrando de que modo esses contextos influenciaram a organização, a composição, o papel e a função de grupos de jovens em diferentes ambientes⁶.

Como Natalie Davis, E. P. Thompson nega qualquer simples correlação entre forças econômicas e construtos cul-

5. Rob Harding e Judy Coffin, “Interview with Natalie Davis”, em *Visions of History*, org. Henry Abelove et al. (Nova Iorque, 1983), p. 109.

6. Natalie Zemon Davis, “The Reasons of Misrule”, em *Society and Culture*, pp. 97-123.

turais. A relação de Thompson com o marxismo é mais complexa e mais direta do que a de Davis. Ele foi membro atuante do Partido Comunista inglês até 1956, e um dos principais editores da *New Left Review*. Engajou-se diversas vezes em debates com outras importantes personalidades marxistas, entre as quais Perry Anderson, John Foster e, mais recentemente, Louis Althusser⁷. Thompson continua sendo fortemente influenciado pelo marxismo e vê seu próprio projeto como uma espécie de reabilitação de Marx, como um preenchimento de alguns dos “silêncios” de Marx. Thompson considera Marx silencioso particularmente “no que diz respeito às mediações morais e culturais”. Se, por um lado, não nega a importância dos fatores materiais, por outro Thompson rejeita explicitamente a metáfora de “base/superestrutura” e procura examinar “o modo como essas experiências materiais são abordadas culturalmente”⁸.

Em sua utilização da palavra *classe*, por exemplo, Thompson refuta diversas concepções marxistas “clássicas” que definem classe segundo a posição dentro da estrutura econômica ou da relação com os meios de produção. Em vez disso, Thompson vê a classe como “uma categoria histórica que descreve as pessoas em termos de seu relacionamento ao longo do tempo”, num ativo processo de “criação”. “Não poderemos entender o que é classe a menos que a vejamos como uma formação social e cultural”, escreve

7. Sobre o relacionamento de Thompson com outros marxistas e com o partido comunista, ver Bryan D. Palmer, *The Making of E. P. Thompson: Marxism, Humanism, and History* (Toronto, 1981), e Ellen Kay Trimberger, “E. P. Thompson: Understanding the Process of History”, em *Vision and Method*, org. Skocpol, pp. 211-43. Ver também E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays* (Nova Iorque, 1978), e Perry Anderson, *Arguments Within English Marxism* (Londres, 1980).

8. Michael Merrill, “Interview with E. P. Thompson”, *Radical History Review* 3 (1976): 4-25; reimpresso em *Visions of History*, org. Abelove et al., pp. 3-26; citação, pp. 20-21 (minhas citações são extraídas do livro).

Thompson na introdução a *The Making of the English Working Class*⁹. Thompson também enfatiza que se “classe” for usada como um categoria heurística, “será inseparável da noção de luta de classes”¹⁰. A classe só adquire existência ao longo do processo de luta, que leva à gradual aquisição de identidade cultural e política. Não existe *de facto* simplesmente por causa de sua posição dentro dos meios de produção ou, em termos mais gerais, das estruturas econômicas. Em termos ideais, o conceito de E. P. Thompson da formação cultural da identidade de classe pretende promover uma análise sutil da interação dialética entre economia e valores, entre estrutura e operação, entre os elementos materiais e culturais da existência. À medida que busca essa análise dialética, contudo, Thompson atribui tanta primazia aos fatores culturais na formação de classe, que tem sido insistentemente criticado pela falta de uma atenção adequada à estrutura, sobretudo em *The Making of the English Working Class*¹¹.

Em síntese, ao reagirem contra uma abordagem estruturalista francamente reducionista, tanto Davis quanto Thompson caminharam para um método que enfatiza os elementos culturais sobre os de natureza sócio-econômica. Sob esse aspecto, suas fontes de inspiração divergem um pouco, embora os produtos finais compartilhem certas semelhanças evidentes. Natalie Davis voltou-se desde cedo para

9. Thompson, *Making of the English Working Class*, p. 11. Ver também *idem*, “Folklore, Anthropology, and Social History”, *Indian Historical Review* 3 (1977): 247-66, esp. p. 264.

10. E. P. Thompson, “Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without Class?”, *Social History* 3 (1978): 133-65; citação, p. 149.

11. R. Currie e R. M. Hartwell, “The Making of the English Working Class?”, *Economic History Review*, 2ª série, 18 (1965): 633-43; John Foster, *Class Struggle and the Industrial Revolution* (Londres, 1974); Richard Johnson, “Edward Thompson, Eugene Genovese, and Socialist Humanist History”, *History Workshop* 6 (1978): 79-100, e Trimberger, “E. P. Thompson”, pp. 224-25, 236.

a antropologia, primeiro como uma forma de refletir sobre os rituais secretos dos sindicatos primitivos e, mais tarde, como um meio de compreender os elementos simbólicos e dramáticos da prática religiosa¹². Sua obra revela a influência de uma ampla gama de antropólogos simbólicos, entre os quais Clifford Geertz, Mary Douglas, Arnold Van Gennep, Max Gluckman, E. Evans-Pritchard e Victor Turner. Davis demonstra certas reservas quanto às deficiências da antropologia, criticando, em particular, a tendência desta em ignorar a transformação. Em sua própria obra, busca consistentemente combinar *insights* antropológicos com uma sensibilidade maior à dinâmica histórica. Contudo, Davis reconhece que a disciplina é útil para ajudar o historiador a desenvolver uma percepção da rica variedade da experiência humana. A antropologia também oferece métodos para o exame das “interações informais”, ou em escala reduzida, que podem expressar importantes conexões e conflitos” dentro da estrutura social¹³. Ainda que Davis não seja, absolutamente, uma funcionalista estrita em sua abordagem antropológica, admite que diversos eventos ou costumes culturais (como tumultos, festivais ou charivaris) têm uma função e um significado específicos para os participantes e a comunidade. Ao interpretar os padrões e o significado simbólicos desses fenômenos culturais, o historiador pode

12. Harding e Coffin, “Interview with Davis”, pp. 110-11.

13. Natalie Zemon Davis, “Anthropology and History in the 1980s: The Possibilities of the Past”, *Journal of Interdisciplinary History* 11 (1981): 267-75, esp. pp. 269, 274-75, e *idem*, “Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion”, em *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, org. Charles Trinkhaus e Heiko Oberman (Leiden, 1974), pp. 307-36. Para uma abordagem diacrônica e antropológica, ver, de Davis, “Ghosts, Kin, and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern France”, *Daedalus* 106 (1977): 87-114. Davis também está reavaliando o método antropológico em seus projetos atuais sobre graças concedidas e pedidos de perdão; ver, de sua autoria, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France* (Stanford, Calif., 1987).

revelar de que modo o sistema social se ajusta e como os seus participantes percebem a si próprios e ao mundo exterior.

E. P. Thompson, ao contrário, tem uma atitude mais ambivalente diante da antropologia. Suas primeiras obras não foram diretamente influenciadas pela antropologia. Com a típica desconfiança de um empirista inglês acerca da história “obscura”, Thompson parece ter inicialmente relutado em apoiar ou confiar na antropologia simbólica como instrumento de análise. Desconfiado das comparações interculturais ou das amplas generalizações relativas a sistemas de símbolos, criticou, por exemplo, as abordagens antropológicas de Alan MacFarlane e Gareth Stedman Jones por sua falta de especificidade histórica e pelo uso de “tipologias” abstratas e não-históricas que carecem de rigor empírico. Ao mesmo tempo, porém, Thompson reconheceu as possibilidades de uma utilização eclética e contextualizada da inspiração antropológica: elogiou a influência da mesma em *Religion and the Decline of Magic*, de Keith Thomas¹⁴.

Ao voltar sua atenção para a sociedade cheia de costumes do século XVIII, Thompson viu ali um potencial maior para a antropologia. Aliando-se a Keith Thomas e Natalie Davis, declarou, em 1977: “Para nós, o impulso antropológico é percebido, sobretudo, não na criação de modelos, mas na demarcação de novos problemas, no modo de ver, com novos olhos, os velhos problemas, numa ênfase em normas ou sistemas de valor e rituais, na atenção às funções expressivas das formas de tumultos e distúrbios e nas expressões simbólicas de autoridade, controle e hegemonia”¹⁵. Em sua

14. E. P. Thompson, “Anthropology and the Discipline of Historical Context”, *Midland History* 1 (1972): 40-45, 49-53, e *idem*, “Folklore, Anthropology, and Social History”, pp. 256-60.

15. Thompson, “Folklore, Anthropology, and Social History”, p. 248.

obra sobre o charivari por exemplo, Thompson utiliza amplamente as comparações interculturais e dirige-se diretamente à questão antropológica da função dos charivaris em diferentes sociedades, do modo como é colocada por Van Gennep, Lévi-Strauss e Davis¹⁶. Thompson, porém, insiste em que a metodologia da antropologia simbólica deve ser reformulada para levar em conta a transformação histórica, a particularidade contextual e o cuidado empírico. Acima de tudo, deve incorporar também uma consciência marxista dos conflitos de classe. Conseqüentemente, num artigo sobre a formação de classes no século XVIII, Thompson observa a importância de se “decodificar o comportamento” e de se “desvendar normas invisíveis de ação”, como o faria um antropólogo, mas sem abrir mão da estrutura marxista da luta de classes. A coerência de um universo mental se origina, segundo Thompson, “a partir de um campo de força específico e de oposições sociológicas peculiares à sociedade do século XVIII: falando objetivamente, os elementos descontínuos e fragmentados dos velhos padrões de pensamento tornam-se integrados pela classe”¹⁷.

Assim, Thompson é um pouco mais cauteloso do que Davis ao adotar os métodos antropológicos porque deseja focalizar o conflito de classes, embora de fato levante muitas das mesmas questões que os antropólogos e compartilhe alguns de seus objetivos e pressupostos. Como mostrou Ellen Kay Trimberger, em termos de técnica e conteúdo sua

16. E. P. Thompson, “‘Rough Music’: le charivari anglais”, *Annales, E. S. C.* 27 (1972): 285-312. Ver também, de Thompson, “Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism”, *Past and Present* 38 (1967): 56-97, que, de forma menos direta, revela alguma reflexão antropológica sobre as percepções variáveis do tempo. Thompson também manifestou um crescente interesse pelas possibilidades da antropologia numa entrevista recente; ver Merrill, “Interview with Thompson”, p. 21.

17. Thompson, “Eighteenth-Century Society”, pp. 155-56.

obra apresenta alguma semelhança com a “densa descrição” geertziana¹⁸. Thompson nega repetidamente a possibilidade de subordinar o comportamento histórico a um conjunto de leis universais ou de teorias que tudo abrangem¹⁹. Ele não enfatiza as explicações causais diretas; em vez disso, procura criar uma espécie de textura de padrões culturais de significado e percepção. Thompson escreveu que, no estudo da sociedade consuetudinária da Inglaterra do século XVIII, as questões fundamentais “podem muitas vezes referir-se menos ao processo e à lógica da transformação do que à recuperação de estados passados de consciência e à criação de um tecido de relações sociais e domésticas. Elas dizem menos respeito ao tornar-se do que ao ser”²⁰. Em resumo, o interesse de Thompson é pela existência e atitude, não pela transformação e causalidade. Ao delinear a formação dos valores e concepções culturais, Thompson postula uma interação dialética entre “experiência” e “consciência social”. Tanto nos seus escritos teóricos quanto nos históricos, ele não define claramente seu conceito de “experiência”, mas parece pressupor que a experiência é determinada pelo “ser social”, isto é, pelo lugar que se ocupa dentro da estrutura das relações humanas no mundo material. “O ‘ser social’ determina a ‘consciência social’”, escreve Thompson, “à medida que a experiência se impõe e se imprime no pensamento”²¹.

Basicamente, através de seu exame do ativismo, da consciência e da vida cotidiana na França do período da Refor-

18. Trimberger, “E. P. Thompson”, pp. 226-27.

19. Thompson, *Poverty of Theory*, pp. 22-25. Embora Thompson critique especificamente as teorias de Althusser, tanto sua crítica quanto sua obra revelam sua desconfiança geral da teoria; ver Johnson, “Thompson, Genovese, and Socialist Humanist History”, pp. 82-85.

20. Thompson, “Folklore, Anthropology, and Social History”, p. 251.

21. Thompson, *Poverty of Theory*, p. 25.

ma e na Inglaterra em processo de industrialização, tanto Davis quanto Thompson buscam, sobretudo, dar voz às grandes massas de pessoas que deixaram poucos registros escritos e cuja história ficou por escrever durante várias gerações. Em sua ênfase sobre o papel da cultura como mediadora das relações e estruturas sociais, Davis e Thompson expressam sua convicção de que as classes inferiores não eram simples presas de forças históricas externas e determinantes, tendo desempenhado um papel ativo e essencial na criação de sua própria história e na definição de sua própria identidade cultural. Davis e Thompson voltam-se para a análise dos tumultos como um campo ideal para o esclarecimento e a exploração dessas convicções históricas. Demonstrar a motivação racional, autônoma e coerente dos ativistas populares equivale a mostrar, em outra esfera crucial, que as pessoas dos escalões mais baixos representaram um importante papel na configuração de sua própria história. Além do mais, a análise de um período de conflitos lança luz sobre a textura dos valores e das relações comunitárias em períodos mais pacíficos. Finalmente, tanto Thompson quanto Davis admitem que a análise do despertar político de grupos do passado pode conter as chaves de nosso próprio entendimento das situações e comportamentos políticos atuais.

Ao reagirem contra as interpretações que enfatizam as forças econômicas ou psicológicas, Davis e Thompson se concentram em duas questões principais. Em primeiro lugar, por que a massa vê seu ativismo ilegal e violento como significativo e *legítimo*? Segundo, de que modo a *comunidade* desempenha um papel crucial na definição das motivações, dos objetivos e das ações do tumulto? No âmago dessas perguntas encontram-se dois conceitos interligados: “comunidade” e “legitimidade”. Para os dois estudiosos, esses conceitos juntos tornam-se críticos para a demonstra-

ção da natureza racional e inata do ativismo das massas. O senso de identidade e autonomia da comunidade, bem como seu senso compartilhado de finalidade e significado, atua como um poderoso elemento de validação e motivação do comportamento das massas. Além disso, Thompson e Davis compartilham o pressuposto metodológico de que uma análise dos *padrões* do ativismo da massa revelará seu *significado* e oferecerá indícios sobre as estruturas da comunidade. Examinarei aqui “Moral Economy of the English Crowd”, de Thompson, e “Rites of Violence”, de Davis, com o objetivo de mostrar de que modo seu enfoque veio revigorar a produção recente sobre o ativismo coletivo, mas também como esse enfoque resultou em alguns pressupostos e métodos limitativos.

De acordo com Thompson, em épocas de escassez e preços altos na Inglaterra do século XVIII, os que se rebelavam pela falta de alimentos acreditavam que sua ação coletiva e violenta se justificava pelo fato de a comunidade inteira sentir que sua concepção comum de práticas de mercado justas, ou de “economia moral”, tinha sido violada. As pessoas que se levantavam em protesto viam a “legitimação” de seu ativismo no fato de serem “inspiradas pela crença de que estavam defendendo direitos ou costumes tradicionais; e, em termos gerais, de que eram apoiadas pelo mais amplo *consenso da comunidade*” (o grifo é meu)²². Com um consenso suficientemente forte para ignorar o medo ou a deferência, a comunidade como um todo lutava para defender o tradicional “modelo paternalista” como o método ideal de distribuição de grãos. De acordo com o modelo tradicional, a produção, a colheita e, especialmente, a comercialização dos grãos e do pão deviam

22. Thompson, “Moral Economy”, p. 78.

ser controlados para que assim fossem protegidos os interesses da comunidade de consumidores. Compartilhando dessa “economia moral” ou “modelo paternalista”, esses rebeldes condenavam uma economia de mercado livre baseada no lucro, o que, em teoria, acabaria resultando num fluxo de grãos para as regiões onde a demanda era maior. Em momentos de escassez, os aldeões atribuíam a falta de grãos e os altos preços à queda do modelo paternalista. De modo disciplinado e ordeiro, assumiam o papel de funcionários do governo e impunham a coleta e a venda de grãos de acordo com a tradicional economia moral, vendendo o grão a preços “justos”. Se, a curto prazo, essa prática ilegal da população revoltosa não trazia, necessariamente, um sucesso imediato, a longo prazo a consciência da pequena nobreza acerca da ameaça do ativismo coletivo incitava-a a precaver-se contra a violência através do controle dos preços e da manutenção de alguns aspectos do modelo paternalista.

Thompson foi certamente brilhante ao argumentar que uma concepção comunitária compartilhada da economia moral, ou do preço justo, induzia à ação e influenciava as formas existentes de comportamento das massas. O que há de mais surpreendente em seu *insight* das motivações dos ativistas é o fato de oferecer um modelo poderosamente convincente para uma grande variedade de formas de ação coletiva. Seguindo os passos de Thompson, inúmeros analistas de sublevações observaram o poder de provocação das concepções comunitárias de justiça e seu impacto diretivo sobre as ações padronizadas da massa revoltosa. Os historiadores aplicaram o conceito de “economia moral” não apenas a outros tumultos por falta de alimentos — como na França, por exemplo — mas também a outros tipos de ativismo coletivo. Os operários têxteis dos primórdios do século XIX, os camponeses rebeldes do sudeste asiático, no

século XX, e os criadores de tumultos religiosos analisados por Davis conservam, todos, alguns princípios comunitariamente compartilhados que legitimam suas ações violentas ou ilegais²³.

O conceito de consenso comunitário de Thompson, porém, pode às vezes sugerir uma comunidade mais coesa e unida do que de fato existia. Ele certamente não postula a existência de uma ação uniforme por parte da comunidade inteira, mas postula uma conceituação unânime. Seu modelo não consegue explicar por que certos grupos dentro da comunidade apresentavam uma probabilidade maior que outros de engajar-se em tumultos. Por que algumas pessoas participavam, enquanto outras condenavam ou só ofereciam uma aprovação tácita e inativa? Não há dúvida de que pode ser extremamente difícil remontar aos antecedentes sociais dos participantes individuais de uma insurreição, embora o próprio Thompson tenha realizado esse trabalho com bastante sucesso²⁴. Mesmo quando se podem obter informações sobre as ocupações, o sexo e a renda dos insurgentes, ainda assim fica difícil explorar as motivações desses diferentes grupos dentro da sociedade. Não obstante, a pergunta deve ser feita: como divergiam as atitudes entre os grupos da comunidade, de tal forma que alguns membros optavam pelo tumulto e outros não?

Thompson diz, por exemplo, que em geral eram as mulheres que lideravam a fixação dos preços, mas oferece muito pouco em termos de uma verdadeira exploração dessa observação importante²⁵. A exemplo de muitos historiadores,

23. Louise Tilly, "The Food Riot as a Form of Political Conflict in France", *Journal of Interdisciplinary History* 2 (1971): 23-58, esp. pp. 45-47; James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (New Haven, Conn., 1976), e Davis, "Rites of Violence", pp. 154, 161.

24. Thompson, "Moral Economy", pp. 115-19.

25. *Ibid.*, pp. 115-16.

entre os quais Davis, ele observa que, perante a lei, as mulheres eram menos responsabilizadas por ações criminosas, por serem consideradas, por natureza, mais histéricas e incontroláveis; assim, elas tinham mais liberdade para praticar ações ilegais. Thompson observa também que as mulheres talvez tivessem mais consciência dos abusos do modelo paternalista pelo fato de que, em geral, seu envolvimento com o mercado era muito mais direto que o de seus maridos — mas, em seguida, abandona a questão da liderança feminina sem ao menos sugerir que a mesma precisa de um exame mais aprofundado. O que ele não sugere é que o papel das mulheres nos tumultos por falta de grãos pode ter-lhes conferido uma certa base de poder ou uma identidade com o papel dentro da comunidade²⁶. Por estar interessado na luta pelo poder entre a pequena nobreza rural e a massa, tomando cada um dos grupos como representativo de uma classe emergente, Thompson não questiona adequadamente as tensões relativas à autoridade, aos papéis ou à função nos escalões mais baixos da sociedade. Contudo, a análise dos tumultos por falta de grãos poderia oferecer as chaves das bases estruturais do poder informal das mulheres dentro da comunidade aldeã. Em resumo, os tumultos podiam ter um impacto transformador nas funções sociais e políticas em nível local.

Além disso, Thompson não parece reconhecer que a "economia moral" pudesse ter diferentes significados ou níveis de significação para os diversos membros da comuni-

26. Sobre a crescente literatura a respeito do papel das mulheres nas sublevações, ver Olwen Hufton, "Women in Revolution, 1789-1796", *Past and Present* 53 (1971): 91-108; Temma Kaplan, "Female Consciousness and Collective Action: The Case of Barcelona, 1910-1918", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7 (1982): 545-66, e Susan Carol Rogers, "Female Forms of Power and Myths of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society", *American Ethnologist* 2 (1975): 727-56.

dade²⁷. Ele afirma, por exemplo, que os trabalhadores diaristas pareciam muito menos inclinados a engajarem-se nos tumultos por fixação dos preços do que os artesãos, mas não procede a nenhum exame da relação entre os diaristas e a comunidade enquanto corpo social. Também não indaga se, talvez, tivessem investido menos no modelo paternalista do que os pequenos fazendeiros ou empregados domésticos. Thompson também observa que, em alguns casos, um grupo central de líderes, tais como mineiros de carvão ou trabalhadores das represas, incitava os outros a agir²⁸. Ficamos a nos perguntar sobre a dinâmica e os meios através dos quais os companheiros de um mesmo vilarejo eram instigados a agir. Certamente alguns dos habitantes tinham sentimentos ambivalentes ou negativos sobre até que ponto a violência seria válida e eficiente enquanto meio de proteger os interesses da comunidade. O próprio Thompson observa que o castigo e a repressão que se seguiam a uma sublevação podiam incidir com muita dureza sobre a comunidade local. Prevendo esse rigor, alguns membros da comunidade devem ter relutado em participar dos tumultos.

Ademais, moleiros e fazendeiros abastados do vilarejo podem muito bem ter preferido o novo sistema de *laissez-faire*, uma vez que poderiam beneficiar-se de uma situação de mercado mais fluida. Além disso, algumas vítimas da violência das massas eram da própria comunidade aldeã; esses fazendeiros “açambarcadores” ou os moleiros “capitalistas astutos” muito dificilmente seriam favoráveis a um “consenso comunitário” que legitimasse a imposição popular da

27. Calhoun, *The Question of Class Struggle*, pp. 42-43. Com relação ao exagero da unidade das massas, ver William Beik, “Searching for Popular Culture in Early Modern France”, *Journal of Modern History* 49 (1977): 266-81, esp. pp. 275-77, e Robert Woods, “Individuals in the Rioting Crowd: A New Approach”, *Journal of Interdisciplinary History* 14 (1983): 1-24, esp. pp. 1-2.

28. Thompson, “Moral Economy”, p. 119.

economia moral. Thompson fundamenta sua discussão num modelo polar antagônico, que enfatiza o confronto entre a comunidade e a pequena nobreza rural. Embora tenha uma aguda consciência do papel dos intermediários tanto como exploradores quanto como vítimas, sua ênfase dualista dificulta muito a integração da análise desse grupo²⁹. Serão eles membros destrutivos da comunidade? Serão agentes alheios à comunidade? Ou será que neles se encontram as origens de um grupo, de difícil classificação, situado a meio caminho entre a massa e a pequena nobreza rural?

Em resumo, Thompson nunca faz uma pergunta crucial: qual é a dinâmica de poder que atua *dentro* da comunidade aldeã quando certos membros se decidem a empreender uma ação violenta e ilegal? Tampouco indaga de que modo a violência pode alterar essa dinâmica e até mesmo transformar os papéis e as funções dos membros da comunidade. Os membros da comunidade podiam, consciente ou inconscientemente, manipular a violência contra os forasteiros, autoridades ou habitantes do mesmo vilarejo, com o objetivo de redefinir seus próprios papéis ou adquirir um novo *status* e poder em nível local. Nesse aspecto, o importante papel de uma economia moral compartilhada torna-se estreitamente associado a questões de poder, identidade e conexões no âmbito da estrutura social do vilarejo.

E. P. Thompson não é indiferente às questões relativas ao poder. Basicamente, porém, ele procura avaliar de que modo o poder de natureza hegemônica operava entre a “pequena nobreza rural” e a “massa”. Ao interpretar a relação entre patrícios e plebeus enquanto classes emergentes nos primórdios da Inglaterra moderna, Thompson reformula sutilmente o modelo gramsciano. Segundo ele, Gramsci

29. Dale Edward Williams, “Morals, Markets, and the English Crowd in 1766”, *Past and Present* 104 (1984): 56-73, esp. pp. 71-72.

superestimava a capacidade das elites de impor uma “hegemonia cultural” às massas e subestimava a capacidade elástica das classes inferiores de limitar e reformular essas imposições culturais. Especificamente, Thompson afirma que patrícios e plebeus mantinham um relacionamento recíproco no século XVIII. A pequena nobreza rural usava um vasto repertório de meios teatrais e simbólicos para afirmar seu controle paternalista e exigir deferência e obediência da massa, mas os plebeus aferraram-se a sua cultura popular tradicional e autônoma, o que lhes permitiu redefinir e limitar a hegemonia da pequena nobreza rural, bem como resistir a ela. Se esse comportamento nem sempre era declaradamente político, também não era simplesmente “apolítico”, pois a comunidade agia com autonomia em defesa de “idéias claras e ardorosamente mantidas sobre o bem-estar comunitário”³⁰.

Acima de tudo, na ausência de um aparato coercivo de repressão do Estado, a massa podia usar o tumulto como forma de restringir o domínio da pequena nobreza rural. Por exemplo, ainda que os revoltosos por falta de grãos estudados por Thompson possam não ter tido um sucesso imediato no atendimento de suas exigências, a longo prazo a ameaça de violência popular realmente influenciou as autoridades, levando-as a manter os preços baixos pelo temor do confronto³¹. Em seu livro *Whigs and Hunters*, Thompson utiliza um argumento semelhante sobre as limitações do uso hegemônico da lei por parte das elites³². Essa conceituação de reciprocidade é, em grande parte, convincente.

30. Thompson, “Moral Economy”, p. 83.

31. Thompson, “Patrician Society, Plebeian Culture”, *Journal of Social History* 7 (1973-74): 382-405; *idem*, “Moral Economy”, pp. 125-26.

32. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origins of the Black Act* (Nova Iorque, 1976); *idem*, “The Crime of Anonymity”, em *Albion's Fatal Tree*, org. Douglas Hay et al. (Nova Iorque, 1975), pp. 255-308.

mas ao concentrar-se nas relações de poder entre as elites e a massa, e por desejar intensamente descobrir um comportamento autônomo e pré-político das massas, Thompson não consegue, paradoxalmente, dar a devida atenção às lutas pelo poder no interior da própria massa. A comunidade aldeã, assim como a “massa” indefinida, continua sendo uma categoria não diferenciada em oposição à pequena nobreza rural.

O fato de Thompson exagerar a coesão da massa não destrói, necessariamente, a importância de seu conceito de “economia moral”; é preciso, porém, que os analistas do comportamento da massa sejam cautelosos ao empregarem esse termo como uma explicação geral das motivações compartilhadas pela comunidade como um todo. O conceito de “economia moral” deve ser complementado e corrigido por uma análise mais matizada, tanto das tensões existentes dentro da comunidade quanto do impacto dos tumultos sobre a estrutura e constituição política da comunidade. Em parte, essa abordagem implica uma atenção maior aos fatores estruturais que influenciaram os papéis e as atitudes de diferentes grupos do vilarejo. Acima de tudo, exige uma atenção maior para a dinâmica da política local, tanto a de natureza formal quanto informal.

A análise de Natalie Davis acerca das ações da massa durante as guerras religiosas na França do século XVI também se concentram nos conceitos fundamentais de comunidade e legitimidade. Seu artigo “The Rites of Violence” foi publicado pela primeira vez em 1973, dois anos depois de “Moral Economy”, de Thompson, e Davis claramente compartilha certos aspectos da abordagem de Thompson. Como ele, Davis pretende ilustrar a natureza racional e autônoma do ativismo da massa; como ele, também, procura explicar o “significado social” dos tumultos religiosos e descobrir de que modo os padrões de violência se desenvolve-

ram a partir de crenças comunitárias. Os rebeldes religiosos de Davis iam buscar legitimação, motivação e padrões de ativismo nos costumes, nas expectativas e tradições mantidas pelo conjunto da comunidade. Fossem católicos ou protestantes, esses ativistas lutavam, em parte, em defesa de suas concepções comunitariamente compartilhadas de um corpo social puro e impoluto. Os protestantes praticavam ações violentas contra os padres católicos, cujas práticas sexuais e quase mágicas profanavam a palavra de Deus e contaminavam a comunidade; também destruíam as estátuas que, aos olhos dos huguenotes, banalizavam e maculavam a verdadeira natureza da santidade de Deus. Os católicos, por sua vez, atacavam os huguenotes como hereges, “receptáculos de profanação”, que contaminavam o corpo social e estavam sempre prontos, em atos e pensamentos, a blasfemar contra o Senhor, difamar as igrejas, destruir os altares e demolir as imagens que os católicos conservavam como sagradas.

O caráter do tumulto e a identidade de suas vítimas eram determinados não só pelos valores comunitários; as atividades comunitárias também influenciavam a escolha do momento de deflagrar a ação violenta, bem como sua legitimidade e a natureza de seus atributos rituais. Davis sugere que os tumultos religiosos freqüentemente transformavam-se numa extensão do ritual religioso: em geral, a violência se originava em momentos de culto, e, às vezes, tanto os católicos quanto os protestantes fundamentavam sua destruição num “repertório de ações” retirado da Bíblia ou da liturgia. Além disso, os ativistas religiosos iam buscar inspiração em atos tradicionais da justiça popular: os charivaris, que já eram usados há muito tempo para fazer valer as normas da comunidade, também constituíam um meio ideal e “legítimo” de humilhar um indivíduo que violasse a verdadeira doutrina e atentasse contra o sagrado. Em síntese,

as percepções, tradições e as ações da comunidade inspiravam os objetivos, a legitimação, a ocasião e a base social do tumulto religioso.

As principais forças que motivavam os agitadores religiosos eram a cultura e a comunidade, não a economia e a classe. Em apoio a esse ponto de vista, Davis refuta, convincentemente, o argumento de Janine Estèbe de que o aumento do preço dos grãos tem relação direta com a violência religiosa e de que os massacres de 1572 foram, em parte, “uma expressão do ódio de classes”. Davis oferece uma análise mais equilibrada dos participantes da violência religiosa: ela observa, por exemplo, que embora os ativistas protestantes proviessem de diferentes níveis sócio-econômicos, uma grande porcentagem deles era constituída por membros das “profissões mais recentes ou mais qualificadas”, ou de “profissões que tinham sido transformadas pelos progressos urbanos dos primórdios do século XVI”. Enquanto membros altamente instruídos de uma nova profissão, os tipógrafos e editores, por exemplo, podiam mais facilmente tomar contato com a propaganda impressa da nova religião; assim, era bastante provável que, nessas profissões, as pessoas de todos os níveis viessem a converter-se ao protestantismo. Davis também observa que certos grupos, como as mulheres das cidades e os rapazes adolescentes, desempenharam um papel notável³³. Ao praticarem violência religiosa, os adolescentes propagavam sua permissão tradicional de agir de acordo com “a consciência da comunidade” e de fazer cumprir as normas sociais.

Em geral, Davis é muito mais sensível que Thompson à dinâmica de grupos diferentes dentro da comunidade, tal-

33. Davis, “Rites of Violence”, pp. 175-78, 182-84; Janine Estèbe e Natalie Davis, “Debate on the Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France, Comment and Rejoinder”, *Past and Present* 67 (1975): 127-35. Sobre o papel dos jovens, ver “The Reasons of Misrule” e “Tasks and Themes”.

vez, em parte, pelo fato de ter-se afastado mais decisivamente de uma metodologia marxista, voltando seu interesse para as divisões fundamentadas em sexo e religião. Davis foi particularmente eficaz ao ilustrar a capacidade de grupos aparentemente destituídos de poder em forjar autoridade dentro das brechas ou lacunas das estruturas sociais existentes. Mostrou habilmente, por exemplo, de que modo as mulheres tiravam proveito das imagens de fraqueza e histeria feminina para ampliar seu poder e sua liberdade em diferentes situações comunitárias³⁴.

Paradoxalmente, porém, em "The Rites of Violence", mesmo quando observa os papéis distintivos de determinados grupos, Davis não se aprofunda, tanto quanto poderia, na análise das fissuras e dos diversos papéis dentro da comunidade. Sua ênfase principal continua sendo a idéia de que o tumulto religioso tem por metas fundamentais a unidade e a pureza do corpo social. Para ela, por exemplo, o papel dos jovens é essencialmente o de manter a ordem e a consciência da comunidade, e não um elemento ritualizado dentro de uma luta pelo poder profundamente geradora de dissensão. Em "The Rites of Violence", ela relega seus comentários sobre as tendências religiosas de membros de diversas profissões a uma nota de rodapé³⁵. Em certo sentido, a unidade e a *coesão* da comunidade assumia uma importância ainda maior para os revoltosos de Davis do que para os ativistas de Thompson. Os insurgentes religiosos iam além da defesa de um conceito comum de justiça; recorriam à violência para purgar ou purificar a própria co-

34. Ver, especialmente, de autoria de Davis, "City Women and Religious Change" e "Women on Top", em *Society and Culture*, pp. 65-96 e 124-51; *idem*, *The Return of Martin Guerre* (Cambridge, Mass., 1983), esp. pp. 30-34, 67-68, sobre o papel de Bertrande; *idem*, "Women in the Crafts in Sixteenth-Century Lyon", *Feminist Studies* 8 (1982): 47-80.

35. Davis, "Rites of Violence", pp. 177-78 n.

munidade e para definir suas fronteiras contra as ameaças de fora e de dentro. Talvez o fato de Davis enfatizar tão fortemente a coesão da comunidade se deva, em parte, a seu claro desejo de demarcar o contraste entre crenças e comportamentos católicos e protestantes. Em resultado, sacrifica uma análise mais intensa a essa justaposição mais ampla de características de grupo.

As limitações na compreensão de Davis acerca da comunidade também se encontram na abordagem antropológica que informa e inspira, mas também restringe, a natureza das questões que ela decide levantar. Vários antropólogos simbólicos influentes, como Geertz, Sahlins, Turner e Douglas, definiram cultura como sendo basicamente um sistema de símbolos mantidos pela coletividade. Se, por um lado, esses antropólogos (sobretudo Geertz e Sahlins) procuraram incorporar e desenvolver uma sensibilidade à transformação histórica dentro dos sistemas culturais, por outro sua abordagem enfatiza o papel da cultura como uma espécie de mecanismo sutil para a manutenção da ordem, do significado e da coesão social³⁶. Correndo o risco de simplificar excessivamente o trabalho deles, bem como o impacto deste trabalho sobre os historiadores, eu diria que a vigorosa ênfase dos antropólogos sobre a função estética e conciliadora da cultura levou os historiadores a uma correspondente limitação de seus enfoques. Em sua análise da violência religiosa, Davis procura interpretar o tumulto

36. Sobre os problemas dessa abordagem antropológica, ver, por exemplo, Ronald G. Walters, "Signs of the Times: Clifford Geertz and Historians", *Social Research* 47 (1980): 537-56, esp. pp. 553-56; William Sewell, *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848* (Cambridge, 1980), pp. 10-13; Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (Nova Iorque, 1983), pp. 151-52, 156; M. Greengrass, "The Anatomy of a Religious Riot at Toulouse", *Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983): 367-91, esp. pp. 389-91.

como um fenômeno cultural que, apesar de violento, baseava-se essencialmente na ordem e na pureza comunitária. Como sugere o título de seu ensaio, o tumulto transforma-se num ritual que tem por finalidade a unidade comunitária. A interpretação de Davis é irresistível, e seu enfoque do significado e da legitimidade percebidos pela massa é importante e original. Mas o leitor pode ficar também com a incômoda sensação de que algumas questões críticas deixaram de ser levantadas. A ênfase sobre a coesão da comunidade e a força de sua legitimidade, sobretudo, impede uma consideração adequada das questões relativas à transformação, ao conflito e ao poder.

Na verdade, ao esquadrihar ou expandir a análise de Davis, seria possível virar alguns de seus argumentos de cabeça para baixo ou de pernas para o ar — para usarmos um de seus temas culturais favoritos. Inverter desse modo alguns dos pontos essenciais da abordagem de Davis revelaria novas possibilidades de interpretação, com base nos fundamentos por ela já assentados.

Examinemos, primeiro, sua noção de comunidade. Ela afirma que a autopercepção comunitária legitimava a sublevação e influenciava sua forma; contudo, poder-se-ia também argumentar que, na verdade, a violência transformou fundamentalmente a comunidade urbana e a redefiniu por inteiro. Em vez de afirmar que as percepções existentes do corpo social definiam a violência, seria possível dizer que a violência em torno das crenças religiosas destruiu a comunidade existente, fragmentando-a através de uma sangrenta luta pelo poder, com cada grupo lutando para delimitar novas fronteiras comunitárias. A violência forçou os habitantes urbanos a repensar suas tradicionais definições de comunidade.

Com efeito, Davis deixa o leitor a se perguntar até que ponto católicos e protestantes faziam parte de uma *mesma*

comunidade. Às vezes os dois grupos parecem lutar, dentro da comunidade, pelo controle do sagrado; em outros momentos, agem como duas comunidades antagônicas em guerra uma contra a outra. Se os dois grupos realmente faziam parte da mesma comunidade e compartilhavam alguns aspectos de seu sistema simbólico (para não dizer o mesmo espaço social dentro da cidade, das igrejas, da política municipal e da economia urbana), então a violência deles tornase parte de uma luta maior e de múltiplos aspectos pelo *controle*, num sentido às vezes brutal e de absoluta abrangência. Enquanto a violência se tornou, sem dúvida, um meio fundamental de definir a identidade e a solidariedade religiosas, o contexto do conflito religioso também forçou católicos e protestantes a viverem numa comunidade ideologicamente dividida. Essa realidade tinha duas ramificações principais: a longo prazo, significava que ambos os grupos acabariam tendo de aceitar uma nova concepção da diversidade e das tensões possíveis dentro da comunidade urbana; a curto prazo, significava que católicos e protestantes estavam engajados numa luta muito real pelo *poder* e o *controle*, bem como pelo significado, pela doutrina e pelas definições do corpo social.

Para compreendermos as características desse conflito que era ao mesmo tempo religioso e político, seria conveniente saber mais do que Davis nos conta sobre o modo como os cidadãos huguenotes e católicos interagiam em esferas de ação pacífica e, particularmente, no domínio da política. Como se relacionavam entre si na feira livre? Viviam em comunidades distintas? Competiam pelos cargos de magistrados locais? Davis examina algumas questões desse tipo em seu mais recente artigo, "The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon", publicado em 1981, onde aprimora sua discussão de como as crenças religiosas influenciaram os conceitos católicos e protestantes de comunidade,

focalizando também a formação social e as interações dos dois grupos. Em grande parte, porém, o elemento político não é explorado. Fica a cargo dos historiadores dos conflitos coletivos investigar a inter-relação entre os níveis políticos, religiosos, simbólicos e sociais da luta pelo controle municipal³⁷.

Para explorarmos as ligações entre o significado e o poder no âmbito da violência religiosa, poderíamos analisar e inverter um segundo elemento da argumentação de Davis. Ela afirma que os padrões de ações dos rebeldes revelam seus pressupostos sobre a legitimidade e seu senso racional e ordeiro de unidade e significado; contudo, seria possível argumentar que, ao contrário, essas ações ilustram as incertezas dos ativistas sobre a legitimidade, revelam sua necessidade de forjar um novo poder e, de fato, contribuem para sua capacidade de criar, dentro da cidade, novos papéis para si próprios. Davis afirma, por exemplo, que os insurgentes se sentiam no direito de agir em lugar das autoridades civis ou religiosas que faltavam com seus deveres. Para ela, as imitações de ações oficiais, tais como os julgamentos simulados, eram um meio para os ativistas religiosos formarem e consolidarem seu senso de legitimidade e também atribuírem um significado sistemático a sua violência. Davis, porém, não sugere a possibilidade de que o repertório de ações imitativas das fórmulas oficiais pudesse ter sido uma forma de usurpar o poder das autoridades e talvez, simultaneamente, ridicularizar e criticar as deficiências desses oficiais. Além de criarem significado e legitimidade, tais ações podem ter sido uma forma deliberada de exigir, de modo muito direto e explícito, um poder e uma autoridade até então inédita.

Além disso, talvez também revelassem as dúvidas e as certezas dos insurgentes. Enquanto Davis relata que alguns

37. Davis, "The Sacred and the Body Social", *Past and Present* 90 (1981): 40-70.

oficiais aprovavam tacitamente os tumultos religiosos, ou até mesmo chegavam a tomar parte neles, o leitor fica a indagar sobre aqueles oficiais que procuravam impor a ordem e a tranqüilidade. Que espécie de dinâmica existia entre eles e os insurgentes? Os grupos privados de autoridade oficial não tinham, necessariamente, a unidade e a ordem comunitárias como prioridade; é possível que também tivessem interesses particulares a defender e que tenham procurado descobrir as técnicas para fazê-lo. Além do mais, seria conveniente perguntar de que modo seu papel enquanto insurgentes talvez lhes tenha conferido, como um subproduto de sua liderança religiosa, *status* ou autoridade dentro da comunidade, assim como as mulheres ou artesãos que lideraram os tumultos por falta de grãos, no estudo de Thompson, talvez tenham adquirido certos tipos de poder ou respeito em função de seu ativismo. Em síntese, é preciso perguntar não só como a violência refletia as concepções existentes de comunidade, mas também de que modo ela transformava a comunidade ao atribuir novos papéis, poder ou status a alguns de seus membros.

Outro aspecto fascinante (ainda que às vezes inquietante) da argumentação de Davis, e que pode ser fertilmente questionado ou até mesmo virado de cabeça para baixo, é a sua crença de que o ritual levava à violência e de que, como consequência, a violência às vezes transformava-se em rito. Davis revela-se muito perspicaz ao sugerir que o culto religioso transformava-se numa ocasião propícia à violência, e que os tumultos assumiam formas ritualizadas por inspiração em crenças e costumes bíblicos, litúrgicos ou tradicionais. Davis observa que os ativistas do século XVI podem ter-se habituado à crueldade de suas ações pelo fato de envolverem a violência em formas rituais. Sob esse aspecto sua análise é sutil, mas é provável que ao leitor fique a impressão de que a autora se equipara aos insurgentes quanto

à racionalização: afirmar que um tumulto é um ritual equivale a atenuar a violência ou a desviar a atenção das lutas pelo poder implícitas nessa matança pelas ruas. O tumulto era sempre ritual? Não se originaria às vezes num contexto ritual para, então, expandir-se para além dele e assumir um caos e uma brutalidade que dificilmente poderiam expressar-se dentro do conceito de ritual *per se*? Por exemplo, apedrejar uma casa onde os protestantes entoavam salmos, abandonar repentinamente uma procissão para atacar um espectador zombeteiro, ou provocar os participantes de uma procissão rival não era bem um ritual, mas uma violência que se originava num contexto ritual e que, na verdade, poderia ter-se degenerado numa deturpação ou até mesmo na destruição do ritual.

O uso do termo *ritual* para descrever padrões de violência ajusta-se perfeitamente à concepção antropológica de cultura enquanto força estética e unificadora. Se a violência é ritual, parece ser dotada de uma legitimidade inerente que, de certo modo, é predeterminada e reforça a natureza essencialmente coesa da comunidade. Mas nem sempre é fácil estabelecer uma relação entre ritual e violência. Em primeiro lugar, precisamos fazer uma diferença entre padrões de ação simbólica reiterada, por um lado, e ritual, por outro³⁸. Em segundo lugar, nos casos em que a violência tornou-se ritual precisamos perguntar de que modo os ativistas conseguiram dotar a violência de qualidades rituais e criar tanto uma legitimidade religiosa quanto um poder terreno ao transformarem a natureza, e às vezes o significado, dos próprios símbolos. Na França do século XVI, por exemplo, os costumes bíblicos e litúrgicos só ofereciam modelos de validação da violência se fossem reinterpretados e tomados

38. John Skorupski, *Symbol and Theory* (Cambridge, 1976), pp. 69-75.

de certas maneiras. Os insurgentes podem ter alterado ou distorcido os símbolos e rituais como parte de sua luta pelo controle do significado e da autoridade. Em síntese, ao reconhecer que os padrões de violência não são rituais por natureza, mas apenas vagamente dotados de legitimidade ritual através de uma luta violenta e polêmica, o historiador pode reintegrar o poder e o conflito na interpretação de ativismo coletivo sem que isso implique a perda dos *insights* conquistados à antropologia.

Para virar mais uma vez a argumentação de Davis de cabeça para baixo, poderíamos, além de observar que a crença religiosa configurava a violência, perguntar de que modo a violência conseguia, de fato, transformar fundamentalmente o ritual e as percepções religiosas. Em primeiro lugar, o próprio contexto em que se davam os conflitos ampliava certas funções profanas e políticas do ritual: quase inevitavelmente, o ritual ultrapassava a mera expressão de religiosidade e valores comunitários. Mesmo sem se tornar violento, o ritual transformava-se, por si só, numa arma. Tomemos, por exemplo, um caso relevante de uma outra época: durante as fases decisivas da Revolução Francesa, alguns católicos, por motivos políticos e religiosos, participaram de uma forma ilegal de culto. Dançar ilegalmente num dia santo não era apenas uma celebração religiosa e comunitária; constituía também um desafio com forte conotação política. Do mesmo modo, na França do século XVI a devoção religiosa pública tornou-se facilmente uma declaração de hostilidade ou desafio.

Davis fornece muitos exemplos de rituais hostis: quando a procissão dos protestantes passou a assemelhar-se a um “desfile militar”, os salmos que entoavam caíam como desafios e insultos nos ouvidos católicos; inversamente, os católicos de Pamiers que dançavam no dia de Santo Antônio começaram a gritar em coro: “Morte, morte!”, deflagran-

do três dias de verdadeiro combate³⁹. Davis apresenta essas cenas como evidências da natureza e do contexto ritualizados da violência e como provas de fortes razões religiosas dos insurgentes. Contudo, também seria preciso perguntar de que modo esse caráter particularmente agressivo da prática religiosa, numa época de conflitos, produziu impacto sobre os sentimentos religiosos, e como estes últimos se enredaram, de maneira inextricável, à dinâmica do poder. Qual foi o efeito disso sobre as atitudes dos devotos católicos se eles sabiam que cada procissão poderia ser, de fato, uma provocação e que cada dia santo poderia transformar-se numa carnificina? Como se misturavam os motivos sagrados e profanos quando os protestantes despedaçavam os ícones — isto é, de que modo as convicções religiosas sobre a profanação do sagrado e da comunidade se misturavam com a ira, numa posição de inferioridade e ilegalidade forçadas? As crenças religiosas, a defesa da verdadeira doutrina e da comunidade religiosa, foram, sem dúvida, fatores de motivação sinceros e importantes, mas nessa atmosfera exaltada os objetivos religiosos, e mesmo as próprias crenças religiosas, não podiam ser separados de questões de *status*, conflito e poder.

Como, então, a violência religiosa influenciou e possivelmente transformou as crenças e o senso de identidade comunitária? Aqui encontramos o outro lado da argumentação de Davis: da mesma forma que as crenças e os ritos comunitários influenciavam e legitimavam a violência, assim também a própria violência estreitava os limites das comunidades protestantes e católicas e influenciava a dinâmica do poder e as percepções religiosas dentro de cada grupo. A religião huguenote, por exemplo, tomou forma num

39. Davis, "Rites of Violence", pp. 73-75.

caldeirão de oposições e hostilidades legais. Essa oposição e os conflitos dela decorrentes podem, inicialmente, ter reforçado a fé huguenote, criado um senso de diferença e conferido determinadas características a suas próprias doutrinas. Da mesma forma, essa era de violência pode facilmente ter influenciado as metáforas e a espiritualidade católicas. Embora o conceito de espiritualidade enquanto campo de batalha não seja absolutamente novo na era da Reforma, talvez suas ramificações fossem diferentes daquelas dos tempos medievais. Além do mais, em alguns casos a necessidade de lutar em defesa da doutrina religiosa ou a necessidade de praticar ilegalmente o ritual podiam transformar tanto a forma quanto o significado da expressão religiosa. Sem dúvida, embora essas questões nos levem para além da análise do próprio tumulto, fazendo-nos penetrar os domínios mais amplos da espiritualidade protestante e católica, oferecem-nos férteis campos de análise. Além disso, realçam o potencial da violência de transformar, e não simplesmente fortalecer, as atitudes comunitárias.

Ao elucidarem o papel fundamental da comunidade na criação de noções de legitimidade e justiça que inspiravam a violência popular em moldes racionais e significativos, Natalie Davis e E. P. Thompson deram uma contribuição original e surpreendente à interpretação cultural do ativismo e das atitudes populares. Juntos, resgataram o estudo das ações coletivas de sua ênfase anterior sobre as forças econômicas ou psicológicas. Mostraram, decisivamente, a importância dos fatores culturais e comunitários na motivação dos ativistas e ilustraram o papel independente e ativo dos insurgentes na criação de sua própria história. A ênfase que atribuíram à visão de mundo, ao ritual e ao significado compartilhado teve ramificações que extrapolam os domínios do estudo da massa, pois ajudaram a criar a história das *mentalités* e da cultura popular em geral. Inúmeros historiado-

res, influenciados pelas idéias de Davis e de Thompson, são testemunhas da importância e do caráter oportuno da contribuição de ambos.

O que necessitamos hoje não é tanto um retorno à abordagem estrutural que Davis e Thompson procuraram corrigir, mas uma estrutura a partir das bases que eles lançaram. Precisamos perguntar de que modo a abordagem cultural da história em geral e do ativismo coletivo em particular pode incorporar tanto a ênfase antropológica sobre o significado e a *mentalité* quanto uma percepção maior da dinâmica do poder e da transformação. No caso do ativismo popular, a ênfase de Davis e Thompson ao exame da comunidade e da legitimidade deve reintegrar-se à análise do poder, da transformação e do conflito.

Em primeiro lugar, embora os padrões do ativismo popular possam revelar o significado que tinham para os participantes, esses padrões não são necessariamente conciliadores, estáticos ou universalmente interpretados da mesma maneira. A exemplo das atitudes dos aldeões, os padrões de violência podem ser ambíguos. Não devemos, portanto, enfatizar os padrões e rituais de violência à custa de perguntar de que modo as sublevações têm um impacto transformador, não só com relação aos papéis e ao *status* dos membros da comunidade, mas também sobre as atitudes e costumes culturais. Em segundo lugar, os sistemas culturais podem, de fato, fortalecer a comunidade, manter a “ordem” e dotar diferentes ações de legitimidade e significado. Mas podem também tornar-se veículos para a criação de poder e a disseminação de discórdia. Os diferentes membros da comunidade têm atitudes diversas em relação aos sistemas simbólicos, apropriando-se deliberadamente dos símbolos ou manipulando-os como parte de uma luta pelo controle⁴⁰. Devemos esforçar-nos para ela-

40. Sobre as várias interpretações possíveis dos símbolos, ver Roger Chartier, “Texts, Symbols, and Frenchness”, *Journal of Modern History* 57 (1985): 685-95, esp. pp. 689-90.

borar uma análise da dinâmica interna da comunidade que seja tão equilibrada quanto as fontes o permitam. Além disso, a ênfase sobre a força poderosa e determinante de fatores culturais como, por exemplo, a crença religiosa, não nos deve fazer ignorar outros fatores decisivos, como os conflitos e interesses políticos e sócio-econômicos. Ao demonstrarem a necessidade de um questionamento crítico das concepções comunitárias de legitimidade e significado, Davis e Thompson fomentaram a abordagem cultural da violência popular. Precisamos, agora, perguntar de que modo a violência contribui não só para a definição de comunidade e significado, mas também para a transformação de sistemas simbólicos e o realinhamento de poder, *status* e papéis dentro da comunidade.