

Mentalidade, acção, racionalidade — uma leitura crítica da *história das mentalidades**

1. INTRODUÇÃO

Raros serão hoje os objectos que escapam à análise do historiador. Nos últimos decénios, as atitudes perante a vida ou face à morte, os sentimentos, os sentidos, a família, a religião, a festa, o ritual, o inconsciente, vieram juntar-se a um património do qual já faziam parte os temas consagrados da economia, dos grupos sociais, do poder político.

Este alargamento dos objectos da disciplina esteve ligado, em grande parte, a uma revista — os *Annales* — que ao longo de cerca de meio século veio a divulgar pontos de vista particularmente influentes no campo da historiografia. E, no interior da produção dos historiadores dos *Annales*, esta ampliação dos tópicos historicizáveis — ou seja, dos passíveis de uma investigação no seu desenrolar temporal — fez parte da progressiva construção de um domínio historiográfico conhecido como *história das mentalidades*.

Esta história é hoje popular e assegurou aos seus praticantes uma audiência muito mais ampla do que a das salas e anfiteatros universitários, o que se reflectiu no próprio estatuto do historiador, na sua prática e nos seus paradigmas¹. Este êxito coloca interrogações. Quais as razões de esta ampla aceitação, tanto no campo científico, como no seu exterior, nos meios de comunicação, editoras, grande público?

O meio mais natural de procurar uma resposta plausível seria, para um historiador, fazer a história desta história. Elucidando o itinerário dos

* Agradeço a A. Sedas Nunes e a R. Iturra os incentivos dados a esta reflexão.

¹ Obras como *Montaillou, village occitan [...]*, de Emmanuel Le Roy Ladurie (Paris, Gallimard, 1975), ou *La Femme, le chevalier et le Prêtre* (Paris, Hachette, 1981), de Georges Duby, por exemplo, foram *best-sellers* internacionais. Estas obras assinalaram uma transformação na prática do historiador, porque, procurando obedecer às regras que determinam a produção científica, buscam ao mesmo tempo um contacto com o grande público, através de uma apresentação narrativa das suas interpretações. A historicização de um larguíssimo e sempre em aberto número de objectos, obra sobretudo da *história das mentalidades*, aparece também associada à vaga de uma epistemologia relativista e nominalista, cujo principal expoente é Paul Veyne (*Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971). Este, partindo da verificação de que os objectos não tinham uma natureza sempre idêntica, porque, por exemplo, sob o nome de loucura, Estado ou poder, se referenciaríamos práticas variáveis historicamente, postulou a sua radical heterogeneidade. Sem factos com que operar, ficou-se reduzido a palavras, a interpretações, a *ficções*. Ver a este respeito Marcel Gauchet, «Le nominalisme historien. À propos de *Foucault révolutionne l'histoire*, de Paul Veyne», *Information sur les Sciences Sociales*, 25, 2, Londres, Beverley Hills e Nova Deli, 1986, pp. 401-419. O modo como historiadores como Duby acolheram a obra de Veyne, as dimensões de poder desta aparente liberdade interpretativa e a conceptualização histórica deste tipo de relativismo são claramente avaliados neste estudo. Estas posições são obviamente o inverso da concepção que Bloch e Fêvre (e Braudel) tinham da história: a de uma ciência social.

Annales e o contexto mais global que envolve, no campo científico e social, os historiadores e a sua produção, poder-se-ia encontrar uma lógica explicativa para este triunfo social e intelectual.

Há diversos — e em número crescente — estudos sobre os *Annales* e os historiadores identificados com a revista. Porém, nem o seu procedimento analítico, nem as respostas que nos dão, satisfazem de um modo cabal as questões agora colocadas. Alguns conceberam essa preponderância em termos estritamente científicos. A comunidade intelectual acolheria e legitimaria aquisições que constituiriam progressos, substituindo os velhos paradigmas por outros mais adequados às problemáticas da disciplina. Esta é uma perspectiva corrente entre os historiadores dos *Annales* que se têm dedicado a analisar o trajecto da revista. Para Jacques Le Goff, por exemplo, os *Annales* triunfam e, mais especificamente, a *história das mentalidades* impõe-se porque, interiorizando as reflexões das ciências sociais, transporta para o primeiro plano realidades humanas que ou não eram tratadas, ou o eram de um modo insuficiente, quer pela historiografia tradicional — centrada no episódico (*événement*), no tempo cronológico, no político e na acção das grandes personagens —, quer por aquilo que designa como economicismo redutor e/ou marxismo vulgar². Outros viram no predomínio da historiografia dos *Annales* o resultado do combate de um grupo aguerrido, prosseguindo uma estratégia consciente de conquista do poder³. Finalmente, houve ainda quem procurasse estabelecer correlações entre as mudanças no domínio da historiografia e as mudanças sociais — mas não tocando, neste caso, nas questões do poder e nos afrontamentos internos do campo científico. Foi este, em parte, o caso de Phillipe Ariès. Elaborando uma descrição da *história das mentalidades*, que divide os seus autores em três gerações — a dos fundadores, a que surge posteriormente à segunda guerra mundial e a que produz na actualidade —, Ariès mostra como esta passou de componente de uma totalidade de que faziam parte a economia e a sociedade na primeira geração a uma extensão da história económica e da demografia histórica na segunda, para finalmente se afirmar como género autónomo com a terceira geração. É a propósito desta última somente que Ariès coloca os problemas da relação entre as opções registadas na produção historiográfica e questões de âmbito social mais vasto. O interesse *pela história das mentalidades*, pelo tipo de objectos que envolve e pela procura de explicações próprias que suscita, que não as derivadas da economia, por exemplo, é revelador, para ele, da falência de uma cultura de matriz iluminista, que via na história a concretização de um pro-

² Jacques Le Goff, «Les mentalités: une histoire ambiguë», in *Faire de l'histoire*, vol. III *Nouveaux objets*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 76-94. Ver também, sobre a história das mentalidades, André Burguière, «The Fate of the History of *Mentalités* in the *Annales*», in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 24, n.º 3, Julho de 1982, pp. 424-437, Georges Duby, «Histoire des mentalités», in Charles Samaran (dir.), *L'Histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 937-966, Jacques Revel, «Histoire et Sciences Sociales: Les Paradigmes des *Annales*», in *Annales E. S. C.*, Novembro-Dezembro de 1979, Paris, Armand Colin, pp. 1360-1376.

³ É a perspectiva de Hervé Coutau-Begarie em *Le Phénomène «Nouvelle Histoire» — stratégie et idéologie des nouveaux historiens* (Paris, Económica, 1983), que analisa, numa perspectiva política e historiograficamente «conservadora», o sucesso dos *Annales*. Muito embora Coutau-Begarie deixe de lado os problemas das razões da aceitação pública deste discurso, concentrando apenas a sua interpretação nas estratégias e alianças, nos jogos de poder em que se envolve este grupo de historiadores, a sua análise representa um contributo interessante para uma história social dos *Annales*.

gresso constante da condição humana no plano material e no plano dos valores. Esta nova atitude recusaria essa filosofia da história e poria em causa as aquisições do processo de modernização. Assim, a atenção conferida pelos jovens historiadores, a partir dos anos 60, ao mundo rural, às diversidades culturais e às mentalidades aparece a Ariès como o corolário da questionação da ideia de que o desenvolvimento económico e técnico traz consigo indissociavelmente uma melhoria global da vida em sociedade. Ao privilegiar de objectos que apareciam como signos desse mesmo progresso — os que diziam respeito, fundamentalmente, ao domínio da economia — sucedia o interesse por aqueles que pareciam resistir à mudança e quase escapar ao movimento da história⁴.

Embora sumária e parcelar, por se limitar a assinalar relações entre o saber historiográfico e valores socialmente influentes, deixando de lado os problemas específicos do campo científico da história, a perspectiva de Ariès permite-nos introduzir na análise algumas das determinações sociais que explicam o trajecto dos *Annales* e, sobretudo, o impacte da *história das mentalidades*. É esse horizonte socioistórico que, na ausência de referências mais detalhadas, se deve ter presente quando se analisam alguns dos problemas fundamentais que, em meu entender, a *história das mentalidades* levanta.

Estas questões são de vária ordem. Têm a ver, por exemplo, com a genealogia e o uso da noção de *mentalidade*, na história e em outras disciplinas. Com a relação entre o âmbito do que se entende por mentalidades e o sistema social em que estas se inserem. E, nomeadamente, com os problemas levantados pelo conhecimento de mentalidades diversas, situadas em contextos espaciais, temporais e sociais diferentes daqueles em que vive o observador. Todos estes tópicos assinalam problemáticas que não foram geralmente abordadas pelos historiadores, embora dependam da sua elucidação crítica a correcção das deficiências estruturais e a ampliação das potencialidades deste tipo de historiografia.

2. MARC BLOCH E LUCIEN FÈBVRE

A construção da *história das mentalidades* é uma parte essencial da obra dos fundadores dos *Annales*, Marc Bloch e Lucien Fèbvre. Procurando responder ao desafio crítico representado pela sociologia de Durkheim e dos seus discípulos, que defendiam ser possível estudar a sociedade como um objecto, seguindo procedimentos análogos aos das ciências exactas, ambos os historiadores vão lançar e animar um projecto de uma história global que participasse do paradigma definido pela nova ciência social. Para isso, vão introduzir na pesquisa historiográfica temas e metodologias oriundos de outras disciplinas, como a economia, a geografia humana, a sociologia, a antropologia, a psicologia, e romper com o que designam por «história episódica» (*histoire événementielle*) ou, mais imprecisamente, história *positivista*. Ou seja, vão substituir um discurso que privilegiava a

⁴ Philippe Ariès, «L'histoire des mentalités», in Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel (dirs.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz, 1978. Ariès assinala a convergência entre valores de uma velha direita a que pertencia — foi, nomeadamente, militante da Action Française — e os de uma certa esquerda que aparece em finais dos anos 60 e que questionava os valores dominantes nas sociedades ocidentais. A *redescoberta* dos seus trabalhos tem, sem dúvida, muito a ver com esta conjuntura intelectual.

abordagem da acção dos sujeitos individuais e o território da política, um discurso estruturado narrativamente em função de uma cronologia, por um outro, holista —melhor, de um «holismo concessivo», pois se propunha conservar um lugar condicionado ao indivíduo—, preocupado com colectivos, económicos, sociais ou culturais⁵. Para ambos, a história devia igualmente abandonar a ilusão de ser uma restituição do passado, operada a partir de uma recollecção de acontecimentos *revelada* por fontes documentais, para se transformar num repensar no tempo de problemas colocados pelo presente. Se a sociologia pretendia ser uma síntese geral dos conhecimentos sobre a sociedade no momento actual, a história deveria procurar cumprir o mesmo programa face ao passado⁶.

As obras de Marc Bloch e de Lucien Fèbvre ilustram esta convergência, apesar das diferenças nos interesses de ambos. Bloch foi principalmente um historiador das sociedades rurais, do mundo medieval, do colectivo, e pouco se preocupou com destinos individuais e a sua possível acção na história. As existências colectivas estão também presentes nos textos de Lucien Fèbvre, que recorrem às contribuições de disciplinas como a geografia humana e a psicologia, mas este é um historiador atraído por comportamentos individuais situados contudo em contextos explicativos mais globais. Veja-se, por exemplo, o seu fascínio por figuras como Lutero, Margarida de Navarra ou Rabelais, ao estudo das quais dedicou vários livros⁷. Enquanto Bloch se interessa pela economia e por fenómenos de grupo que podem ser não conscientes ou expressos de um modo não discursivo, Fèbvre dedica-se sobremaneira, embora procurando inovar na sua análise, ao estudo de produções discursivas prestigiadas, que são também domínios *legítimos* (porque fazem parte da visão dominante deste) do universo cultural: as artes, as letras, a ciência, a política. Com orientações diversas, como se vê, ambos os autores concebiam a *história das mentalidades* como uma parte fundamental de uma história total, geográfica, social, económica, que abrangesse os diversos aspectos da realidade social. Essa história vai ser criada pelos seus textos. Neles são já patentes a riqueza explicativa deste novo domínio e também os problemas e deficiências que ele continua a apresentar.

Entre as várias obras de Marc Bloch, duas são do maior interesse para quem procura conhecer a *história das mentalidades*: *La Société Féodale* (1939) e *Les Rois Thaumaturges* (1924). O primeiro destes livros é um exemplo claro do tipo de análise total proposto por estes historiadores. Com efeito, na síntese do universo feudal elaborada por Bloch aparecem,

⁵ Sobre os *Annales* ver George G. Iggers, *New Directions in European Historiography*, Londres, Methuen, 1985 (2.ª ed.), cap. II, e Stuart Clark, «The *Annales* historians», in Quentin Skinner (ed.), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge, CUP, 1985.

O programa dos *Annales* encontra-se também bem sintetizado por Ciro F. S. Cardoso em *Introducción al trabajo de la investigación histórica*, Barcelona, Critica, 1981, pp. 123-129. Referências à importância de Durkheim para os *Annales* —e, em especial, para Marc Bloch— encontram-se, entre outros, em Peter Burke, *Sociology and History*, Londres, George Allen & Unwin, 1980. Sobre o «holismo concessivo» dos historiadores dos *Annales* veja-se Susan James, *The Content of Social Explanation*, Cambridge, CUP, 1980, pp. 155.

⁶ Tal aparece com nitidez em Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1974 (7.ª ed.). Trad. port. de Publicações Europa-América. Ver também Georg G. Iggers, *op. cit.*

⁷ Respectivamente, *Mon destin*, Martin Luther (1928), *Autour de l'Héptaméron, amour sacré, amour profane* (1944) e *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle, la religion de Rabelais* (1942).

ao lado de rubricas clássicas sobre as invasões germânicas, a política, o direito e a cultura letrada, ou mesmo a economia, outras que surgem então como novidade na historiografia: as que dizem respeito às maneiras de sentir e de pensar, ao parentesco, à memória colectiva, as que se preocupam com a relação cultura/classes sociais. O segundo, anterior, centra-se num único tópico: a crença no poder curativo milagroso sobre as escrófulas, atribuído ao tocar das chagas por elas provocadas, pelos reis de França e de Inglaterra. Marc Bloch vê nesta crença o sinal de uma *consciência colectiva* — termo que utiliza neste texto com muito maior frequência do que o de *mentalidade* — vincadamente diferente daquela de que ele próprio participa⁸. A explicação que Bloch fornece para esta crença, que se perpetua ao longo de vários séculos — o último «toque real» é feito por Carlos X no 2.º quartel do século XIX —, é a de que a própria expectativa do milagre, produzida por uma consciência colectiva específica, conduzia as pessoas a acreditar que este tinha efectivamente ocorrido: «[...] o que criou a fé no milagre foi a ideia de que aí tinha de haver milagre. O que lhe permitiu viver foi também, e ao mesmo tempo, à medida que os séculos passavam, o testemunho acumulado por várias gerações que haviam acreditado e cujas palavras, ao que parecia, fundadas na experiência, ninguém punha em causa.»⁹ Além disso, viu nesta crença uma «prática supersticiosa», um «erro colectivo» destinado a desaparecer com o advento triunfante do racionalismo no século XIX.

Esta nomenclatura revela-nos com clareza o horizonte de análise em que Bloch se situa. As atitudes e crenças dos homens medievais aparecem à sua leitura cientista como erros. Erros ou superstições, definidos como tais pela cultura do observador em cuja formação intelectual tem lugar de destaque a antropologia evolucionista de Frazer¹⁰.

Estudar mentalidades diversas da sua foi também o objectivo de Lucien Fèbvre, na sua obra mais influente, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle — la religion de Rabelais* (1942). Os escritos de Rabelais tinham originado um certo número de interpretações que, entre outras versões, o apresentavam como um ateu, um livre-pensador, um sujeito portador de atitudes que apenas se revelariam em plenitude do século XVIII. Para Fèbvre, estas leituras da obra de Rabelais, do seu comportamento, decorriam daquilo que para ele constituía um problema constante na análise do passado e que a investigação histórica devia combater: o *anacronismo*, ou seja, o projectar no passado valores e categorias que nele não existiriam, pensando-o em função dos modos de reflexão do investigador. Fèbvre julgava ser possível evitá-lo, procedendo a uma reconstituição do contexto em que existe o objecto de estudo. Assim, levou a cabo no *Rabelais [...]* uma pesquisa que abrangia as práticas internas e a sociabilidade dos grupos de literatos a que o escritor pertencera, as disputas religiosas da época, o conhecimento científico, as maneiras de sentir, os sentidos e aquilo que

⁸ A referência a consciência colectiva remete claramente para Durkheim, que a definia como «o conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade [que] forma um sistema determinado que tem a sua vida própria [...]». Cf. Émile Durkheim, *La Division du Travail Social*, Paris, PUF, 1960 (7.ª ed.), p. 46. Ver igualmente Peter Burke, *op. cit.*, e Jacques Le Goff, pref. a Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges*, Paris, Gallimard, 1983 (2.ª ed.).

⁹ Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges*, cit., p. 429. Para além do seu carácter inovador, este trabalho de Bloch impõe-se pela sua enorme erudição crítica.

¹⁰ Jacques Le Goff, prefácio citado.

denominou «utensilagem mental» (*outillage mental*): as palavras, conceitos ou noções que constituiriam o suporte do pensamento¹¹.

Fèbvre julgava pertencer a um mundo bem diverso do de Rabelais e dos seus contemporâneos: «[...] entre as maneiras de sentir, de pensar, de falar dos homens do séc. XVI e as nossas não há, na verdade, uma medida comum.»¹² Mas a diferença entre esses dois mundos é enfrentada na sua obra, tão preocupada com o combate ao anacronismo, precisamente através de um anacronismo evolucionista, em que as categorias e o modo de ver produzidos pelo conhecimento científico posterior ao século XVI, bem como uma determinada atitude emocional, supostamente moderna, servem de padrão avaliador do comportamento de Rabelais e dos seus contemporâneos. Os seus modos de pensar são vistos em função da conceptualização cultural de Fèbvre — o que é notório na própria designação de certas práticas ou saberes como «magia» ou «ciências ocultas» — e esses actores sociais são-nos apresentados, numa perspectiva teleológica, como lutando em vão por algo (ciência, racionalismo...) que apenas posteriormente virá a existir e que ocupa um lugar central no modo como se concebe o historiador: «Leonardo, Servet, Bruno e quantos mais: precursores cheios de sentimentos, mas que não suscitam a adesão pública. Atestam somente a força, o rigor, o tumultuoso borbulhar de seiva num tempo em que espíritos poderosos buscam de um modo incerto, chocando sempre com as paredes de prisões obscuras, o que não podem, o que não seriam capazes de encontrar, na ausência dessa luz que apenas a ciência sabe distribuir.»¹³ Aprisionados, pois, pelas cadeias da sua mentalidade, sem poderem recorrer aos ensinamentos da ciência, procuram um escape nas «ciências ocultas»: «Evadiam-se da prisão em espírito. E, para poderem viver, na ausência de uma ciência *clara* que ainda não havia nascido, mergulhavam com delícia nas *águas turvas* das suas ciências ocultas.»¹⁴ Para Fèbvre, a impossibilidade de se ser ateu ou libertino do século XVI radicava-se assim em diversas insuficiências do contexto. Longe do universo «racionalizado» e «científico» do homem moderno, o homem do século XVII parece-lhe participar do que Lévy-Bruhl designara por «mentalidade primitiva»: «[...] é uma verificação de Lévy-Bruhl interpretando os sistemas dos seus primitivos [...] Com efeito, hoje, todos nós, homens cultos, passeamos habitualmente no seio de uma natureza intelectualizada, cujas diversas manifestações repousam sobre uma ossatura de leis necessárias e de formas fixas, correspondendo a conceitos. E eles? Eles vivem à vontade num mundo singular, onde os fenómenos não são referidos de um modo exacto, onde o tempo não coloca entre acontecimentos uma ordem rigorosa de sucessões [...]»¹⁵ O homem do século XVI é deste modo assimilado à caracterização dos primitivos proposta pelo filósofo francês — os modos de pensar e de sentir, a indiferença às regras da lógica, à contradição, a concepção mística da natureza, demonstrariam essa convergência¹⁶. Rabelais fora um selvagem, porventura genial¹⁷.

¹¹ Lucien Fèbvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle, la religion de Rabelais*, Paris, 1968 (2.^a ed.); sobre o que Fèbvre entende por *utensilagem mental*, pp. 328 e segs.

¹² Id., *ibid.*, p. 100.

¹³ Id., *ibid.*, p. 393.

¹⁴ Id., *ibid.*, p. 409.

¹⁵ Id., *ibid.*, pp. 100, 407 e 408.

¹⁶ Id., *Rabelais [...]*, cit., pp. 424-425.

¹⁷ Id., *ibid.*, p. 425.

3. OS DISCÍPULOS

O estudo das mentalidades não conhece um grande incremento no seio dos historiadores dos *Annales* no período que se segue à publicação das obras de Marc Bloch e de Lucien Febvre¹⁸. Só a partir dos anos 60, com a publicação dos trabalhos de Mandrou, Duby, Le Roy Ladurie, Vovelle, Ariès, Le Goff, Delumeau e outros, se assistirá a um reactivar do interesse por este tipo de historiografia. Entre ambos os momentos há, entretanto, transformações que importa assinalar.

Essas transformações não implicam modificações substanciais no programa dos *Annales*, embora haja reservas, entre estes historiadores, a referências básicas dos primeiros momentos da disciplina — como as teorizações de Lévy-Bruhl sobre a «mentalidade primitiva», por exemplo —, defendendo alguns deles a conceptualização de ideias e imagens sociais como *ideologias*, o que modificava a concepção das mesmas vigente nos textos de Bloch e Febvre¹⁹.

A obra de Braudel, tão influente em todos os domínios da historiografia, contribuirá decisivamente para a caracterização das mentalidades como fenómenos de longa duração. Esta associação encontrava-se já presente nas primeiras obras — a crença no poder taumatúrgico dos reis, estudada por Bloch, dura cerca de um milénio —, mas é reforçada no modelo de história estrutural definido por Braudel, em que a estrutura é identificada com a permanência temporal e a esfera das mentalidades é conotada com a imobilidade, em contraste com os aspectos algo mais dinâmicos dos factores económicos e sociais²⁰.

Esta percepção do estatuto das mentalidades na estrutura histórica é um dos elementos comuns das obras dos historiadores dos anos 60. É no seu âmbito que são produzidas pesquisas que, não obstante a sua diversidade, convergem no seu interesse por fenómenos colectivos e muito em particular pelos comportamentos, valores ou religiosidade das camadas populares. A diferença principal que as separa radica no modo como é conduzida a investigação das mentalidades: como parte de uma configuração social global, ou como objecto próprio de análise, desligado de preocupações historiográficas mais latas, que faziam parte do programa de pesquisa inicial de Bloch e Febvre. As restantes devem-se à maior ou menor preocupação com a introdução de uma metodologia quantitativa ou originária da linguística e às referências disciplinares. Neste último caso regista-se o declínio da influência da psicologia e a ascensão da antropologia.

O exame de alguns desses textos permite-nos compreender o sentido das mudanças por que passou a historiografia das mentalidades e reconstituir o seu panorama actual. A *Introduction à la France Moderne, 1500-1640*, de Robert Mandrou, é dos mais significativos. O seu subtítulo é o de *Ensaio de Psicologia Histórica*, mas esta «psicologia histórica» corresponde basicamente ao programa científico dos *Annales*. Trata-se de propor uma explicação global para comportamentos colectivos, através da

¹⁸ Ariès, art. cit.

¹⁹ Encontra-se um exemplo claro do que se afirma no estudo citado de Jacques Le Goff. O relevo das contribuições de Lévy-Bruhl e Durkheim, como inspiração da *história das mentalidades*, é também sublinhado por Peter Burke em «Revolution in popular culture», in Roy Porter e Mikulás Teich (eds.), *Revolution in history*, Cambridge, CUP, 1986, p. 215.

²⁰ Fernand Braudel, «A longa duração», in *História e Ciências Sociais*, Lisboa, Presença, 1972, pp. 7-70.

reconstrução dos modos de agir e de sentir do homem francês desse período. Essa análise envolve o estudo do que o autor denomina de «homem físico» — a alimentação e o meio ambiente; a saúde e a doença —, «homem psíquico» — (sentidos, sensações, emoções, paixões), que engloba o que se designa por «utensilagem mental»: os sentidos, as línguas faladas e escritas; as noções e percepções do espaço e do tempo; as atitudes perante a natureza —, «meios sociais» — as solidariedades fundamentais (casal, família, paróquia, ordens e classes sociais); as solidariedades ameaçadas (Estado, realeza, religião) —, «tipos de actividade humana» — «actividades prosaicas»: técnicas manuais, jogos e divertimentos; «superações»: humanistas, sábios, filósofos; «evasões»: os nomadismos, a magia satânica e a morte²¹... Retenha-se desta enumeração a amplitude temática da obra, a conceptualização e a hierarquia dos assuntos tratados e também a inexistência de um eixo narrativo em torno do qual seja possível estruturar uma explicação. O livro é um quadro estático, a acção, inexistente.

L'Homme devant la mort, de Philippe Ariès, é uma obra vincadamente diferente da anterior. Tal deve-se quer ao facto de se centrar num único tópico, quer ao de se tratar de um trabalho que abrange manifestações de um mesmo fenómeno ao longo de mais de um milénio. É no âmbito dessa temporalidade que Ariès estuda as atitudes perante a morte, as quais, em seu entender, se caracterizam pela estabilidade, sendo fenómenos de longa duração, apesar de não serem indiferentes a modificações económicas e sociais²².

Montaillou, village occitan, de Emmanuel Le Roy Ladurie, inaugura ainda uma outra perspectiva na *história das mentalidades*. Este estudo pretende-se global: Ladurie é um historiador socioeconómico consagrado, para quem os aspectos demográficos têm uma capacidade explicativa fundamental, como se pode verificar através da leitura de *Paysans du Languedoc*²³. O relevo dado na explicação a estes factores materiais — e lembra-se que a demografia histórica constituiu também uma das vias de acesso à pesquisa das mentalidades do passado — permanece²⁴. Mas *Montaillou* reflecte, como nenhuma outra obra dos historiadores dos *Annales*, o impacte da antropologia. Já não se trata apenas, como para Bloch e Fèbvre, ou mesmo Duby, de procurar nas obras de antropólogos dados comparativos ou referências teóricas para as suas pesquisas²⁵. *Montaillou* transfere para a abordagem do passado um dos procedimentos clássicos da antropologia social, o estudo de comunidade, ao investigar a sociedade, a economia, o parentesco, as emoções, a religião e o ritual de uma aldeia pirenaica. A «observação participante» do antropólogo é substituída pelo relatório de um inquisidor do século XIV que perseguia o catarismo e pela

²¹ Robert Mandrou, *Introduction à la France Moderne, 1500-1640*, Paris, Albin Michel, 1961 (1.ª ed.).

²² Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.

²³ Ver Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan [...]*, Paris, Gallimard, 1975, e *Paysans du Languedoc*, Paris, SEVPEN, 1966.

²⁴ É o caso, entre outros, das obras pioneiras de Philippe Ariès, *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII^e siècle* (Paris, Éditions du Seuil, 1971, 2.ª ed.), e de Pierre Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730* (SEVPEN, 1960).

²⁵ Georges Duby recorreu à noção de dádiva — *don* —, que havia sido elaborada por Mauss, na sua caracterização da «economia» europeia da Alta Idade Média. Ver *Guerriers et Paysans*, Paris, Gallimard, 1973 (trad. port. publicada pela ed. Estampa).

bibliografia histórica e antropológica. A história total, cara aos mentores dos *Annales*, de Bloch a Braudel, converte-se aqui em antropologia histórica.

4. HISTÓRIA, ESTRUTURA, ACÇÃO

A proliferação de objectos e de metodologias que ocorre na história das mentalidades não foi acompanhada por qualquer reflexão desenvolvida sobre o sentido e objectivos do seu programa de pesquisa ou sobre os instrumentos de investigação com que opera. A tradição dos *Annales*, com a sua desconfiança sistemática perante a teoria, não incentiva esse tipo de pesquisa, mau grado as excepções²⁶. Os textos dos autores ligados à revista oscilam habitualmente entre a difusão e o registo de inovações metodológicas, muitas vezes apreciáveis, e o prolongamento de uma certa litania comemorativa das proezas do grupo, dos «pais fundadores» aos representantes actuais. Isso é nítido nos textos que tratam da *história das mentalidades*. Todos convergem no assinalar das suas capacidades, como componente essencial de uma explicação totalizadora dos eventos sociais, que corrigiria as deficiências ligadas a visões redutoras, economicistas, da realidade e captaria dimensões do comportamento e das representações humanas situadas para além do campo das ideias (e do das ideologias)²⁷.

Em todas estas obras, a mentalidade é descrita como um atributo colectivo, transcendendo, as mais das vezes, barreiras sociais. Nas palavras de Le Goff, a mentalidade denomina o conjunto de atitudes que S. Luís e um qualquer dos seus súbditos camponeses têm em comum²⁸. Esta noção de mentalidade está vinculada à herança dos fundadores dos *Annales*. Através da obra de Bloch, por exemplo, vinha a noção de representações colectivas de Durkheim, as quais eram uma *componente* de uma visão da sociedade de onde estariam ausentes conflitos antagónicos²⁹. Outras vias que poderiam conduzir a uma outra concepção do universo das representações não alteraram esta situação. Refiro-me a um possível impacto do marxismo, que se faz sentir em alguns autores dos *Annales*, como Ladurie, sem falar dos que, considerando-se marxistas, se reivindicam da participação na obra dos *Annales* — Labrousse ou Vovelle³⁰. Existem, sem dúvida, pontos de convergência entre ambas as abordagens, na medida em que a proposta de uma explicação da totalidade do social, em que os fenómenos económicos têm um lugar de relevo, as aproximam. Mas a qualificação do modo de

²⁶ Excepções são, em parte, os estudos de Bloch — *Apologie [...]*, cit. —, Fèbvre ou Braudel. Outros trabalhos constituem quase sempre uma descrição de procedimentos metodológicos ou da evolução dos *Annales*.

²⁷ Para além de Le Goff, art. cit., ver Michel Vovelle, *Idéologies et Mentalités*, Paris, François Maspéro, 1982, pp. 5-17.

²⁸ Le Goff, art. cit., p. 80.

²⁹ Sobre a visão da sociedade, em que se sublinha o consenso e há pouco interesse pela conflituosidade social, que os *Annales* herdaram de Durkheim, Peter Burke, *op. cit.*, p. 77, e David Frisby e Derek Sayer, *Society*, Chichester, Londres, Nova Iorque, Ellis Horwood e Tavistock, 1986, pp. 34-51.

³⁰ Duby — prefácio a Marc Bloch, *Apologie [...]*, cit. — refere a admiração de Bloch por Marx (que ele não lera, tal como Fèbvre) e o modo como os jovens historiadores de 1945, «leitores atentos do *Capital*», se reconheciam também na metodologia de Bloch. Leia-se também, sobre a convergência entre as perspectivas dos *Annales* e o marxismo, o testemunho de Ernest Labrousse em «Entretiens avec Ernest Labrousse», in *Actes de La Recherche en sciences sociales*, n.ºs 32-33, Abril-Junho de 1980, pp. 111-125.

produção (o económico) como determinante e, de um modo mais geral, a visão de uma sociedade estruturada por classes sociais em conflito separam ambas as interpretações e a relação entre posições sociais e formações culturais, que na tradição marxista foi objecto de estudo em termos de *ideologia* e de *hegemonia*, neste último caso por via da teorização de Gramsci (ou seja, colocando a questão em termos de predomínio, dominação, afrontamento), ocupou sempre uma posição periférica entre os historiadores dos *Annales*³¹. Há, contudo, excepções, como as representadas por Michel Vovelle e, sobretudo, Georges Duby. A obra deste último *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo* é, com efeito, um verdadeiro ensaio de história das ideologias. Um discurso sobre a sociedade, que a representa como dividida funcionalmente em três grupos que se complementarizam, é seguido, a par e passo, ao longo de vários séculos, percorrendo vários contextos históricos, que conduzem a modificações do seu próprio texto. A relação entre discurso e poder, entre representações, grupos sociais e conflitos, domina aqui a explicação³².

Deve-se também salientar que, apesar de o tempo histórico privilegiado nas pesquisas destes autores coincidir com o que convencionalmente se designa por Idades Média e Moderna e de os conflitos sociais nestes períodos terem sido um foco de estudo (e de controvérsia) para diversos historiadores, não existiu grande atracção dos historiadores das mentalidades em relação a este objecto. As revoltas messiânicas, as *jacqueries*, as revoltas frumentárias, as guerras camponesas, as Frondas, os conflitos religiosos, não mereceram a sua atenção.

O campo cultural e as práticas simbólicas que o compõem são concebidos de um modo dominante, por estes historiadores, como objectos situados na longa duração e sem relação directa com as dimensões conflituosas e de poder da realidade social³³. Há, no entanto, análises historiográficas que, privilegiando a investigação da relação entre conflitos e representações, revelaram o enorme dinamismo do universo cultural, estruturado por tensões e lutas entre classes e grupos sociais. É o caso, modelar, do estudo de E. P. Thompson *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*. Thompson analisa as chamadas revoltas frumentárias, para demonstrar que elas não são explicáveis como uma simples reacção instintiva provocada pela fome e pela carestia. Pelo contrário, elas envolvem noções de justiça — o direito a viver em certas condições, o direito a um preço «justo» do pão — e normas ideais de relacionamento social,

³¹ Argumentos de relevo, do ponto de vista do materialismo histórico, sobre os problemas da determinação das representações, são os desenvolvidos por Maurice Godelier em «La part idéelle du réel», in *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard, 1984, pp. 167-228, e R. S. Neale em «Cultural Materialism: a critique», in *Social History*, vol. 9, n.º 2, Maio de 1984.

³² Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978. Há tradução portuguesa, publicada pela ed. Estampa.

³³ A perspetivação do campo cultural, que aqui se confronta, muito brevemente, com a da *história das mentalidades*, apoia-se em ideias desenvolvidas por autores como Pierre Bourdieu — nomeadamente nas suas análises das práticas simbólicas enquanto formas e espécies de poder, de capital — e E. P. Thompson — com a sua concepção da cultura como experiência constitutiva e aprendizado de vivências sociais — e também nos trabalhos sobre a relação saber/poder de Michel Foucault. Ver, como síntese destas propostas, Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, e *Choses Dites*, Paris, Minuit, 1987, e Stuart Hall, «Cultural studies: two paradigms», in Tony Bennett, Graham Martin, Colin Mercer e Janet Woolcott (eds.), *Culture, Ideology and Social Process*, The Open University Press, 1981, pp. 19-37.

entre *gentry*, comerciantes e plebe, pelo que o seu estudo exige um conhecimento aprofundado dos diversos aspectos da cultura dos revoltosos, daquilo a que chama «economia moral da multidão», bem como da dos grupos com que esta se encontra em conflito³⁴.

A teorização de Braudel e o impacte do estruturalismo antropológico ajudaram a sedimentar este modo de ver as mentalidades. O velho repúdio pela política, identificada com o efémero, o episódico, foi fortalecido pelo privilegiar dos fenómenos de *longa duração*, de ordem geográfica, económica ou demográfica, que forneceriam, em última instância, as explicações para os factos determinantes da história humana. A antropologia que mais influenciou os historiadores dos *Annales*, a de Lévy-Strauss, preocupada fundamentalmente com os aspectos universais das sociedades humanas, terá reforçado a ênfase dada aos aspectos da sua vida que parecem revestidos de características de permanência³⁵.

O enfatizar do poder explicativo dos fenómenos de longa duração, ao desvalorizar o tempo curto, o tempo do episódico, terá deste modo contribuído para a menorização da intervenção humana que ocorre nessa mesma temporalidade. Os homens são-nos apresentados amiúde como condicionados na sua acção e submetidos, sem o saberem, como pensavam Fèbvre ou Braudel, a essas prisões de longa duração que são as mentalidades³⁶. Há, assim, uma exclusão ou secundarização dos pontos de vista dos actores sociais envolvidos, em benefício das categorias analíticas *objectivistas* do historiador, já que, ao colocar-se a dinâmica da história fora de qualquer tipo de controlo e de conhecimento dos sujeitos, se deixa apenas ao investigador a possibilidade de lhe atribuir sentido³⁷. Só uma parte, essencial é certo, da interrogação historiográfica é levada a cabo, ficando afastados da pesquisa o conhecimento prático dos agentes, as suas estratégias, a memória e a experiência dos grupos humanos, sem o recurso aos quais é impossível pensar a acção. Deixa-se de lado um dos dois estados da história, aquilo a que Bourdieu chama «história incorporada»: «Para escapar às alternativas mortais em que encerraram a história ou a sociologia e que, como a oposição entre o que diz respeito ao acontecimento e o que se reporta à estrutura, ou, a um outro nível, entre o que se prende com os 'grandes homens' e o que se refere às forças colectivas, ou entre as vontades singulares e os determinismos estruturais, repousam todas na distinção entre o individual e o social, basta observar que toda a acção histórica põe

³⁴ E. P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth-Century», in *Past and Present*, n.º 50, Fevereiro de 1971, pp. 76-136, e «Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without Class?», in *Social History*, vol. III, n.º 2, Maio de 1968. Estão ambos insertos em E. P. Thompson, *Tradición, revuelta y consciencia de clase — Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Critica, 1979.

³⁵ Fernand Braudel, *op. cit.* Jacques Le Goff assinala esta convergência em «L'historien et l'homme quotidien», in *Métodologie de l'histoire et des sciences humaines (mélanges en l'honneur de Fernand Braudel)*, Toulouse, Privat, 1973.

³⁶ Fèbvre e Braudel, *ops. cit.* Mesmo autores preocupados com a *conjuntura* e a mudança, como Vovelle, não põem em causa esta concepção, que é a dominante. Cf. Michel Vovelle, «Histoire des mentalités, histoire des résistances ou les prisons de longue durée», in *op. cit.*, pp. 236-261.

³⁷ O modo como Braudel — sem dúvida, de todos os historiadores, o que mais se preocupou com o tema — trata do *tempo* é, a este respeito, elucidativo. O tempo de que fala é sempre o tempo *analítico* do historiador — o tempo da estrutura, da conjuntura, do acontecimento (*événement*) —, e não o tempo como categoria *socialmente construída*. Ver, a este respeito, F. Braudel, *op. cit.* e também *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme — XVI^e-XVIII^e siècle*, t. 3: *Le Temps du Monde*, Paris, Armand Colin, 1979, cap. 1.

frente a frente dois estados da história (ou do social): a história em estado objectivado, ou seja, a história que se acumulou ao longo do tempo nas coisas, máquinas, edifícios, monumentos, livros, teorias, costumes, direito, etc., e a história em estado incorporado, tornada *habitus*. Aquele que ergue o seu chapéu para cumprimentar *reactiva*, sem o saber, um signo convencional herdado da Idade Média, quando, como Panofsky lembra, os homens de armas tinham o costume de retirar o elmo para manifestar as suas intenções pacíficas. Esta actualização da história deve-se ao *habitus*, produto de uma aquisição histórica que permite a apropriação do historicamente adquirido. A história no sentido de *res gestae* é a história feita coisa que é levada, agida, *reactivada* pela história feita corpo, a qual age e transporta, por sua vez, o que a leva [...]»³⁸

Não é certamente por acaso que a desvalorização do estudo da acção humana — que contrasta com a atenção conferida ao quadro estrutural —, o qual apenas é possível quando se procura o sentido dos acontecimentos históricos nas lógicas dos comportamentos, conscientes ou inconscientes, das classes e grupos sociais, surge frequentemente em historiadores que propõem uma explicação evolucionista e etnocêntrica do devir social. É esta perspectiva, já presente nos fundadores, que conduz, numa formulação «clássica» de matriz iluminista que persistiu igualmente na tradição marxista, a ver as mentalidades como prisões, dispositivos que travam a acção e mudam a um ritmo mais lento, como o afirma Labrousse, do que o económico e o social³⁹. Os camponeses do Languedoc, historiados por Le Roy Ladurie, são-nos apresentados no interior de um quadro estrutural, em que o papel predominante cabe aos factores demográficos. A acção humana aparece como uma realidade absolutamente determinada por mecanismos populacionais, tecnológicos ou de mentalidade, desconhecidos dos que sofrem o seu peso constrangedor. Na visão anacrónica e sociocêntrica de Ladurie, camponeses e ruralidade aparecem como o oposto do mundo urbano, com o qual se identifica implicitamente o historiador. É precisamente no mundo urbano que se situam, para o autor, os germes de mudança, como o «movimento das luzes». Situando-se no exterior da corrente que aí conduz, os camponeses são julgados de acordo com os valores iluministas e letrados de que Ladurie é herdeiro. Os seus comportamentos aparecem-lhe destituídos de racionalidade e as suas revoltas — como a luta dos *camisards*, por exemplo — são, para si, manifestações irracionais

³⁸ Pierre Bourdieu, «Le mort saisit le vif — les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée», in *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, n.ºs 32/33, Abril/Junho de 1980, pp. 3-14. Uma crítica muito pertinente ao facto de a história das mentalidades não tomar em consideração a capacidade da acção humana encontra-se em Michael Gismondi, «The gift of theory: a critique of the *histoire des mentalités*», in *Social History*, vol. x, n.º 2, Maio de 1985, pp. 211-230. Este ensaio retoma fundamentalmente as posições de E. P. Thompson e a sua revalorização das virtualidades da acção humana — que inclui uma reflexão sobre as determinações e os constrangimentos que a envolvem — no processo social. A minha reconsideração destes problemas passa também por E. P. Thompson — ver principalmente *The Poverty of Theory*, Londres, Merlin Press, 1978 — e, no que apresentam de convergente no revalorizar do conhecimento prático, das estratégias, na tentativa de combinação entre análise estrutural, historicidade e intervenção dos actores sociais, pelas propostas de Bourdieu e de Anthony Giddens. Ver de Bourdieu, como síntese, as obras citadas e de Anthony Giddens *Central Problems in Social Theory [...]*, Londres e Basingstoke, MacMillan, 1979, *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1984, e *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1987.

³⁹ Ernest Labrousse, «Introduction» a *L'Histoire Sociale — sources et méthodes*, Paris, PUF, 1967 (trad. port. ed. Cosmos).

(logicamente porque vistas à luz de uma certa imagem das revoluções europeias...), compreensíveis apenas pelo recurso à psicanálise, já que remetem para um domínio passional, pulsional, o do inconsciente⁴⁰.

5. MENTALIDADE, RACIONALIDADE

Afirmações deste teor assinalam uma questão central nas ciências sociais: a das condições de possibilidade do conhecimento, pelo investigador, de culturas ou comportamentos diversos dos da cultura dominante nas sociedades de onde provêm — assumindo-se que o observador é normalmente oriundo dos grupos letrados de sociedades industrializadas, com uma forte e especializada divisão do trabalho, uma estrutura social complexa, um importante desenvolvimento científico e tecnológico e dos valores a ele ligados e um corpo de especialistas e intelectuais socialmente reconhecido.

Esse observador vê-se perante sociedades e culturas diferentes da sua. Essa diferença é assinalada no espaço e no tempo. No primeiro caso situam-se os grupos humanos que conquistadores, missionários e, muito mais tarde, antropólogos encontraram na América, na África e na Ásia: os «selvagens» ou «primitivos» (cuja existência não é, obviamente, indiferente à dimensão tempo). Ou então aspectos — principalmente do ponto de vista da ética ou do ritual — de grandes civilizações com tradição literária, como a Índia ou a China. No segundo, o passado das sociedades — domínio dos historiadores — de onde provém o observador, sobretudo o comportamento dos grupos não letrados — campesinato, «plebe urbana» —, dos quais se encontra, pela sua própria formação, mais distanciado. É óbvio que se trata de uma maneira simplificada de colocar a questão, na medida em que as sociedades industriais do presente, com a sua diferenciação sociocultural, colocam, pelo menos até certo ponto, os mesmos problemas de interpretação⁴¹.

Este tópico tem sido objecto de discussão, atraindo a atenção de alguns sociólogos e sobretudo de antropólogos e filósofos. Entre os historiadores, por certo devido a uma sistemática desconfiança pela reflexão teórica, pelo debate de ideias — atitude que não é exclusiva dos historiadores dos *Annales*, muito pelo contrário —, esta questão não foi objecto de tratamento. Em consequência, a historiografia, e em particular a *história das mentalidades*, incorporou, de um modo acrítico, no exame dos comportamentos populares do passado uma antropologia cujos pressupostos foram questionados decisivamente por este debate.

Essa antropologia radica-se no evolucionismo de finais do século passado. Herdeiro da ideia iluminista de uma história como ilustração de uma emancipação progressiva do espírito humano, que o crescimento material e o desenvolvimento da pesquisa empírica e da ciência na Europa do século XIX pareciam validar, o evolucionismo viu nos traços mais relevantes que contrastavam as sociedades europeias com as sociedades que não pertenciam ao seu universo de formas sociais e de cultura uma prova da superioridade das primeiras. A história humana, que era, para estes autores, a

⁴⁰ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les Paysans du Languedoc*, Paris, Flammarion, 1969 (2.^a ed.). Ver, entre outras, pp. 185, 235, 242 e 325.

⁴¹ Stephen P. Turner, *Sociological Explanation as Translation*, Cambridge, CUP, 1980.

história da civilização ocidental, sancionaria a emancipação da razão perante a superstição, da religião perante a magia, da ciência perante a religião (da luz perante as trevas), para citar algumas das dicotomias mais frequentes do seu discurso. As culturas diferentes da prevalecente no mundo ocidental foram julgadas à luz desta, que se constituiu em paradigma de avaliação. Assim, para Frazer, talvez o mais conhecido destes antropólogos, o facto de as crenças primitivas — como a crença na bruxaria, por exemplo — parecerem revelar comportamentos e *standards* de racionalidade diversos dos ocidentais era a prova de que esses povos, devido ao seu desconhecimento dos modos de proceder da ciência, cometiam erros na sua interpretação do mundo, erros esses que indiciavam o seu estado de selvajaria⁴².

Uma outra abordagem deste mesmo problema foi a proposta por Lucien Lévy-Bruhl. Este filósofo procurou analisar na sua obra as diferenças entre as crenças das sociedades primitivas e as características do pensamento científico. A mentalidade dos primitivos distinguir-se-ia deste pelo seu carácter místico, pré-lógico, pelo seu não constrangimento pela existência de contradições. Para Lévy-Bruhl, as crenças dos primitivos (os quais possuiriam, não obstante, uma noção prática da realidade similar à dos Ocidentais) são consistentes em si mesmas, embora, de acordo com os nossos parâmetros, sejam irracionais⁴³. Como já se assinalou, os historiadores das mentalidades recolheram no essencial este património antropológico⁴⁴. Enquanto os postulados evolucionistas eram questionados e a obra de Lévy-Bruhl, também discutida, inspirava trabalhos empíricos que viriam renovar a problemática e reacender a polémica em seu torno, como foi o caso do livro de Evans-Pritchard *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, os historiadores das mentalidades continuaram a produzir de acordo com estes modelos.

Foi esta essencialmente a visão que orientou trabalhos de Mandrou, Muchembled, Jean Delumeau ou Emmanuel Le Roy Ladurie⁴⁵.

Um dos trabalhos mais influentes de Mandrou — a já referida *Introduction à la France moderne (1500-1640) — essai de Psychologie historique* (1961) — reproduz essa antropologia. Tanto ao nível físico, como psíquico, os homens dos séculos XVI e XVII apresentam, na sua perspectiva, um forte contraste com os de meados do século XX, contemporâneos do historiador. Estes já não conhecerão carências materiais extremas, como as que derivam da escassez de alimentos, e podem interpretar adequadamente e agir com eficácia sobre o meio natural, devido ao incremento científico e

⁴² Julio Caro Baroja, *Los Fundamentos del Pensamiento Antropológico Moderno*, Madrid, CSIC, 1985, pp. 61-88, e E. E. Evans-Pritchard, *A History of Anthropological Thought*, Londres e Bóston, Faber and Faber, 1981, pp. 119-152.

⁴³ E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, pp. 119-131, e *Theories of Primitive Religion*; trad. bras.: *Antropologia Social da Religião*, Rio de Janeiro, Campus, 1978, pp. 111-138.

⁴⁴ Não se pretende aqui, como, de resto, em todo o artigo, que estas afirmações sejam aplicáveis a todos os historiadores das mentalidades ligados aos *Annales*, mas que são correctas no que diz respeito aos que delimitaram este campo analítico e às produções deste que têm servido como modelos. Não aparecem em alguns autores mais recentes, mas também estes têm abandonado o horizonte global onde estas questões mais se colocam, debruçando-se sobre aspectos parcelares, como o parentesco ou a festa, por exemplo.

⁴⁵ Stuart Clark, «French Historians and Early Modern Popular Culture», in *Past and Present*, n.º 100, Agosto de 1983, pp. 62-99. O presente artigo deve bastante a este estudo — e ao de Gismondi já referido —, embora as abordagens propostas para os problemas de tradução intercultural e de racionalidade divirjam das dele.

tecnológico. É evidente o modo como, em toda a sua lógica analítica, este tipo de pesquisa se revela etnocêntrico. O século XX a que se refere o autor é claramente o de uma parte da humanidade, já que sociedades e mesmo continentes vivem em grande parte em condições materiais — para só falarmos nestas — similares às das sociedades europeias de outrora.

Este homem dos séculos XVI e XVII aparece a Mandrou como um produto — uma vítima — do contexto material em que existe. Por toda a parte se vê cercado de perigos. Ameaçado na sua subsistência, na sua segurança, procura refúgio nas solidariedades diversas que são a família, a comunidade paroquial, os grupos sociais e mesmo o Estado e as comunidades religiosas. Impotente perante uma natureza que não consegue dominar e interpretar, procura uma evasão no imaginário, no maravilhoso, na feitiçaria. Submetido a fortes contrastes — como o existente entre o dia e uma noite ainda não controlada pela luz artificial —, a violências que testemunham desprezo pela vida humana, é um ser hipersensível, medroso e agressivo, que se refugia na fantasmagoria, à qual não escapam os homens «mais equilibrados», «mais dotados do famoso bom senso» (*sic*), um ser que vive «num universo povoado por espíritos, por demónios de natureza divina ou semidivina, que manejam as forças da natureza e produzem os fenómenos, encadeando-os uns aos outros»⁴⁶.

O objectivo de Mandrou era, nas suas próprias palavras, «abordar o homem moderno [século XVII], vê-lo com os olhos do seu tempo; pensá-lo e senti-lo, tal como os homens desse tempo efectivamente o pensavam — mas com os instrumentos de medida e de investigação de que dispõe o historiador de meados do século XX». O resultado, porém, foi o ressuscitar de uma figura inversa da de um determinado estereótipo do europeu ocidental dos nossos dias. Onde este aparece como calmo, com uma conduta racionalmente determinada — entendendo-se por tal uma conduta em que supostamente a vida pulsional se encontra sob o controlo ou sublimada em normas sociais mais ou menos livremente aceites e discutidas —, no interior de uma sociedade onde presumivelmente os frutos da ciência e do saber conduzem a um aperfeiçoamento constante (ecoando os optimismos evolucionistas do passado), o seu antepassado surge como a presa de determinismos ambientais e passionais, que fazem dele um ser hipersensível, amedrontado e algo incompetente, por lhe faltar um «equipamento mental» adequado, perante o mundo que o cerca⁴⁷.

Esta representação do homem moderno encontra-se reproduzida, nos seus traços mais significativos, em trabalhos de Delumeau, Muchembled ou Ladurie. Assim, o primeiro, não só manteve este ponto de vista genérico nas suas obras, mas também autonomizou um tópico de Mandrou — o sentimento de medo generalizado que existiria entre as populações da Europa do Antigo Regime —, conferindo-lhe capacidade explicativa para um largo espectro de fenómenos, da sexualidade feminina às heresias, à bruxaria⁴⁸. Esta argumentação é retomada por Muchembled, que define o mundo de outrora como um mundo de insuficiência, de insegurança, de medo: «[...] a tecnologia é insuficiente para dominar a natureza. A vida nestas condições não é mais do que uma espera de catástrofes e de infelici-

⁴⁶ Robert Mandrou, *op. cit.*, 1972 (2.^a ed.), p. 311.

⁴⁷ Mandrou, *op. cit.*, particularmente pp. 75-108 e 321-350. A presença reiterada deste estereótipo no evolucionismo é sublinhado por Julio Caro Baroja na obra citada.

⁴⁸ Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1978.

dades.»⁴⁹ Esta insegurança, tanto física como psicológica, determina não só o recurso da população à magia, elemento fundamental de uma cultura camponesa animista⁵⁰, como as próprias relações de parentesco e outros laços sociais: «Em tais condições, tanto os camponeses como os cidadãos se devem fiar em si próprios para assegurar a sua segurança, tanto física como psicológica. Conseguem-no, em maior ou menor medida, através das solidariedades sociais. Tal como empilham vestes sobre si próprios para se protegerem do frio, rodeiam-se de círculos sucessivos de relações humanas chamados família, comunidade familiar extensa e comunidade rural ou urbana.»⁵¹

A obra de Ladurie que já focámos partilha, como se viu, muitos destes tópicos, nomeadamente a concepção da cultura como resposta ao meio, das mentalidades (rurais) populares como bloqueio — do crescimento económico, do «progresso» cultural —, e, em resumo, denota uma concepção da psicologia camponesa, em que esta é vista como mais ligada a atitudes *instintivas* do que a *racionais*.⁵²

Todas estas interpretações, incluindo aquela que incorpora uma visão «pessimista» do processo (a de Muchembled, através da referência à releitura do iluminismo por Foucault), prolongam a antropologia de finais do século XIX e princípios do actual. A ideia de que as crenças e práticas dos camponeses representam uma espécie de saber inferior, uma tentativa falhada de explicação do mundo, porque não científica, é um elemento central das teorias sobre a religião primitiva (e a magia) que Evans-Pritchard denominou de *intelectualistas*: as de Tylor e de Frazer, principalmente. Do mesmo modo, a noção da magia como resposta a tensões, a estados emocionais intensos, é uma ideia comum a várias perspectivas antropológicas que o mesmo autor denominou de *emocionalistas*.⁵³ Como escreve Evans-Pritchard, o ponto comum destas teorias foi o de construir o selvagem como um sujeito radicalmente inverso e inferior ao homem ocidental: «Foi suposto e tido como certo que nós estamos numa extremidade da escala do progresso humano e os selvagens na outra e que, uma vez que o homem primitivo se encontra num nível tecnológico muito baixo, o seu pensamento e os seus costumes devem ser por força o oposto dos nossos. Nós somos racionais e os primitivos pré-lógicos, vivendo num mundo de

⁴⁹ Robert Muchembled, *Culture Populaire et Culture des Élités*, Paris, Flammarion, 1978, p. 133.

⁵⁰ Muchembled, *op. cit.*, pp. 115-117, 133 e 189.

⁵¹ Id., *ibid.*, pp. 44-45.

⁵² Le Roy Ladurie, *op. cit.*, p. 325. Veja-se o que é e não é racional em Ladurie: «[...] deste modo, as tomadas de consciência de finais do século XVI parecem por vezes acabar de um modo súbito, por abandono dos seus objectivos; ou então desembocam ferozmente no *irracional*. Tal deve-se ao facto de as contestações *razoáveis* — aquelas que põem em causa os dizimos, as rendas, os senhorios, os privilégios, a má partilha da terra e a desordem estebelecida — não serem ainda guiadas por uma *élite* esclarecida, portadora das 'luzes' e de uma concepção moderna do homem. E as lutas, ainda primitivas, permanecem engolidas no obscurantismo [...]» (id., *ibid.*, sublinhados meus). Ou seja, o racional é, por exemplo, uma revolta em busca de ganhos económicos e o irracional a feitiçaria — observação de Susan James, *op. cit.*, p. 170. Não é difícil perceber a genealogia dos valores de Ladurie expressos nesta obra: são os que configuram, por exemplo, o *homo economicus* da economia política clássica.

⁵³ Evans-Pritchard, *Antropologia [...]*, pp. 35-70. E. P. refere o carácter meramente conjectural destas construções. O emocionalismo é um elemento central da interpretação de um autor que muito influenciou a história das mentalidades: Johannes Huizinga. Cf. *O Outono da Idade Média*, Lisboa.

fantasia, de mistério e de terror; nós somos capitalistas, eles comunistas; nós monógamos, eles promíscuos; nós monoteístas e eles feiticistas, animistas, pré-animistas ou mais que seja; e assim por diante.»⁵⁴

Uma vez desmontados os postulados das teorias antropológicas que têm servido de base principal às análises da historiografia das mentalidades, os problemas teóricos colocados pelo estudo de sociedades diferentes daquelas em que vive o observador permanecem no entanto.

A crítica ao evolucionismo antropológico e ao etnocentrismo conduziu, em muitos casos, à adopção de uma posição relativista em matéria de conhecimento intercultural. O *relativismo* de que aqui se fala não é apenas a ideia — pacífica — de que as práticas e representações de uma sociedade são o produto desta e é no seu contexto que devem ser interpretadas, mas também a de que «todas essas crenças são igualmente verdadeiras, racionais e válidas»⁵⁵. Esta concepção foi, por sua vez, posta em causa, na medida em que, para os seus críticos, a posição *relativista* conduzirá, *in extremis*, dada a ausência de padrões comuns de avaliação, à impossibilidade de conhecer outras culturas e inviabilizará a tradução de elementos de uma cultura (a do observado) na linguagem de uma outra (a do observador)⁵⁶.

As objecções de Peter Winch às teses expostas na obra clássica de Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, que despoletou esta controvérsia e o debate que se lhe seguiu, permitem-nos abordar com um maior desenvolvimento os vários aspectos desta problemática. Nesse texto, Evans-Pritchard procura descortinar as razões para a onnipresença da feitiçaria e dos oráculos na vida dos povos Azande. A conclusão que retirou do seu trabalho foi a de que, quer a feitiçaria, quer os oráculos, eram entre os Azande instituições sociais destinadas à regulação de conflitos de vária ordem, desde disputas entre vizinhos, motivadas pela inveja, a questões de âmbito mais lato, envolvendo relações de autoridade e de poder — e que ambas possuíam as funções interpretativas, curativas e securizantes que o conhecimento científico preenche nas nossas sociedades⁵⁷. Winch criticou Evans-Pritchard por achar que este não compreendera o verdadeiro sentido da cultura Azande, expresso no seu idioma místico. Evans-Pritchard equivocara-se por completo ao afirmar que essa mesma linguagem não era «real» nem «objectiva», porque a pensara em função dos parâmetros da sua e esse equívoco abrangia a analogia que estabelecera entre o recurso aos oráculos e à magia pelos Azande e à ciência pelos Ocidentais, precisamente porque a cultura Azande era mística, e não científica.

Procurando salvaguardar a sua posição de acusações de relativismo, Winch avançou as propostas que, em seu entender, viabilizavam a compreensão intercultural. Assim, defendeu que existiam na cultura ocidental elementos que permitiam compreender o sentido da cultura Azande e que possibilitavam uma tradução, porque se equivaliam. Estes seriam, na tradição ocidental, os que descreviam atitudes de entrega à vontade de Deus e

⁵⁴ Evans-Pritchard, *Antropologia [...]*, p. 146.

⁵⁵ Christina Lerner, «Pre-Industrial Beliefs and the Problem of Relativism», in *Witchcraft and Religion — the politics of popular belief*, Oxford, Blackwell, 1984.

⁵⁶ O essencial da polémica sobre a problemática da racionalidade e do relativismo está publicado em Brian Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford, Blackwell, 1970, e Martin Hollis e Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell, 1982.

⁵⁷ Cf. Evans-Pritchard, ref. no texto.

de resignação — configurados no Antigo Testamento, nomeadamente no Livro de Job —, os quais representariam algo de similar ao universo místico dos Azande. Outros argumentos aduzidos por Winch para obviar às críticas anti-relativistas e para estabelecer uma base para o estudo intercultural assentam no que entende serem os atributos universais da natureza humana: as atitudes perante o nascimento, a morte e a sexualidade. O seu estudo, ligado ao das concepções do bem e do mal, também universais, forneceria a base para a comparação entre culturas diferentes⁵⁸.

As posições de Winch suscitaram um grande número de críticas, algumas das quais é importante reter aqui. Em primeiro lugar, por revelarem um assinalável sociocentrismo. Winch (tal como Wittgenstein, em cujas posições se fundamentou) tem da religião uma perspectiva de algo desligado do mundo temporal, o que poderá decorrer, como foi argumentado, de uma vivência ascética e intelectual da mesma, mas que está nos antípodas do sentido prático com que a religião foi vivida, por exemplo, no cristianismo ocidental. Para só citar um caso, o culto dos santos, com a sua vertente pragmática, afasta-se totalmente da imagem que Winch dá da religião cristã e aproxima-a de alguns aspectos da religiosidade dos povos «primitivos»⁵⁹. Em segundo lugar, o facto de se porem em causa certas considerações de Evans-Pritchard — as suas avaliações sobre a *realidade* ou *objectividade* da linguagem mística dos Azande — não invalida a comparação entre as «funções» da feitiçaria Azande e as da ciência ocidental, levada a cabo pelo mesmo autor. As relações históricas entre a religião e a emergência da ciência desmentem os pontos de vista de Winch, que as via como universos totalmente separados, ligados a modos de vida irredutivelmente distintos⁶⁰. Depois, ampliando o sentido do debate, argumentou-se que não só há grandes semelhanças nos atributos sensórios dos humanos e uma competência linguística universal, como as diferenças que se manifestam em algumas formas de organização social e sobretudo no ritual, na mitologia e na cosmologia, parecem redutíveis à especificidade de certos modos de vida e de comunicação em sociedades⁶¹. Assinalou-se também

⁵⁸ Peter Winch, «Understanding a Primitive Society», in Brian Wilson (ed.), *op. cit.*, pp. 78-111.

⁵⁹ Robin Horton, «Professor Winch on Safari», in *European Journal of Sociology*, t. xvii, 1976, n.º 1, pp. 157-180. Stuart Clark, «French Historians [...]», *cit.*, pp. 96-97. Ver também Ludwig Wittgenstein, «Remarques sur le rameau d'or de Frazer», in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 16, Setembro de 1977, pp. 35-42.

⁶⁰ R. Hooykaas, *Religion and the rise of modern science*, Edimburgo e Londres, Scottish Academic Press, 1972, e Jean Pierre Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, François Maspéro, 1979, e «Parole et signes muets», in *Divination et Rationalité*, Paris, Ed. du Seuil, 1974.

⁶¹ Cf. Ernest Gellner, «Relativism and Universals», in Steven Lukes e Martin Hollis (eds.), *op. cit.*, pp. 181-200. Maurice Bloch trata de tópicos similares em «The Past and the Present in the Present», in *Man*, 12, 1977, pp. 278-292. Estabelece aí uma pequena história de diversas formas de relativismo, detendo-se nomeadamente na ideia de Durkheim de que as categorias do conhecimento e os sistemas de classificação possuem uma origem social, para argumentar, a propósito sobretudo da análise da percepção do tempo, que nos contextos em que o homem está em contacto mais directo com a natureza encontramos conceitos universais, ou seja, que há algumas categorias cónicas extra-sociais. O facto de determinados antropólogos pretenderem que as noções de tempo diferem de sociedade para sociedade deve-se à circunstância de terem concentrado a sua atenção numa actividade específica como a comunicação ritual, que transporta uma determinada visão do mundo, e não na actividade prática, onde as similitudes apareciam, confrontando deste modo a visão *ritual* do que estudam com a nossa (ocidental) visão *prática*. Ver também, do mesmo autor, *From Blessing to Violence — History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, CUP, 1986.

que o entendimento entre culturas, a tradução, *pressupõe* a existência de uma racionalidade universal, de uma lógica que possui as mesmas regras fundamentais, operando embora em contextos diversos⁶².

É no âmbito da concepção universalista que encontramos duas contribuições que, pela ênfase que colocam na historicidade, nos processos de mudança, são do maior interesse para enfrentar os problemas de tradução e comparação intercultural que estão no cerne da *história das mentalidades*: as de Jack Goody e Robin Horton. Goody abandona a elaboração em termos dicotômicos da comparação intercultural, de que é exemplo mais saliente a oposição primitivos/civilizados. Em sua substituição, propõe que se reflita sobre as diferenças entre culturas, contextualizando-as no tempo, na medida em que a maior parte das sociedades que existiram outrora ou das que existem nos nossos dias estão historicamente situadas entre os pólos extremos designados por «primitivos» e «civilizados». Para o autor, é na história do que ocorre entre esses extremos que as raízes das dissimilaridades devem ser procuradas, conferindo um papel crucial, na explicação destas, à presença ou ausência, e à intensidade da sua utilização, da comunicação escrita. A tecnologia intelectual, a escrita, determina, segundo ele, mudanças nos sistemas cognitivos. O desenvolvimento do conhecimento empiricamente controlável das categorias lógicas, a emergência de um discurso histórico face à explicação mítica, a acumulação de conhecimentos e a sua crítica, o nascimento do que virão mais tarde a ser as ciências exactas e naturais e as ciências humanas, são consequências da importância crescente, ao nível cognitivo, da escrita. A implantação da escrita está também associada a mudanças políticas — desenvolvimento de Estados, da administração —, religiosas — aparecimento de religiões universalistas, cujos princípios estão fixados nas Escrituras Sagradas, no Livro, como é o caso do judaísmo, do cristianismo, do islão —, sociais — desenvolvimento de corpos de especialistas que controlam a escrita e tendem a monopolizar a produção de conhecimentos, relação individualizada com o saber —, económicas, etc.⁶³

Os pontos de vista de Horton estão próximos de alguns dos de Goody, pois assume igualmente a existência de uma mesma racionalidade universal, reconhece as implicações do desenvolvimento da escrita nos sistemas cognitivos e procura contextualizar historicamente as diferenças entre as sociedades. Para Horton, há em todas as sociedades dois tipos diferentes de teorias — a *primária* e a *secundária* —, cujo objecto é a explicação, previsão e controlo dos acontecimentos. A teoria primária diz respeito ao que poderemos designar por saber prático e à tecnologia manual comum às mais diversas sociedades e utiliza uma concepção de causalidade «impulso/repulsa», na qual a contiguidade espacial — operando através de cinco dicotomias básicas: «esquerda/direita»; «acima/abaixo»; «à frente/atrás»; «interior/exterior»; «contíguo/separado» — e a temporal

⁶² Ver nomeadamente Steven Lukes, «Some Problems about Rationality», e Martin Hollis, «The Limits of Irrationality», in Brian Wilson (ed.), *op. cit.*, pp. 194-215 e 214-220, respectivamente (3.ª ed.). Do ponto de vista da linguística, a existência de um núcleo comum às diversas línguas que permite a tradução é sublinhada por Claude Hagège, «La Traduction, le linguiste et la rencontre des cultures», in *Diogenes*, Paris, Gallimard, 1987, n.º 1, pp. 24-34.

⁶³ Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge, Cambridge University Press, 1977); *La Logique de l'Écriture — aux origines des sociétés humaines* (Paris, Armand Colin, 1986); *The interface between the Written and the oral*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

—com uma tricotomia, «antes/simultaneamente/depois»— explicam a interdefinição e inter-relacionamento dos objectos e a transmissão das mudanças. Efectua também duas distinções maiores entre os seus objectos: entre os seres humanos e os outros e, no caso dos seres humanos, entre o eu e os outros. Se há, ao nível da teoria *primária*, fortes ligações, uma identidade básica entre todas as culturas, que fornece desde logo uma ponte para a tradução entre elas, há grandes diferenças no campo da teoria *secundária*. Esta última abrange, no entender de Horton, as cosmologias, as religiões, o conhecimento científico, etc. Destina-se também, em princípio, a responder às mesmas finalidades que a teoria *primária* e age de modo a preencher as lacunas explicativas desta. É, pois, na teoria *secundária*, como sublinha Horton, que se encontram as maiores diferenças entre as sociedades (e que são exactamente aquelas em que se têm apoiado os defensores de uma atitude relativista no plano do conhecimento). Essas diferenças radicam no facto de, enquanto os elementos da teoria *primária* foram adquiridos pelas diversas sociedades humanas no decurso do processo de hominização ou num momento de escassa diferenciação entre as sociedades, a teoria *secundária* se encontrar associada às mudanças sofridas por estas nos terrenos tecnológico e social. Enquanto em algumas delas —e Horton refere especificamente às da África subsariana dos nossos dias e as da Europa pré-moderna— prevaleceram, através da manutenção da exclusividade da memória oral como vínculo de construção do conhecimento, teorias *secundárias* em que a tradição é vista como o mais prestigiado corpo de conhecimentos, isto é, persistindo um conceito tradicionalista de legitimação de crença, noutras —entenda-se as europeias, as letradas ocidentais—, as transformações sociais e económicas, bem como o desenvolvimento da escrita, conduziram ao aparecimento, no terreno da teoria *secundária*, de algo substancialmente diverso. À tradição, enquanto conjunto de conhecimentos mais válido e legítimo, opôs-se a crítica sistemática do conhecimento acumulado através da escrita, autorizada por uma legitimação progressiva da crença. A um conhecimento que opera através do consenso opôs-se um modo de conhecer baseado na competitividade, dotado de uma lógica própria que é a do domínio sobre as escolas ou interpretações científicas rivais. Resumindo o pensamento de Horton, podemos afirmar que há, em seu entender, um «núcleo comum» de racionalidade entre os diversos estilos e normas de pensamento, quer se trate do Ocidente na actualidade, quer da África subsariana, quer da Europa pré-moderna. Para Horton há uma continuidade básica na estrutura e na intenção entre o pensamento religioso tradicional e o pensamento científico moderno. Em todos os casos, quer estejam em questão o saber prático, a religião ou a ciência, o que se procura é explicar, prever e controlar acontecimentos. Se as semelhanças entre as diversas culturas parecem maiores, à primeira vista, na teoria *primária* do que na teoria *secundária*, tal é explicável à luz da história diferenciada dessas mesmas sociedades⁶⁴.

⁶⁴ Robin Horton, «Tradition and Modernity Revisited», in Hollis e Lukes (eds.), *op. cit.*, pp. 201-260 (2.ª ed.). Sobre os problemas da legitimação de crença, Ernest Gellner, «The Savage Mind», in *Legitimation of Belief*, Cambridge, CUP, 1974, pp. 149-167. A historiadora Christina Larner —art. cit.— defende posições próximas das de Horton, sublinhando a importância do estudo das sociedades pré-industriais europeias —precisamente aquelas que têm constituído o terreno favorito dos historiadores das mentalidades— que apresentam traços comuns a «primitivos» e «civilizados», para avançar num debate que se tem organizado em torno da sua contraposição.

6. CONCLUSÃO

A *história das mentalidades* é hoje um género prestigiado com um legado científico valioso. Tal deveu-se, entre outros factores, ao alargamento dos interesses historiográficos que nela ocorreu e que construiu como realidades históricas, no duplo sentido de localizados no tempo e pertinentes para a disciplina, objectos que até então eram pensados como indiferentes à dimensão temporal ou cientificamente irrelevantes.

A *história das mentalidades*, como, de resto, toda a historiografia identificada com os *Annales*, acompanhou deste modo as outras ciências sociais, procurando analisar no passado os fenómenos que sociólogos, psicólogos, demógrafos ou antropólogos estudavam nas sociedades contemporâneas. A comunicação entre a história e as restantes ciências sociais não se processou, contudo, ao mesmo nível. A história tem sistematicamente importado modelos e tópicos das outras disciplinas, que aplica no seu âmbito. A elaboração teórica não é significativa, num saber que herda do que se convencionou chamar (sobretudo pelos *Annales*) *positivismo* um menosprezo por tudo aquilo que lhe parece serem *filosofias da história*. A esta atitude de rejeição de tudo o que lhes aparece como elaboração conceptual desligada da pesquisa empírica juntou-se a desvalorização da análise dos sistemas de pensamento, das ideias e conceitos, que constituíam o domínio da *história das ideias*, género de prestígio menor, na actual hierarquia de valores da disciplina, para estes historiadores.

Esta atitude é em grande parte a responsável pelos problemas que se colocam actualmente à *história das mentalidades*.

Problemas que são os da sua incapacidade de pensar a acção humana, na medida em que a sua concepção das estruturas como prisões, que apenas lentamente se movem, leva a conferir um peso excessivo aos constrangimentos que rodeiam a acção, desvalorizando o papel das conjunturas e das práticas sociais dos agentes. Problemas que são também, e que se encontram associados aos anteriores, os do modo como olhou as sociedades europeias do passado: como algo de idêntico aos «primitivos» dos antropólogos evolucionistas (ou de Lèvy-Bruhl), definidos principalmente como o reverso do estereótipo do homem ocidental dos nossos dias.

Sugeriu-se, ao longo destas páginas, que o estudo da história deve procurar elucidar processos sociais, focando as inter-relações entre estruturas e práticas. E que o estudo do sentido destas mesmas práticas não é uma mera questão empírica, resolúvel pela erudição crítica, pela atenção ao contexto, mas passa pelo assumir da existência de uma racionalidade básica comum a todos os grupos humanos, cujas diferenças serão explicáveis historicamente.

Todas estas questões têm já sido longamente debatidas noutras disciplinas, sem que os efeitos dessa discussão se tenham feito sentir na *história das mentalidades*, que permanece a depositária de categorias e modelos cuja validade foi contestada. Este desfasamento, por si só, já se afigura importante. Mas, além disso, ele encontra-se ligado a uma ausência quase geral de reflexão sobre o lugar social do historiador, a sua prática e a historiografia em geral, que compromete uma dimensão crucial da história: a de um saber crítico sobre o presente, pela relativização e contextualização a que procede dos seus valores e instituições.