

FACULDADE DE LETRAS DO PORTO

PROBLEMÁTICAS EM  
HISTÓRIA CULTURAL



INSTITUTO DE CULTURA PORTUGUESA

PORTO — 1987

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS

“LÍNGUAS E LITERATURAS”

Anexo I

FACULDADE DE LETRAS. Porto,  
Problemáticas em história cultural /  
Faculdade de Letras do Porto. — Porto  
: Instituto de Cultura Portuguesa, 1987  
— 236 págs. : il ; 24 cm.

I—Tit.

## APRESENTAÇÃO

*Sobressaindo dentre as actividades regulares do Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras do Porto realizou-se entre 16 e 18 de Outubro de 1986 um primeiro Seminário sobre Conceitos, Métodos e Objecto em História da Cultura. São as suas actas, embora sob um título que pretende traduzir com um pouco mais de modéstia e, logo, com mais precisão, os resultados do que então, se enunciava descritivamente como proposta, que agora se oferecem.*

*Gostaríamos que pudessem também ser — ou vir a ser — um contributo para se «verificar», através de orientações bem diversificadas pela origem — geográfica e científica — dos participantes, a renovação — que é sempre um desafio — que a História Cultural pode proporcionar a tantas histórias.... Da Literatura à História tout court..., essas histórias que, mau grado todas as interdisciplinaridades, tantas vezes se desconhecem...*

*E se a todos os membros do Instituto de Cultura Portuguesa é devida uma palavra de gratificação por um dever bem cumprido, aos nossos amigos e colegas — J.-P. Massaut, José Luis Peset, Elena Fernández Sandoica, H. U. Gumbrecht, R. Chartier, Mariano Peset — devemos um especial agradecimento não tanto pela generosidade com que responderam ao nosso convite como pela prontidão com que aceitaram o nosso desafio.*

*Finalmente, como simples maior responsável pela organização desse Seminário, não queremos deixar de publicamente agradecer a atenção que o Conselho Científico e o Conselho Directivo da nossa Faculdade concederam, desde sempre, à viabilização desta publicação como primeiro Anexo da Revista da Faculdade de Letras do Porto, bem como ao Prof. Doutor Jorge Osório, responsável da Secção de Línguas e Literaturas Modernas pela coordenação da publicação dessa Revista, que, com imenso carinho e imenso trabalho, logrou a sua rápida concretização.*

Porto, 7 de Julho de 1987

José Adriano de Freitas Carvalho

# HISTOIRE DES IDEES, HISTOIRE DES HOMMES. LE CAS D'ERASME ET DE LUTHER

JEAN-PIERRE MASSAUT \*

## I. LE PROBLEME GENERAL

Faut-il éclairer les idées par leurs auteurs, ou faut-il les considérer en elles-mêmes, dans l'«objectivité» de leur énoncé et le développement de leur logique propre? Il est clair qu'un texte se prête à plusieurs lectures, variables selon les lecteurs, les milieux, les circonstances. Tout énoncé est source d'un conflit des interprétations. Toute exégèse, pas seulement biblique ou juridique, oscille entre la lettre et l'esprit. Ces diverses lectures, surtout si elles sont attestées, intéressent l'historien. Celui-ci ne doit-il pas, cependant, retrouver ce que l'auteur a dit avant de s'attacher à ce qu'on lui a fait dire? Au moins doit-il s'obliger à cette distinction. La question, pourtant, se pose-t-elle en ces termes? Qu'entendre par «ce que l'auteur a dit»? C'est tout le problème. Y a-t-il une objectivité du sens? Mais qui niera qu'il existe des contresens, au moins par rapport au sens reçu, donné ou visé par l'auteur lui-même? Ce sens plus ou moins premier, originaire, s'impose de toute façon à l'attention de l'historien<sup>1</sup>. La question néanmoins rebondit aussitôt. Pour dégager ce sens qu'on pourrait appeler authentique, par opposition aux sens attribués après coup, si légitimes soient-ils, faudra-t-il s'éloigner du texte et se référer

---

\* Université de Liège; Institut d'Histoire de la Renaissance et de la Réforme.

<sup>1</sup> L'historien se trouve d'abord dans la position du juriste lorsque celui-ci ne cherche pas ce que le texte de la loi lui permettrait de plaider, mais ce que ce texte, comparé à d'autres, éclairé par les circonstances de son élaboration, permet de savoir sur la volonté du législateur.



aux circonstances de son élaboration, à la biographie, à la personnalité, aux explications de l'auteur? Ou bien faudra-t-il s'en tenir à l'analyse du texte «brut», de sa logique interne ou de sa portée dans l'*Ideengeschichte*?

Le problème n'est pas neuf et ressurgit sans cesse. Le précepte célèbre attribué à Sénèque a mis en garde des générations de commentateurs et de controversistes: *Non quis dixerit sed quid dicatur attende*<sup>2</sup>. Péguy opposa la même règle à Lanson<sup>3</sup>. Plus récemment, la «nouvelle critique» et le structuralisme ont pris le relais, encore qu'ils s'intéressent moins au sens qu'au fonctionnement du texte ou de la pensée. Michel Foucault, pour sa part, défenseur du «droit à l'anonymat»<sup>4</sup>, introduit sa réflexion sur la notion d'auteur par ces mots de Beckett: «Qu'importe qui parle<sup>5</sup>?» Mais si les lecteurs «produisent» des sens et que les textes en «prennent», le premier «lecteur», donc le premier producteur de sens, — un des premiers du moins, et un important dans la chaîne, — n'est-ce pas le producteur, ou même simplement le rédacteur du texte? Savoir qui parle devrait donc éclairer ce qui est dit, comme Erasme déjà en avertit l'exégète<sup>6</sup>. A moins que ce ne soit l'inverse: le texte nous éclaire sur l'auteur. L'aller et retour du texte à l'auteur paraît donc s'imposer. D'une part, la connaissance d'un auteur ne dispense pas de le lire quand il écrit à nouveau et ne permet pas de déduire *a priori* ce qu'il a dû dire ni de déterminer sa pensée indépendamment de ce qu'il a dit en effet<sup>7</sup>. Le texte a donc un contenu normatif, sinon un sens en soi.

---

<sup>2</sup> La formule est dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, I, 5, 1; elle s'inspire de Martin de Braga. Cfr. J.-P. MASSAUT, *Critique et tradition à la veille de la Réforme en France*, Paris, 1974, p. 86.

<sup>3</sup> Cfr. L.-E. HALKIN, *Initiation à la critique historique*, Québec, 1982, pp. 142-143.

<sup>4</sup> Dans l'entretien accordé à Alessandro Fontana et publié dans *Le Monde aujourd'hui*, 15-16 juillet 1984, p. XI.

<sup>5</sup> M. FOUCAULT, *Qu'est-ce qu'un auteur?* dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, juillet-août 1969, repris dans *Littoral*, n.º 9, pp. 3-32.

<sup>6</sup> ERASME, *Ratio verae theologiae*, dans *Ausgewählte Werke*, éd. H. Holborn, Munich, 1933, p. 196, l. 29-32.

<sup>7</sup> C'est contre ces imputations que Michel Foucault s'élève dans l'entretien cité ci-dessus, n. 4. On notera que Foucault, tout en réclamant la liberté d'un grand nombre de lectures différentes, reconnaît que certaines interprétations sont déformantes et même «absolument grotesques», et que, de déformation en déformation, un livre peut devenir «la caricature de lui-même». — Erasme, pour sa part, défendit Luther contre de tels procédés en usage chez des théologiens

D'autre part, un auteur ne dit pas toujours exactement ce qu'il pense. D'ailleurs, il prend le risque d'être mal compris et il sait qu'une fois écrit, son texte lui échappe: *quod scripsi, scripsi* <sup>8</sup>! La malice, la prudence, la maladresse, l'émotion, la passion ou la lassitude, la polémique, la hâte, la légèreté, le goût de la provocation, de la boutade ou de la plaisanterie, sans compter une foule de contraintes, celles de l'héritage reçu, de la culture ambiante, des convenances, des genres littéraires, que de pièges menacent l'écrivain, que d'obstacles, parfois inhérents à l'écriture même, sur la route de l'expression juste! Jusqu'où l'historien pourra-t-il, devra-t-il chercher la pensée de l'auteur au-delà du texte? La question prend un tour bien plus aigu encore s'il prétend découvrir l'intention refoulée, le mobile inconscient, si le sens à trouver est dans le non-dit. Le risque de cette mise en oeuvre du soupçon, trop souvent confondue avec la méthode critique, est évidemment le procès d'intention et la dérive à l'écart de tout repère objectif.

Pour éviter ces inconvénients, ou ces impasses, certains historiens renoncent à considérer l'auteur et espèrent découvrir la clé de sa propre pensée dans sa postérité. La substance «authentique» de l'oeuvre, le noyau dur apparaîtrait à la lumière des résultats qu'elle a produits, comme si l'histoire révélait à la longue ce qui, au départ, en germe, demeurerait indiscernable. Ne juge-t-on pas l'arbre à ses fruits? Une pensée serait, en son fond, ce qu'elle devient, ce que sa logique interne, pense-t-on, la fait devenir. L'auteur quant à lui, n'aurait pas su, pas pu ou pas osé tirer toutes les conséquences de ses principes; faire les derniers pas sur la voie qu'il a pourtant ouverte; trancher le cordon ombilical qui le reliait à un héritage qu'il répudie cependant. Or c'est par cette opposition qu'il s'affirmerait dans son identité propre. On attend donc de l'avenir qu'il révèle en quelque sorte un auteur à lui-même. Les successeurs, apparemment infidèles, mais dans une fidélité profonde, dégageraient l'essentiel. La pensée d'un auteur nous serait donc livrée, non pas malgré, mais à travers les simplifications ou les développements qu'entraînent ses avatars. Elle en sortirait moins trahie qu'épurée ou accomplie, telle qu'en elle-même l'histoire la change. A la limite, ces vues, vaguement hégéliennes, débouchent sur une apologie du contresens

---

trop pressés: «Primum non esse publice damnandum quod non esset lectum, imo, quod non expensum; non enim dicam non intellectum». P. S. ALLEN, *Opus epistolarum Erasmi*, t. IV, ep. 1033, p. 102, l. 86-88. Voir aussi *op. cit.*, ep. 1225, p. 561, l. 254-256.

<sup>8</sup> Erasme en fit la cruelle expérience. Cfr. ALLEN, *Opus*, IV, ep. 1202, p. 491, l. 207-210, p. 492, l. 231-233, ep. 1225, p. 560, l. 214-219.

ou de la caricature, mais la tentation est forte, et parfois très subtile, de procéder ainsi. Tel estimera, par exemple, découvrir le nerf de l'érasme non sous la plume d'Erasmus, mais chez des héritiers qui seraient, en somme, plus érasmiens qu'Erasmus<sup>9</sup>. Ce finalisme réducteur tombe en outre dans l'anachronisme et produit une histoire syncopée. Faire du devenir un tel révélateur, c'est supprimer l'histoire, croire que tout «était déjà là», l'arbre dans la graine, la poule dans l'oeuf. La vision biologique de l'histoire aboutit à l'amalgame<sup>10</sup>.

L'histoire des idées navigue-t-elle entre Charybde et Scylla, entre des intentions hors texte et des textes sans intention? Ou l'auteur ne dit pas ce qu'il pense, ou il ne pense pas ce qu'il dit. Pour les uns, il ne dit pas ce qu'il voudrait dire, mais il le voudrait, ou, au contraire, il veut le cacher, fût-ce inconsciemment, et c'est cela qui compte. Pour d'autres, il ne veut peut-être pas dire ce qu'il dit, — peu importe! — mais il le dit peu ou prou, fût-ce contre son gré ou sans le savoir, et c'est ce qui le distingue; la preuve en est que ses lecteurs ne s'y sont pas trompés. Le paradoxe est que, dans tous les cas, on dépouille l'auteur de son texte et qu'on prétend découvrir sa «véritable» pensée en substituant à ce qu'il dit ce qu'on suppose être visé, soit en amont par l'auteur lui-même, soit en aval, par le cours anonyme de l'Histoire, dont une suite d'auteurs témoignent. Il conviendrait, semble-t-il, d'éviter cet écueil, sans tomber dans

---

<sup>9</sup> Dans une étude d'un grand intérêt et d'une haute tenue scientifique, Mme Seidel Menchi me semble tout de même céder à cette tentation, malgré un remarquable effort de rigueur et beaucoup de discernement; cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Erasmus et son lecteur. A propos du rapport auteur-public au XVI<sup>e</sup> siècle*, dans *Colloquium erasmianum leodiense*, Liège-Paris, 1987. Ces brillants paradoxes peuvent sûrement éclairer l'histoire des idées, mais ils ont leurs limites et leurs dangers, particulièrement apparents lorsqu'ils servent à caractériser la pensée d'un auteur par la radicalisation de ses idées. Et si l'auteur se distinguait précisément par le souci de la nuance et de la modération? — De même, une chose est de rapprocher l'érasme du «spiritualisme» de S. Franck et de G. Schwenkfeld, du modernisme ou de Vatican II, autre chose de l'y réduire, d'y chercher la forme de l'érasme «véritable». Erasmus n'a cessé de protester contre ces abus de sa pensée. Cfr. ALLEN, *Opus*, IV, ep. 1202, pp. 491-492, 1. 207-231; ep. 1225, pp. 560-562, 1. 214-219, 232-234. Voir aussi ses remarques sur la qualification de «luthérien», *op. cit.*, p. 563, 1. 314-347. Mais «qu'importe qui parle»...!

<sup>10</sup> C'est le lieu de rappeler, par exemple, la formule fameuse, dont l'opinion catholique s'est persuadée pendant quatre siècles, selon laquelle Luther a couvé les oeufs qu'Erasmus avait pondus! Cfr. ALLEN, *Opus*, V, ep. 1528, p. 609, 1. 11; X, ep. 2906, p. 358, 1. 68-69; XI, ep. 2956, p. 21, 1. 39-40.

l'illusion qu'il suffit d'enregistrer simplement ce qui est écrit pour savoir aussitôt «ce qui est dit».

A supposer résolues ces difficultés, la question demeurerait encore de savoir si, et surtout dans quelle mesure, c'est saint Augustin qui éclaire l'augustinisme ou si c'est l'augustinisme qui révèle saint Augustin. La même question se pose pour Platon, Erasme, Marx et tant d'autres. Le souci du *quis dixerit* paraît tout de même ici essentiel<sup>11</sup>.

Nous ne pouvons prétendre résoudre tous ces problèmes en confrontant maintenant Erasme et Luther. Voyons seulement s'ils se sont compris et expliqués eux-mêmes ou si nous devons pour les comprendre chercher d'autres clés que celles qu'ils nous donnent.

## II. ERASME ET LUTHER: LIBRE ET SERF ARBITRE

En 1524, Erasme se décide à publier contre Luther une *De libero arbitrio diatribé sive collatio*. Luther riposte en 1525 par un *De servo arbitrio*, auquel Erasme répond en 1526 et en 1527 par les deux *Hyperaspistes*<sup>12</sup>. Dans cette controverse fameuse où s'affrontèrent

---

<sup>11</sup> Michel Foucault lui-même, si intéressé par l'effacement de l'auteur dans la production ou dans l'analyse d'une oeuvre, estime devoir distinguer les auteurs-fondateurs d'une science et les «instaurateurs de discursivité». L'attribution d'une proposition à Galilée ou à Newton ne modifie pas la mécanique, observe-t-il, tandis que la découverte d'un texte inconnu de Freud ou de Marx peut modifier la psychanalyse ou le marxisme. M. FOUCAULT, *Qu'est-ce qu'un auteur?* dans *Littoral*, n.° 9, pp. 19-21. — Dans l'entretien cité *supra*, n. 4, il déclare: «Il y a des livres pour lesquels la connaissance de l'auteur est une clé d'intelligibilité. Mais en dehors de quelques grands auteurs, pour la plupart des autres, cette connaissance ne sert rigoureusement à rien. Elle sert seulement d'écran».

<sup>12</sup> ERASME, *De libero arbitrio diatribé sive collatio*, dans *Opera omnia*, t. IX, Leyde, 1706, col. 1215-1238 (éd. citée LB); ID, *Hyperaspistes*, I et II, LB X, 1249-1536; ID., *Essai sur le libre arbitre*, traduit et présenté par P. MESNARD, Alger, 1945, repris dans P. MESNARD, *Erasme. La philosophie chrétienne*, Paris, 1970, pp. 175-256. — LUTHER, *De servo arbitrio*, dans *Werke*, t. XVIII, Weimar, 1908, pp. 551-787, (éd. citée WA). Trad. française dans M. LUTHER, *Oeuvres*, t. V, Genève, 1958 (citée MLO). Cfr. H. HUMBERT-CLAUDE, *Erasme et Luther. Leur polémique sur le libre arbitre*, Paris, 1909. — J. BOISSET, *Erasme et Luther: libre ou serf arbitre*, Paris, 1962. H. J. McSORLEY, *Luther: right or wrong?* New-York — Amsterdam — Londres,

deux géants, champions de leur siècle et de ses enjeux, on reconnaît généralement la grande explication, le conflit exemplaire, quintessencié, de l'humanisme et de la Réforme, sinon du catholicisme et du protestantisme, et, bien entendu, le point de rupture le plus évident, le plus profond, entre Erasme et Luther, d'ailleurs reconnu comme tel par les protagonistes eux-mêmes. Erasme a choisi avec soin un angle d'attaque qui porterait sur une question importante, décisive même à certains égards<sup>13</sup>. Luther félicite et remercie Erasme de l'avoir entrepris sur cette thèse-là, qui est «le coeur du débat» et non, comme ses autres adversaires, sur «des balivernes telles que la papauté, le purgatoire ou les indulgences»<sup>14</sup>. Les deux adversaires ont-ils vu juste? La question du libre arbitre est-elle bien le fond de leur désaccord?

Certes, Erasme affirme l'existence du libre arbitre et Luther le nie. Mais notons d'abord que la question en jeu n'est pas une question métaphysique ou anthropologique. Fondamentalement la question est théologique; elle porte sur la justification, la grâce et le mérite, la foi et les oeuvres. Cela est bien, assurément, le coeur de la théologie luthérienne. Mais Erasme défend-il la justification par les oeuvres, une théologie du mérite? Nullement! Il croit fermement à l'existence du libre arbitre, mais il considère comme un débat théologique relativement libre, et d'un intérêt après tout secondaire, la question de la nature, de la mesure, du fonctionnement du libre arbitre, de son articulation avec la grâce. Ces questions obscures et difficiles sont affaire d'opinions et d'écoles, non des articles de foi

---

1969. — D. KERLEN, *Assertio. Die Entwicklung von Luthers theologischem Anspruch und der Streit mit Erasmus von Rotterdam*, Wiesbaden, 1976. — G. CHANTRAINE, *Erasme et Luther, libre et serf arbitre*, Paris-Namur, 1981. — M. O'ROURKE BOYLE, *Rhetoric and Reform. Erasmus' civil dispute with Luther*, Cambridge (Mass) — Londres, 1983. — ID., *Stoic Luther: Paradoxical Sin and Necessity*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 73, Göttingen, 1982, pp. 69-93. — ID., *Erasmus and the «modern» question: was he semi-pelagian?*, *ibid.*, t. 75, 1984, pp. 59-77. — M. MONTEIL, *Martin Luther, la vie, oui, la vie*, Paris, 1983, pp. 367-412. — A. GODIN, *Erasme, lecteur d'Origène*, Genève, 1982, pp. 449-558. — C. AUGUSTIJN, *Erasmus von Rotterdam. Leben. Werke. Wirkung*, Munich, 1986, pp. 121-130. ID., *Le dialogue Erasme-Luther dans l'Hyperaspistes II*, dans *Erasme de Rotterdam*. Actes du colloque de Tours, 15 juillet 1986 (sous presse).

<sup>13</sup> Cfr. ERASME, *De libero arbitrio*, LB IX, 1215; A. CHANTRAINE, *op. cit.*, pp. 45-49.

<sup>14</sup> LUTHER, *De servo arbitrio*, WA XVIII, p. 614, 786.

et surtout pas des thèmes de prédication. Même les spécialistes, à qui elles sont réservées, doivent en discuter avec prudence et sobriété, et avec le souci majeur de respecter le mystère insondable de Dieu <sup>15</sup>.

Cela dit, Erasme adopte, pour sa part, sur ces questions, une position modérément augustinienne, — reprise au «premier Augustin», antérieur aux controverses antipélagiennes, — et qui se veut conforme à une lointaine et large tradition. Selon Erasme, et sans la moindre équivoque, le salut est gratuit; il est un don de Dieu et l'ouvre de sa miséricorde; l'impulsion de la grâce est toujours première, toujours nécessaire, toujours décisive; l'homme ne peut jamais se sauver par lui-même; il coopère cependant à l'ouvre du salut sous le mouvement de la grâce qui le délivre, le guérit et l'anime, ce qui paraît à Luther une erreur mortelle et un concept dénué de sens. Erasme conclut: attribuons tout le mal à nous-mêmes, et à Dieu tout le bien, quoiqu'on ne puisse taxer toute oeuvre humaine de péché, encore qu'aucune ne mérite par elle-même la vie éternelle. Voilà l'essentiel pour Erasme. Reconnaître sa maladie et son impuissance, et faire confiance au médecin, telle est la voie du salut, qu'il faut chercher et prêcher. Revendiquer son mérite, c'est le perdre aussitôt, par orgueil, quand bien même on en aurait. Mais aussi, note Erasme, celui qui reconnaît son péché, sa perdition, et accueille le pardon gratuit de Dieu, celui-là, du même coup, fera de son mieux, touché par la grâce, pour plaire à ce Dieu bon et sauveur, de façon désintéressée, sans prétendre négocier avec Lui. Les bonnes oeuvres sont les fruits de la foi opérant par la charité <sup>16</sup>.

On voit le souci foncièrement pastoral d'Erasme. C'est pourquoi, d'ailleurs, Erasme félicite Luther de dénoncer l'arrogance, la suffisance, la présomption, et d'appeler les chrétiens à mettre toute leur confiance dans la miséricorde de Dieu et à croire en ses promesses. Ce but

---

<sup>15</sup> *De libero arbitrio*, LB IX, 1216C-1218A.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, 1216D-E, 1241D-1248B. Cfr. *Ecclesiastes*, LB V, 1080C. Contrairement à une opinion répandue, l'Evangile n'est pas d'abord, pour Erasme, un ensemble de choses à faire, mais l'heureuse annonce d'une rédemption miséricordieuse, qui entraîne ensuite l'engagement dans une *militia*. On notera que, pour Erasme, la proposition luthérienne: «quicquid agit iustus, peccatum esse», est une erreur légère (à moins qu'elle ne pêche par légèreté?), elle fait partie des «quaedam levia». — Ceci n'infirme nullement la puissante influence d'Origène sur Erasme, amplement démontrée par A. GODIN, *Erasme, lecteur d'Origène*, notamment pp. 469-489. Mais enfin, quand il résume et définit sa position, Erasme fausse compagnie à Origène, A. Godin lui-même en convient, *op. cit.*, p. 488, n. 148.

est juste et bon. Ce qu'Erasmus conteste, ce sont certains arguments et surtout les méthodes de Luther. Erasmus n'est donc en rien, même dans le *De libero arbitrio*, le pélagien ou le semi-pélagien qu'on a dit, à la suite de Luther.

Si nous quittons ce traité et le contexte particulier, polémique, où il fut écrit, nous voyons que, dans toute son oeuvre, avant comme pendant et après sa controverse avec Luther, Erasmus prêche constamment cette même doctrine. Sans cesse, il dénonce avec opiniâtreté, dans le christianisme de son temps, la prétention du pharisien, plus encore que la superstition du païen, il appelle les chrétiens, pour la réforme nécessaire de l'Eglise, à l'humilité et au repentir du publicain<sup>17</sup>. Presque toute l'oeuvre religieuse d'Erasmus serait à citer. Veut-on quelques exemples, pris au hasard, de déclarations formelles sur la gratuité du salut? En 1517, Erasmus écrit: *...iustificatio, quae quidem haud rependitur ceu debita merces observatae legis Mosâicae, sive etiam naturae, sed gratis donatur beneficentia divina, non per Mosen, sed per Jesum Christum, cuius sanguine redempti sumus a tyrannide peccati*<sup>18</sup>. En 1524: *Agnosce tuam miseriam et parata est misericordia*<sup>19</sup>. En 1525: *Ex fide salus est, non ex operibus*<sup>20</sup>. Rappelons enfin que la Faculté de théologie de Paris, en 1526, a condamné Erasmus notamment pour avoir nié ou sous-estimé le mérite. Dans sa réponse, en 1532, l'humaniste maintient ses opinions en les expliquant<sup>21</sup>. Il est conscient de tenir une position difficile, pris entre deux feux sur le théâtre du monde et déchiré à l'intérieur de lui-même, comme il l'explique à Thomas More, le 30 mars 1527: «Si je traitais le sujet conformément aux idées des moines et des théologiens, qui accordent trop aux mérites des hommes à cause du profit qu'ils en retirent, je parlerais contre ma conscience et j'offusquerais sciemment la gloire du Christ. Si, au contraire, je nuance bien mon texte de façon à accorder quelque chose au libre arbitre en attribuant le plus

---

<sup>17</sup> Voir par exemple *Ratio verae theologiae*, éd. Holborn, pp. 231-238.

<sup>18</sup> *Paraphrasis in Rom.*, III, 23-24, LB VII, 786F-787A. Ou encore: «Legis iustitia constabat operibus praescriptis, Evangelii iustitia gratia constat ex fide.» *Paraphrasis in Luc.*, I, 60, LB VII, 294D.

<sup>19</sup> *De misericordia Dei concio*, LB V, 572B.

<sup>20</sup> *In psalmum IV*, ASD V, 2, p. 204, l. 350.

<sup>21</sup> Ch. DU PLESSIS D'ARGENTRE, *Collectio iudiciorum*, t. II, Paris, 1738, pp. 63-65. ERASME, *Declarationes ad censuras Facultatis theologiae parisiensis*, LB IX, 883D-889A.

possible à la grâce, je heurte les deux partis, comme cela m'est arrivé dans la *Diatriba*.» Car, à suivre Paul et Augustin, on ne laisse pratiquement rien au libre arbitre, dont pourtant Augustin, même dans sa vieillesse, reconnaît l'existence. «Quant à l'opinion, que d'ailleurs pas même tous les scolastiques n'admettent, selon laquelle nous pourrions, *de congruo* comme on dit, sans grâce particulière, par les seules forces de la nature, ouvrir la voie à la grâce, elle ne me déplairait pas, si Paul ne la repoussait pas, *nisi refragaretur Paulus* <sup>22</sup>». Erasme renonce donc à suivre son inclination naturelle par soumission à l'autorité de l'Écriture.

Dans l'oeuvre d'Erasme, le *De libero arbitrio* et les *Hyperaspistes* qui le prolongent forment comme une parenthèse, non par la doctrine que ces textes contiennent, mais par le sujet qu'ils traitent. La défense du libre arbitre n'est pas le souci habituel d'Erasme <sup>23</sup>. Ce thème, si l'on ose dire, ne donne pas le ton de sa chanson.

Si Erasme paraît ainsi plus proche de Luther qu'on ne pourrait le croire, Luther, de son côté, est moins éloigné d'Erasme qu'il ne le dit. Certes, il adopte une position hyperaugustinienne. Le *De servo arbitrio* se veut une antithèse, une riposte totale. Pourtant, Luther ne nie pas toute liberté chez l'homme. Il l'admet à l'égard des choses terrestres, inférieures, extérieures <sup>24</sup>. Mais cela ne l'intéresse pas. A l'égard du salut, il ne laisse aucune place au libre arbitre. Cet arbitre est toujours serf, ou de Dieu ou de Satan <sup>25</sup>. Luther pousse cette idée à l'extrême. Il fonce sur l'ennemi, sur l'erreur, à ses yeux tragique et blasphématoire, de son adversaire. Il ne craint ni l'outrance ni l'hyperbole, — qu'Erasme qualifie de «paradoxes». S'il s'exalte, c'est sans doute dans son caractère, mais c'est surtout qu'il veut faire choc et qu'il se sent touché au coeur de son expérience religieuse, de sa théologie, de sa mission dans l'Église. Selon lui, rien dans ce débat n'est opinion libre, secondaire ou réservée aux spécialistes <sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> ALLEN, *Opus*, VII, ep. 1804, p. 8, 1. 75-95, à Th. More, 30 mars 1527. Erasme renonce à la thèse scotiste, non parce qu'elle ne fait pas l'unanimité des scolastiques, mais à cause de l'autorité de saint Paul. Cfr. CHANTRAINE, *op. cit.*, p. 71.

<sup>23</sup> «Erasme a choisi le terrain mais ce n'est pas le sien». L.-E. HALKIN, *Erasme et l'humanisme chrétien*, Paris, 1969, p. 49.

<sup>24</sup> *De servo arbitrio*, WA XVIII, pp. 638, 672, 751.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, WA, pp. 635, 669-670, 743.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, introd., notamment WA, pp. 609-620.



Luther, il est vrai, n'a jamais renié le *De servo arbitrio*. Il le tient même pour son meilleur livre, avec le *Catéchisme*<sup>27</sup>. Il a néanmoins, par la suite, fait preuve de beaucoup plus de retenue sur ce sujet. Mieux informé de l'état moral et religieux des populations, effrayé par la manière dont certains disciples, — les antinomistes, — comprenaient le message de la justification par la foi seule, il s'est préoccupé de plus en plus de faire prêcher la loi<sup>28</sup>. D'ailleurs, — l'oublierait-on encore? — Luther n'a jamais condamné les «bonnes oeuvres». Il les prêche, au contraire, mais comme les fruits de la foi, des oeuvres d'amour, des chants d'action de grâce. Le chrétien, s'il est *simul peccator et iustus*, est aussi *semper poenitens*. Sauvé, il n'est pas encore guéri<sup>29</sup>. Sur ce point, Erasme n'enseigne-t-il pas à peu près la même chose?

Alors, cet affrontement prétendu exemplaire et radical se réduit-il à une fausse querelle, à un malentendu sans fondement, dont les protagonistes, sous l'empire de la polémique, auraient surestimé la portée? Erasme, du moins, en eut parfois le sentiment: *Tota controversia verborum est verius quam rerum*<sup>30</sup>. Cette conclusion contient une part de vérité, mais elle n'explique pas tout. Des divergences incontestables et profondes ont jeté Erasme et Luther l'un contre l'autre. Elles portent peut-être surtout sur d'autres sujets<sup>31</sup>.

### III. ERASME ET LUTHER. LE FOND DU DEBAT

#### 1. Les voies d'une réforme

Erasme et Luther, deux personnalités aux caractères contrastés, peu compatibles. La présentation de cet antagonisme prend souvent

---

<sup>27</sup> Luther à Capiton, 9 juillet 1537, WA, Br. VIII, p. 99, l. 7-8.

<sup>28</sup> Voir M. LIENHARD, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*. Paris-Genève, 1983, pp. 158-159, 200-201, 289-291.

<sup>29</sup> En particulier dans le fameux *Sermon sur les bonnes oeuvres*, MLO, t. I, pp. 207-295, mais aussi dans les *Catéchismes* et dans d'autres sermons. Cfr. H. STROHL, *Luther jusqu'en 1520*. Paris, 1962, pp. 355-363. D. OLIVIER, *La foi de Luther*, Paris, 1978, pp. 113-138. — M. LIENHARD, *op. cit.*, pp. 78-83, 200-204. — O. H. PESCH, *Loi et Evangile. La doctrine de Luther*, dans *La Vie Spirituelle, Supplément*, t. XXII, Paris, 1969, pp. 298-323. — C. GEREST, *Loi et Evangile d'après Luther, ibid.*, pp. 324-329.

<sup>30</sup> A Thomas More, 30 mars 1527, ALLEN, *Opus*, VII, ep. 1804, p. 7, l. 43.

<sup>31</sup> Erasme encore le laisse entendre: «In multis aliis a Luthero dissentiebam». ALLEN, *Opus*, V, ep. 1522, p. 592, l. 92.

l'allure d'un cliché qui force les traits jusqu'à l'erreur, parfois jusqu'à l'absurde. A un Erasme prudent, voire timide ou peureux, irrésolu et arrangeur, s'opposerait un Luther fougueux et même violent, intransigeant jusqu'au fanatisme. De toute façon, cet éclairage, même correctement nuancé, ne dispense pas d'examiner avec soin les attitudes proprement religieuses, les orientations intellectuelles et les perspectives théologiques qui commandent aussi le débit.

Ecartons d'emblée l'opinion indéfendable, mais répandue, qui consiste à opposer Erasme, homme de raison, sceptique, à Luther, homme de foi. Erasme conteste, avec autant de vigueur que de constance, le droit à quiconque de prétendre qu'il tient moins à l'Évangile que Luther<sup>32</sup>. On ne voit vraiment pas au nom de quoi, on pourrait récuser ses protestations.

Une autre erreur grossière consiste à expliquer toutes les positions théologiques d'Erasme par le souci de sa tranquillité personnelle, qui l'inclinerait à accepter tous les compromis. Il suffit, pour démentir cette interprétation trop facile, de se rappeler l'obstination qu'Erasme a mise toute sa vie, au prix d'ennuis incessants, à dénoncer, critiquer, mettre en question l'Église de son temps, ses pratiques et ses doctrines, ses élites et ses masses, ses chefs et ses fidèles, soulevant ainsi, sur tous les fronts, l'hostilité des «frelons», théologiens et moines, qui sont alors gens nombreux, puissants et dangereux. Si l'on poursuivait sur cette fausse piste, pourquoi ne pas soutenir que Luther, après tout, s'est retiré en paix, à l'abri de son protecteur, l'Électeur de Saxe, et de quelques princes qu'il a ménagés. Car enfin, Luther aussi est mort dans son lit! Le martyre serait-il la seule preuve de la sincérité et de la conviction d'un croyant? Ceci suffit à montrer l'absurdité de ce genre d'explications. Abandonnons-les!

Erasme et Luther se sont affrontés au nom de leur foi commune. Leur débat fut d'abord théologique<sup>33</sup>. Dès 1516, Luther le remarque<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Cfr. ALLEN, *Opus*, V, ep. 1459, p. 482, l. 79-83; ep. 1445, p. 451, l. 1-3.

<sup>33</sup> Cfr. E. W. KOHLS, *Luther oder Erasmus. Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus*, 2 vol., Bâle, 1972-1978. C. AUGUSTIJN, *Erasmus von Rotterdam im Galaterbriefkommentar Luthers von 1519* dans *Lutherjahrbuch*, t. 49, 1982, pp. 115-132. ID., *Erasmus und seine Theologie: hatte Luther recht?* dans *Colloquium erasmianum leodiense*, Liège-Paris, 1987, pp. 49-68.

<sup>34</sup> Cfr. ALLEN, *Opus*, II, ep. 501, pp. 417-418. Sur les relations personnelles d'Erasme et de Luther, voir A. MEYER, *Etude critique sur les*

Aussitôt, il est vrai, il situe leur divergence sur la question de la justification. Selon lui, Erasme n'exclut de la justification que les oeuvres cérémonielles, non les oeuvres morales<sup>35</sup>. Luther avoue se séparer de plus en plus d'Erasme, qu'il a d'abord admiré, un instant, mais qui lui paraît trop humain, profane, lucianesque, grammairien et littérateur. Erasme, dit-il, ne fait pas assez prévaloir le Christ et la grâce. Il ménage trop l'homme<sup>36</sup>. Luther en viendra à accuser Erasme, non seulement de pélagianisme, mais d'arianisme, d'épicurisme, de paganisme, de blasphème, d'irréligion, d'impiété, ou de religion simplement naturelle, rationnelle, morale<sup>37</sup>.

Très vite aussi, Erasme a exprimé des réserves, puis des plaintes et des condamnations envers Luther, sans pour cela donner raison aux adversaires du Réformateur. Erasme, au début de l'affaire surtout, a pris la défense de Luther contre ceux qui l'accablaient sans se soucier de l'entendre. Il croit au dialogue plus qu'aux anathèmes. Il pense que, au-delà de formules maladroitement excessives, et de façons regrettables, bien des intuitions luthériennes sont justes et surtout bien des questions méritent d'être entendues. Erasme voit bien pourquoi elles ne sont pas entendues: c'est, lance-t-il, parce que «Luther a touché à la couronne du pape et au ventre des moines»<sup>38</sup>! Mais Erasme réprovoque les outrances, les paradoxes, les singularités, les provocations, l'arrogance, le ton péremptoire de Luther.

Au bout du compte, selon Erasme, Luther, loin de réformer l'Eglise, l'abîme davantage. Il crée des divisions, des haines, des violences furieuses. Lui-même est débordé<sup>39</sup>. Ces déchaînements suscitent des répressions et des raidissements, c'est-à-dire exactement le contraire du résultat recherché. Ces bouleversements, conduisent de

---

*relations d'Erasme et de Luther*, Paris, 1909. R. H. MURRAY, *Erasmus and Luther. Their attitude to toleration*, New York, 1920. CHANTRAINE, *op. cit.*, pp. 3-128. A. GODIN, *Erasme et Luther d'après leur correspondance*, dans *Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne*, t. 5, Paris, 1984, pp. 7-18. L.-E. HALKIN, *Erasme et Luther: le choc de deux réformes*, dans *La foi et le temps*, t. XVI, 1986, pp. 453-473.

<sup>35</sup> En quoi Luther se trompe, cfr. *supra*, p. 14.

<sup>36</sup> Cfr. Luther à J. Lang, mars 1517, WA, Br., III, 1, p. 90, l. 15.

<sup>37</sup> Ces accusations émaillent le *De servo arbitrio* et les *Tischreden*. Cfr. ALLEN, *Opus*, VI, ep. 1670, p. 269, l. 30-35; p. 271, l. 69-71; ep. 1688, p. 306, l. 14-19; ep. 1690, pp. 309-310, l. 20-22.

<sup>38</sup> Voir MEYER, *op. cit.*, p. 47.

Charybde en Scylla, d'un extrême à l'autre, c'est-à-dire du même au même, quand ce n'est pas du mal en pis <sup>40</sup>.

Le dissentiment porte donc d'abord sur la méthode à suivre, — la «politique», la «stratégie». Mais cela va plus loin.

## 2. L'ecclésiologie

Derrière ces différences de «politique» se trouve d'abord une différence d'ecclésiologie <sup>41</sup>. Erasme désire certes une réforme, non seulement disciplinaire mais aussi théologique, donc doctrinale <sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Voir ALLEN, *Opus*, V, ep. 1445, p. 452, l. 33; ep. 1483, p. 530, l. 4-12; ep. 1495, p. 543, l. 13-17; ep. 1497, p. 551, l. 1-13; ep. 1498, l. 5-6; ep. 1522, p. 591, l. 26; ep. 1523, pp. 593-598; ep. 1526, p. 602-604, l. 21-24, 109-110.

<sup>40</sup> Voir C. AUGUSTIJN, *Erasmus en de Reformatie*, Amsterdam, 1962. K. H. OELRICH, *Der späte Erasmus und die Reformation*, Münster, i.W. 1961. J. C. OLIN, J. D. SMART, R. E. McNALLY, *Luther, Erasmus and the Reformation*, New York, 1969. J.-P. MASSAUT, *Les relations d'Erasme et de Farel*, dans *Actes du colloque Guillaume Farel*, t. I, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1983, pp. 11-30.

<sup>41</sup> Ce point est assez connu. Voir G. GEBHARDT, *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur Römischen Kirche*, Marbourg, 1966. C. AUGUSTIJN, *The ecclesiology of Erasmus*, dans *Scrinium erasmianum*, t. II, Leyde, 1969, pp. 135-155. O. SCHOTTENLOHER, *Erasme et la «respublica christiana»*, dans *Colloquia erasmiana turonensia*, t. II, Paris, 1972, pp. 667-690. W. HENTZE, *Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam*, Paderborn, 1974. R. STUPPERICH, *Erasmus und die kirchlichen Autoritäten*, dans *Festgabe Hubert Jedin*, t. II, Paderborn, 1976, pp. 346-364. J.-P. MASSAUT, *L'ecclésiologie d'Erasme entre la Réforme protestante et la Réforme catholique*, dans *Bulletin de la Société d'Histoire moderne*, t. 78, Paris, 1979, pp. 2-8. B. GOGAN, *The ecclesiology of Erasmus of Rotterdam. A genetic account*, dans *The Heythrop Journal*, t. 31, Oxford, 1980, pp. 393-411. R. PADBERG, *Erasmus von Rotterdam und die Einheit der Kirche*, dans *Catholica*, t. 40, Münster i.W., 1986, pp. 97-109. Pour Luther, la bibliographie est immense. Voir H. STROHL, *Luther jusqu'en 1520*, Paris, 1962, pp. 292-328. W. STEIN, *Das kirchliche Amt bei Luther*, Wiesbaden, 1974, pp. 106-124. Y. CONGAR, *Martin Luther, sa foi, sa réforme*, Paris, 1983, pp. 49-81.

<sup>42</sup> «Nec minus erant collapsa sacrae scripturae studia quam mores.» ALLEN, *Opus*, IV, ep. 1202, p. 487, l. 22-24. Il faut bien voir que, pour Erasme, la décadence des études sacrées, la perversion de la méthode de la théologie entraînent des dérives et des erreurs doctrinales, des «praepostera iudicia». Ainsi l'importance plus grande accordée aux lois ecclésiastiques qu'à la loi divine, aux pratiques extérieures qu'aux dispositions du coeur, aux saints qu'au Christ;

Mais il ne veut pas la révolution<sup>43</sup>. Il veut l'ordre, dans l'Eglise comme dans la société en général. C'est, à ses yeux, la condition de la vie et du progrès. Il faut donc réformer, selon lui, en respectant les institutions, les structures essentielles et anciennes, l'autorité légitime à qui Erasme croit que Dieu a confié la conduite de l'Eglise: les évêques, les conciles. C'est sur eux qu'il faut agir, non contre eux, ni sans eux. La réforme érasmienne sera donc patiente et progressive. Elle tiendra compte du temps, de l'histoire, de la nature des choses humaines, avec ses détours, ses lenteurs, ses pesanteurs. Dieu même, dans l'économie de la révélation et de la rédemption, a accepté de passer par là, de se soumettre à ces conditions<sup>44</sup>. Et c'est bien ce cours des choses humaines qu'il s'agit de transformer, dans et avec l'Eglise instituée, selon les exigences de l'Evangile<sup>45</sup>.

### 3. Paix et concorde

Or, pour Erasme, l'exigence suprême de l'Evangile, le coeur de la Révélation, c'est la charité, la paix, la *concordia*<sup>46</sup>. Dieu est Amour; aimer Dieu et aimer son prochain, c'est tout un. Cela résume

---

l'exaltation démesurée du pouvoir du pape, des usages monastiques ou de la valeur des indulgences; les spéculations aventureuses et les conclusions aberrantes de la théologie scolastique sur Dieu, les mystères du salut, la nature et l'action des sacrements, la vie dans l'au-delà. Voir par exemple *Moriae Encomium*, ASD, IV, 3, pp. 144-158. ALLEN, *Opus*, IV, ep. 1144, p. 347, l. 18-19; ep. 1183, p. 439, l. 35-44; V, ep. 1526, p. 605, l. 125-132.

<sup>43</sup> Par exemple, ALLEN, *Opus*, IV, ep. 1167, p. 410, l. 427-435; ep. 1202, p. 487, l. 38-65, p. 489, l. 126-145, p. 493, l. 283-294; V, ep. 1523, pp. 593-595.

<sup>44</sup> Cfr. ALLEN, *Opus*, IV, ep. 1202, p. 488. Thème fréquent dans les *Paraphrases* des évangiles, cfr. LB, VII, 72A, 362F, 329 C, 373D, 546E, 558B, 568C, 574C-D, 587A, 594C, 632F. *Ratio verae theologiae*, éd. Holborn, p. 203, l. 6-10; p. 254, l. 19-25. *De libero arbitrio*, LB, IX, 1218A-B.

<sup>45</sup> Cfr. ALLEN, *Opus*, IV, ep. 1183, p. 439, l. 32-34, p. 440, l. 67-78; ep. 1202, p. 489, l. 111-119, p. 493, l. 286-294. Toute cette lettre à Josse Jonas, du 10 mai 1521, serait à citer. Voir aussi à Mélanchton, 10 décembre 1524, ALLEN, *Opus*, V, ep. 1523, notamment p. 594, l. 31-33. *De libero arbitrio*, LB, IX, 1217E. Sur la structure hiérarchique de l'Eglise, voir notamment la lettre à P. Volz, ALLEN, *Opus*, III, ep. 858, pp. 362-377; Holborn, pp. 3-21. *Ratio verae theologiae*, éd. Holborn, p. 202.

<sup>46</sup> Les références seraient innombrables. Cfr. ALLEN, *Opus*, IV, ep. 1144, p. 349, l. 66-67; ep. 1183, p. 440, l. 45-50; p. 442, l. 133-139; ep. 1202, p. 486, l. 8-10; ep. 1225, pp. 559-563, l. 166, 174-176, 185-191,

tout. C'est à ce signe qu'on reconnaît les disciples de Jésus. Ce n'est pas là simple moralisme. C'est la révélation de Dieu lui-même, non seulement un message, mais des actes, la substance des événements et des mystères principaux de l'histoire du salut: l'incarnation, la rédemption, le royaume de Dieu, la vie nouvelle, le Christ en personne: *pax nostra, princeps pacis*<sup>47</sup>. Rien de pire, donc, rien de plus contraire au christianisme, que les guerres, discordes, violences et divisions meurtrières<sup>48</sup>, fût-ce au nom de vérités, dont aucune n'est aussi absolue que le commandement de l'amour, la concorde<sup>49</sup>. Cette primauté de la *concordia* ne repose donc ni sur la peur, ni sur le goût du confort, ni sur les nécessités tactiques. Ce n'est pas une simple opportunité, c'est une exigence théologique, la plus fondamentale, qui relativise toutes les autres et doit les inspirer.

#### 4. Harmonie et continuité

Ce point de vue s'accordait à merveille avec l'idéal d'harmonie et la vision de l'histoire promus par la Renaissance. L'humanisme chrétien retrouvait les thèmes patristiques de la *Praeparatio evangelica* et de la récupération des vases des Egyptiens par le Peuple élu. L'*aurea antiquitas* ne doit pas être répudiée mais assumée et convertie. Toutes les pensées, mêmes païennes, les religions, les cultures, les traditions, contiennent une part, une ébauche de vérité, plus ou moins brouillée

---

273-277, 298-302; V, ep. 1334, p. 177, 1. 199-216; *Ratio verae theologiae*, éd. H. Holborn, p. 239, 243-249. *Paraphrasis in Jn.*, LB, VII, 584D. *Explanatio symboli*, ASD, V, 1, p. 300, 1. 800-804. Ainsi «error» et «tumultus», comme «veritas» et «pax» ou «concordia», vont de pair, cfr. ALLEN, *Opus*, IV, ep. 1144, p. 349, 1. 63-64; ep. 1156, p. 374, 1. 63-70; ep. 1166, p. 399, 1. 97-102; ep. 1167, p. 404, 1. 164-172, p. 409, 1. 390-392, p. 410, 1. 434-435; ep. 1183, p. 441, 1. 90-91, p. 442, 1. 136-139; ep. 1195, pp. 461-462, 1. 98-121; V, ep. 1523, p. 594, 1. 15-17.

<sup>47</sup> *Enchiridion militis christiani*, éd. Holborn, p. 63, 1. 11-13. *Ratio verae theologiae*, éd. Holborn, p. 210, 1. 2-6; p. 234, 1. 8-10. Cfr. G. CHANTRAINE, *Mystère et philosophie du Christ*, Namur, 1971, pp. 285-288.

<sup>48</sup> Cfr. ALLEN, *Opus*, IV, ep. 1202, p. 493, 1. 284-285; V, ep. 1523, p. 595, 1. 59. *Querela pacis*, ASD, IV, 2, pp. 64-77, 1. 113-391. L.-E. HALKIN, *Erasmus, la guerre et la paix*, dans *Krieg und Frieden im Horizont der Renaissancehumanismus*, Weinheim, 1986, pp. 13-44.

<sup>49</sup> Cfr. ALLEN, *Opus*, IV, ep. 1202, p. 487, 1. 56-58; p. 489, 1. 119-121, 125-128; V, ep. 1523, p. 595, 1. 85-87. *De libero arbitrio*, LB, IX, 1216C. Cfr. CHANTRAINE, *Erasmus et Luther*, p. 291.

mais exploitable. Elles sont conciliables et témoignent d'un *consensus* éloquent, dont le Christ seul manifeste le sens et réalise la parfaite harmonie <sup>50</sup>.

L'histoire présente donc, au moins à certains égards, une continuité <sup>51</sup>. Elle est développement. Elle va de préparations en achèvements, d'esquisses en dépassements, de pressentiments, ombres et figures en accomplissements. Ce dynamisme ascensionnel, malgré reculs et décadences, vient du Christ glorieux qui, remonté aux cieux, attire tout à lui <sup>52</sup>. Cette pensée est fondamentale chez Erasme. Alpha et oméga, selon l'Apocalypse, le Christ réconcilie et récapitule toutes choses, comme dit saint Paul.

Tel est le fondement christologique de la *concordia*, de la *conspiratio* de l'histoire et de sa *conversio*, fruit de l'incarnation et de la rédemption. Voilà aussi ce qui accrédite et valorise l'idée de tradition, porteuse de richesses variées mais convergentes qu'on ne peut mépriser sans se mettre en contradiction avec le plan divin <sup>53</sup>.

Cette perspective peut être étendue de l'histoire à la nature et y trouver son fondement <sup>54</sup>. La création, l'homme surtout, porte des traces du Créateur, quelque disposition à se tourner vers lui, à

---

<sup>50</sup> Après avoir exposé l'annonce du Christ et de l'Évangile par l'Ancien Testament, Erasme ajoute: «Reperies fortassis in Platonis aut Senecae libris quae non abhorreant a decretis Christi; reperies in vita Socratis quae utcumque cum Christi vita consentiant. At circulum hunc et omnium rerum inter se congruentium harmoniam in solo Christo reperies». *A fortiori*, prophètes, apôtres et martyrs renvoient au Christ, norme de leur lecture, et dont la «varietas» ne compromet pas mais compose l'«harmonia». *Ratio verae theologiae*, éd. Holborn, p. 210, l. 33, p. 211, l. 30. Réciproquement, le Christ, «archetypus», «fons» et «scopus», reste toujours la pierre de touche de la valeur des productions humaines, voir *ibid.*, p. 204, l. 2-14, et *Enchiridion militis christiani*, éd. Holborn, p. 32.

<sup>51</sup> Voir J. W. O'MALLEY, *Erasmus and Luther. Continuity and discontinuity as key to their conflict*, dans *The Sixteenth Century Journal*, t. V, 1974, pp. 47-65. Mon travail était presque terminé lorsque j'en ai retrouvé les perspectives dans ce remarquable article.

<sup>52</sup> *Jn*, 12 32. Cfr. *Antibarbarorum liber*, ASD I, 1, p. 82. Voir aussi *Paraphrasis in ep. ad Ephes.*, LB VII, 974A-B; *Paraphr. in ep. ad Col.*, *ibid.*, 1007E. E. W. KOHLS, *Die Theologie des Erasmus*, t. I, Bâle, 1966, p. 42, 55. CHANTRAINE, *Mystère et philosophie du Christ*, pp. 287-288.

<sup>53</sup> *De libero arbitrio*, LB IX, 1218C-1219C, 1220B-D, 1248C-D.

<sup>54</sup> «Iam facile descendit in animos omnium quod maxime secundum naturam est. Quid autem aliud est Christi philosophia, quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae? Proinde quamquam nemo

entendre son langage. Une certaine continuité relie Dieu et le monde, ce monde que Dieu a créé et aimé. Le schéma *exitus-reditus* n'est pas exempt de l'oeuvre d'Erasmus<sup>55</sup>.

Comparées à celles de Luther, pourrait-on, pour faire bref, qualifier ces vues de théologie de l'immanence? Ni moralisme adogmatique, ni religion rationnelle ou naturelle, cette théologie n'exclut pas la transcendance ni les différences. Erasmus sait rappeler que la sagesse de Dieu, révélée en Jésus-Christ, est folie et scandale pour les hommes; ainsi dans la finale de *l'Eloge de la folie*, qui donne son sens à toute l'oeuvre<sup>56</sup>. Le monde à l'envers, c'est Dieu à l'endroit! Il reste que, pour révéler sa sagesse aux hommes égarés, Dieu passe par eux et par leur histoire.

## 5. Relativité et historicité

Ceci nous amène au dernier caractère fondamental de la pensée érasmienne, en contraste avec celle de Luther: son sens aigu de la relativité et de l'historicité des choses humaines, donc de la vérité en ce monde<sup>57</sup>. La théorie de l'harmonie et de la convergence des traditions suppose que ces traditions, pourtant positivement appréciées, sont partielles, limitées, ambigües, fragiles, provisoires, évolutives, circonstancielles. Aucune ne s'impose à l'exclusion des autres. La vérité ne tient pas dans les systèmes clos. En quelque sorte, elle est moins soumise à la logique qu'à l'histoire.

Erasmus est extrêmement sensible à l'historicité de la Révélation chrétienne elle-même<sup>58</sup>. Ici la théologie de l'immanence se fait plus

---

tradidit haec absolutius, nemo efficacius quam Christus, tamen permulta reperire licet in ethnicorum libris quae cum huius doctrina consentiant.» *Paraclesis*, éd. Holborn, p. 145, l. 4-9.

<sup>55</sup> Cfr. E. W. KOHLS, *Die Theologie des Erasmus*, t. I, pp. 177-190.

<sup>56</sup> Cfr. encore *Methodus*, éd. Holborn, p. 156. *Ratio verae theologiae*, p. 234, l. 6-10. Etc.

<sup>57</sup> La frontière qui sépare la vérité de l'erreur qui l'entoure de toutes parts est fragile et ténue; en un sens, elle varie avec les circonstances. Voir ALLEN, *Opus*, IV, ep. 1202, pp. 491-492, l. 214-231; ép. 1225, pp. 560-561, l. 214-219, 232-234. Voir *supra*, n. 46. Cfr. J.-C. MARGOLIN, *Erasmus et la vérité*, dans *Colloquium erasmianum*, Mons, 1968, pp. 135-170, repris dans ID., *Recherches érasmiennes*, Genève. 1969, pp. 45-69.

<sup>58</sup> Cfr. *Ratio verae theologiae*, éd. Holborn, p. 196, l. 29-32; p. 198 sv. *De libero arbitrio*, LB IX, 1217D-E. CHANTRAINE, *Mystère et philosophie du Christ*, pp. 268-272. ID., *Erasmus et Luther*, pp. 275-306.



que jamais théologie de l'incarnation<sup>59</sup>. La Parole de Dieu s'est faite chair et elle a habité parmi nous. La Révélation n'éclate pas comme un coup de foudre qui aveugle et abat. Certes, Luther aussi proclame que nous ne voyons Dieu que dans le visage du crucifié. La théologie de la croix, c'est le paradoxe et l'épreuve d'un Dieu qui se révèle en se cachant dans les ténèbres de l'humain, de l'humiliation, de l'échec<sup>60</sup>. Mais pour Luther, cela même est un coup de tonnerre, qui renverse tout<sup>61</sup>. Pour Erasme, Dieu se fait connaître progressivement. Il se conforme à l'humanité et se soumet à son histoire, tellement qu'il y est entré<sup>62</sup>. Pour se faire entendre de nous, la Parole de Dieu s'est adaptée à nos capacités, elle a balbutié. Erasme reprend le thème patristique de l'*accommodatio*<sup>63</sup>. La Parole de Dieu s'est faite langage humain. Elle passe donc par ses règles, — grammaire, stylistique, psychologie, — et par l'histoire, ses aléas et ses délais. C'est pourquoi l'Écriture sainte n'est pas toujours claire. Son interprétation requiert non seulement l'étude historico-philologique, l'aide des *bonae litterae*, mais encore le secours, l'éclairage de la tradition, du *consensus*, et bien sûr aussi l'illumination de l'Esprit: le théologien doit être théodidacte<sup>64</sup>. Ainsi, un coin du voile sera levé, mais tout le mystère de Dieu ne sera pas dévoilé. Nous sommes toujours *in via*. Nous ne voyons pas face à face, mais en énigmes, comme saint Paul l'a

---

<sup>59</sup> Cfr. *Ratio verae theologiae*, p. 215, l. 22 sv.

<sup>60</sup> Cfr. M. LIENHARD, *Luther, témoin de Jésus-Christ*, Paris, 1973.

<sup>61</sup> L'orgueil du monde, — et du libre arbitre —, possédé par Satan et le péché, est confondu et détruit par la puissance de Dieu révélée et active dans la faiblesse du Christ. Cfr. *De servo arbitrio*, WA XVIII, pp. 659, 759, 778. Luther aime évoquer l'orage. Cfr. *op. cit.*, pp. 615, 763, 767-768.

<sup>62</sup> Voir *supra* n. 44. Erasme veut suivre cet exemple: «Si, salvus hominibus, queam iugulare vicia, videres quantus sim futurus carnifex.» ALLEN, *Opus*, V, ep. 1523, p. 598, l. 193-194.

<sup>63</sup> Cfr. *Methodus*, éd. Holborn, p. 157. *Ratio verae theologiae*, p. 203, l. 7; p. 222, l. 7; p. 274, l. 24-26. *De libero arbitrio*, LB IX, 1218A. CHANTRAINE, *Mystère et philosophie du Christ*, pp. 297-301, 307-333. GODIN, *Erasme, lecteur d'Origène*, pp. 471-472.

<sup>64</sup> Ce programme érasmien de la théologie est exposé dans de nombreuses lettres et surtout dans la *Ratio verae theologiae*, étudiée en particulier par CHANTRAINE, *Mystère et philosophie du Christ*, Namur, 1971. Erasme a accentué le rôle de la Tradition à l'occasion de sa controverse avec Luther. Cfr. *De libero arbitrio*, LB IX, 1218C-1220D, 1248B-C. C. AUGUSTIJN, *Hyperaspistes I: la doctrine d'Erasme et de Luther sur la «claritas scripturae»*, dans *Colloquia erasmiana turonensia*, t. II, Paris, 1972, pp. 737-748.

rappelé<sup>65</sup>. Erasme reconnaît volontiers que des dogmes certains sont enseignés par l'Écriture et par l'Église. Il veut s'y tenir, sans prétendre les comprendre parfaitement. Les plus grands mystères sont visés, approchés; ils doivent être médités, adorés, ils ne peuvent être épuisés par des discours exacts, achevés, absolus<sup>66</sup>. À côté de ces dogmes fondamentaux, il y a surtout des opinions plus ou moins probables, à l'égard desquelles Erasme veut adopter l'attitude des «sceptiques» — entendons celle de la Nouvelle Académie, qui, à la manière de Cicéron, ne doute pas de tout, mais examine soigneusement les opinions et les arguments, et adopte la position la plus probable<sup>67</sup>.

## 6. Luther: rupture et transcendance

L'esprit, la méthode, les perspectives de la théologie érasmienne que nous venons d'esquisser scandalisaient, exaspéraient Luther. Il s'est insurgé contre elles de toutes ses forces. Sous le thème de la continuité, il aperçoit la persistance des prétentions humaines, la recherche de la fausse sécurité, la complaisance en soi. À ce confort craintif, à cette ruse du Malin, il oppose les exigences de la rupture et l'audace de l'abandon; à la théologie de la gloire, la théologie de la croix. Lui-même a vécu tant de ruptures décisives et dramatiques, avec son père, avec sa vie monastique, avec le pape, avec l'empereur! Dans l'idéal de l'harmonie, il dénonce la confusion, le compromis, l'affadissement. Contre ces facilités et ces illusions, il prêche avec intransigeance l'irréductibilité du message biblique et l'altérité de Dieu. Tout le reste n'est que blasphème et dérision, vaines tentatives et mortelles tentatives. Au sens subtil du relatif qui accompagne Erasme jusque dans

---

<sup>65</sup> 1 Cor., 13, 12. Cfr. ALLEN, *Opus*, V, ep. 1334, p. 178, l. 232-234. *De libero arbitrio*, LB IX, 1216D.

<sup>66</sup> *De libero arbitrio*, LB IX, 1215D, 1216C-D, 1217A-B. Ici s'applique la distinction érasmienne, d'ailleurs traditionnelle, entre la «pia scrutatio» et l'«impia curiositas». Cfr. CHANTRAINE, *Mystère et philosophie du Christ*, pp. 157-235. Rappelons que Thomas d'Aquin lui-même précise que «actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem». *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 1, a.2, ad 2um.

<sup>67</sup> *De libero arbitrio*, LB IX, 1215D. En face de cette attitude qu'il comprend mal et qu'il dénonce, Luther se pose en «stoïcien», c'est-à-dire en «dogmatique» ou «assertor». Cfr. M. O'ROURKE BOYLE, *Rhetoric and Reform*, surtout pp. 5-66. ID., *Erasmus and the «modern» question: was he semi-pelagian?*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 75, 1984, pp. 59-77. ID., *Stoic Luther: paradoxical sin and necessity*, *ibid.*, t. 73, 1982, pp. 69-93.

*l'intellectus fidei*, Luther oppose son sens grandiose de l'absolu, de cet absolu par Lequel il se sent possédé et irrésistiblement emporté lors de ses découvertes et de ses conversions successives. Au souci dominant de la paix et de la concorde qu'Erasmus croit lire au cœur de l'Évangile, il objecte les droits de la vérité et la provocation de la Parole de Dieu, tranchante comme un glaive. Erasmus réclame de la patience, Luther proclame l'urgence<sup>68</sup>. L'un procède par recherche, examen, comparaison, *scrutatio, diatribé, collatio*; l'autre requiert l'affirmation, *assertio*, la proclamation, la confession de foi à la face du monde, pour le jugement du monde et pour la gloire de Dieu seul<sup>69</sup>. Car Dieu et le monde s'opposent comme Dieu et Satan<sup>70</sup>. Ainsi, à la tradition, aux traditions troubles et douteuses, aux opinions incertaines des sages, aux égarements et aux prestiges fallacieux des «littératures» s'oppose la Parole de Dieu, fulgurante de clarté et de puissance, qui réduit à néant les balbutiements et les cafouillages de l'histoire<sup>71</sup>. Contre une théologie séduisante de l'immanence se dresse une théologie impressionnante de la transcendance. En un sens, pour celui qui s'en faisait le «prophète», dans des conditions souvent héroïques, celle-ci ne pouvait s'opposer qu'absolument à celle-là.

Quand Erasmus dit que Luther enseigne avec plus d'imprudence que d'impiété<sup>72</sup>, il vise un homme pour qui, justement, la prudence, c'est l'impiété<sup>73</sup>. Rien ne montre mieux, à la fois, le malentendu et l'objet véritable du conflit. La Parole de Dieu, observe Luther, ne peut que susciter désordre et tumulte, troubles et discordes. Réjouissons-nous, s'écrie-t-il, c'est le signe même que la Parole de Dieu est vraiment annoncée! Jésus n'est pas venu apporter la paix sur la terre, mais le feu et le glaive. Le Christ est entré dans l'histoire, et tout est bouleversé! Il y est un signe de contradiction à cause duquel le

---

<sup>68</sup> LUTHER, *De servo arbitrio*, WA XVIII, pp. 605-607, 625-631, 638, 756.

<sup>69</sup> *De servo arbitrio*, éd. cit., pp. 603-605. Cfr. D. KERLEN, *Assertio. Die Entwicklung von Luthers theologischem Anspruch und der Streit mit Erasmus von Rotterdam*, Wiesbaden, 1976. GODIN, *Erasmus, lecteur d'Origène*, pp. 492-497 et les travaux de M. O'Rourke Boyle, cités *supra*, n. 67.

<sup>70</sup> *De servo arbitrio*, éd. cit., pp. 658-659, 743-744, 776-777, 786.

<sup>71</sup> *De servo arbitrio*, pp. 653-661, 758-759, 778. Cfr. E. BEISSER, *Claritas scripturae bei Martin Luther*, Göttingen, 1966.

<sup>72</sup> ALLEN, *Opus*, IV, ep. 1033, p. 105, 1. 221-222.

<sup>73</sup> LUTHER, *Disputatio Heidelbergiae*, WA I, p. 353, 1. 3-9. Cfr. M. O'ROURKE BOYLE, *Rhetoric and Reform*, pp. 61-62.

fils se dressera contre le père, la fille contre la mère. Ce n'est pas du monde d'ailleurs, mais de la cause de Dieu qu'il faut se soucier, non de l'histoire, mais de la vie éternelle, quel qu'en soit le prix, «dût le monde sombrer dans le chaos et même dans l'anéantissement»<sup>74</sup>.

Tel était le fond du débat, sur quoi Erasme et Luther se sont toujours affrontés radicalement. Et c'est bien de cela que traitent les introductions des deux ouvrages *De libero* et *De servo arbitrio*. En vérité, chacun des adversaires a plus ou moins reconnu que l'ils auraient pu s'en tenir là. «Je m'excuserais d'avoir consacré trop de place à ces vérités préliminaires, si elles n'étaient peut-être plus importantes que l'objet même de la discussion», écrit Erasme<sup>75</sup>. «Voilà ce que j'avais à dire sur ton introduction, qui embrasse presque entièrement la question débattue, presque mieux que le corpus même du livre», répond Luther<sup>76</sup>. Le libre arbitre n'était-il qu'une occasion de parler d'autre chose?

#### IV. LE BIAIS DU LIBRE ARBITRE

Pourquoi Erasme n'a-t-il pas consacré explicitement son grand ouvrage contre Luther à un des ces points de désaccord fondamentaux qui n'ont pas échappé à sa perspicacité, plutôt qu'au libre arbitre? Il est sans doute difficile de le savoir. Peut-être ces sujets lui ont-ils paru imprécis, trop complexes, embarrassants, ou même, certains du moins, encore mal éclaircis à ses propres yeux. Sur quelques uns, pourtant, il s'exprime souvent avec clarté et vigueur, dans sa correspondance par exemple. Une autre considération mérite aussi de retenir l'attention. Plus d'une fois, Erasme s'est montré sensible à la valeur, voire à la nécessité, des positions de Luther les plus opposées aux siennes, sans nullement être de les adopter pour autant. S'il préfère, quant à lui, les médications douces, s'il rappelle sans cesse que les remèdes violents risquent d'aggraver le mal qu'ils prétendent guérir<sup>77</sup>, il n'ignore pas les durs bienfaits possibles de la chirurgie, parfois

---

<sup>74</sup> *De servo arbitrio*, WA XVIII, pp. 625-627, 756. Cfr. LIENHARD, *Martin Luther*, pp. 339-340.

<sup>75</sup> *De libero arbitrio*, LB IX, 1218C, 1220E; trad. Mesnard, p. 84.

<sup>76</sup> *De servo arbitrio*, éd. cit., p. 638; MLO, V, p. 56.

<sup>77</sup> Cfr. par exemple ALLEN, *Opus*, IV, ep. 1202, p. 489, 1. 128-145; ep. 1225, p. 561, 1. 232-234; V, ep. 1523, p. 595, 1. 58. *De libero arbitrio*, LB IX, 1217D, 1247D.

inévitables. Lors même qu'il le réprouve, il convient que Luther est peut-être un mal nécessaire dont Dieu saura tirer le bien, encore que lui-même, Erasme, ne voudrait pas endosser la responsabilité de déclencher ces fléaux justiciers ou médicaux <sup>78</sup>. Que chacun suive son inspiration et sa conscience! *Quid Luthero suus dictet spiritus, ipse viderit* <sup>79</sup>. Erasme est si pénétré de ce sentiment qu'il avoue n'avoir pas attaqué Luther sur d'autres points que le libre arbitre, — et beaucoup d'autres se présentaient à lui, — par crainte de compromettre les heureux résultats qu'on pouvait espérer de la tempête déclenchée par Luther <sup>80</sup>, cet *immitis castigator* <sup>81</sup>.

La question du libre arbitre lui semblait donc importante sans être de nature à exaspérer la situation <sup>82</sup>. D'autres raisons encore justifiaient ce choix. Luther lui-même avait déclaré que c'était le point le plus important des thèses condamnées par la bulle *Exsurge Domine*, et il avait durci le ton <sup>83</sup>. Sa thèse avait une allure si paradoxale, si excessive, aux yeux d'Erasme, qu'elle débouchait sur un déterminisme absolu. Surtout, Erasme la juge dangereuse. Pratiquement, ne pouvant être comprise de tous, cette thèse, dit-il, ouvre la voie à la licence ou au désespoir <sup>84</sup>. Exclusive, elle est téméraire et impie. Erasme et Luther s'accusent mutuellement de manquer de retenue devant le mystère insondable de Dieu, Erasme voulant trop raisonner,

---

<sup>78</sup> ALLEN, *Opus*, IV, ep. 1113, p. 287, l. 25-26; ep. 1167, p. 410, l. 427-429; ep. 1183, p. 440, l. 88-90; ep. 1225, p. 562, l. 289-297; ep. 1228, p. 568, l. 25-27; V, ep. 1489, p. 537, l. 28-30; ep. 1495, p. 543, l. 7-11; ep. 1522, p. 590, l. 11-14, p. 591, l. 51-54; ep. 1523, p. 594, l. 12-16, 29-31, p. 595, l. 137-141; ep. 1526, p. 605, l. 133-137, p. 606, l. 100-102.

<sup>79</sup> ALLEN, *Opus*, V, ep. 1523, p. 594, l. 16-17. Erasme ajoute, à l'adresse de Melancthon: «Non sum iudex alienae conscientiae, nec dominus alienae fidei», *ibid.*, l. 19-20.

<sup>80</sup> «...in multis allis a Luthero dissentiebam, sed verebar impugnare ne fructus huius tumultus mea periret opera.» ALLEN, *Opus*, V, ep. 1522, p. 592, l. 92-93. Cfr. *ibid.*, p. 590, l. 12-14, et ep. 1523, p. 597, l. 135-137. Voir aussi IV, ep. 1183, p. 442, l. 133-139.

<sup>81</sup> ALLEN, *Opus*, V, ep. 1523, p. 594, l. 31, p. 597, l. 140-141.

<sup>82</sup> Cfr. CHANTRAINE, *Erasme et Luther*, pp. 45-49.

<sup>83</sup> LUTHER, *Assertio omnium articulorum per bullam... damnatorum*, WA VII, p. 146, l. 4-8, p. 148, l. 6. *De servo arbitrio*, WA XVIII, p. 756. Cfr. ALLEN, *Opus*, V, ep. 1523, p. 597, l. 127-129.

<sup>84</sup> *De libero arbitrio*, LB IX, 1217C, E-F, 1218A, 1247D-1248A. On sait que, pour Luther, inversement, l'affirmation du libre arbitre engendre le désespoir.

Luther, trop affirmer<sup>85</sup>. En outre, ajoute Erasme, parce qu'il prétend imposer ses vues sur ce sujet sans partage et sans délai, Luther suscite des troubles directement contraires à la vérité suprême de la foi chrétienne, orthopraxie autant qu'orthodoxie; la *concordia*. Erasme ne s'oppose pas tant à une théorie fautive *in abstracto* qu'à sa proclamation funeste en pratique, et donc condamnable au critère même de l'Évangile. Le souci pastoral de Luther n'est pas moins évident. Mais ce souci pousse Luther à proclamer *urbi et orbi, hic et nunc*, l'antithèse la plus absolue de la théologie du mérite et des oeuvres, qui règne au grand dam de tous. Il faut frapper vite et fort, lancer des coups de foudre<sup>86</sup>. A quoi Erasme répond: *Lutherus tantum ea colligit e rebus quae mala sunt, et ita pugnat tollere quod offendit, ut non satis caveat aliud malum gravius. (...) Haec mitigari possunt, tolli penitus non possunt*<sup>87</sup>. Une fois encore, les positions des deux adversaires paraissent irréductibles... et complémentaires<sup>88</sup>. Erasme, nous l'avons vu, en eut le pressentiment. Luther aussi, à sa façon, lorsqu'il écrit ces derniers mots avant sa mort: «Nous sommes tous des mendiants. Voilà la vérité!<sup>89</sup>».

Enfin, le désaccord d'Erasme et de Luther sur le libre arbitre, s'il n'est pas toujours aussi profond que le feu de la polémique et les feux de la rampe l'ont fait croire, se rattache tout de même aux divergences fondamentales de leurs orientations théologiques. Une théologie de l'immanence, de la médiation, de la continuité, incline à admettre l'idée de coopération de Dieu et de l'homme. Au principe

---

<sup>85</sup> Cfr. *De libero arbitrio*, 1216A-D. *De servo arbitrio*, pp. 685-686, 706-708, 712, 784-785. Sans cesse, Luther accuse Erasme de douter, et Erasme reproche à Luther de lancer et de soutenir des affirmations avec témérité et arrogance, comme s'il était le confident du Saint-Esprit. Ce point de désaccord fondamental a donné lieu, de part et d'autre, à des exagérations et à des malentendus.

<sup>86</sup> Voir *Supra*, n. 61.

<sup>87</sup> ALLEN, *Opus*, V, ep. 1523, p. 595, 1. 52-56.

<sup>88</sup> Ceci ne devrait pas offenser l'idéal de l'oecuménisme. L'expérience religieuse, l'intelligence de la foi, l'appropriation de l'Évangile comportent sans doute des «versants». Aucun individu, aucun groupe ne peut en opérer une synthèse satisfaisante. L'unité des Églises chrétiennes n'a jamais été que «plurielle», entre des pôles reliés dans la tension. Cfr. M. A. CHEVALLIER, *L'unité plurielle de l'Église d'après le Nouveau Testament*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 66, Paris, 1986, pp. 3-20.

<sup>89</sup> Cfr. P. MANNS, *Martin Luther, l'homme, le chrétien, le réformateur*, Paris, 1983, p. 135.

thomiste: *Gratia non tollit naturam, sed perficit*, correspond la formule érasmiennne: *Instauratio naturae bene conditae*, par quoi Erasme définit la *renascentia*, qu'est la *Philosophia Christi* <sup>90</sup>.

Au contraire, une théologie de la transcendance, de la rupture, de l'opposition absolue entre Dieu et le monde, ne peut souffrir la moindre concession. C'est tout ou rien. Dieu ou l'homme. La grâce ou le libre arbitre <sup>91</sup>. Le principe rigoureux de cette alternative organise tout le *De servo arbitrio*. Luther aime répéter que l'Écriture parle par antithèses et il ne veut pas entendre un autre langage <sup>92</sup>. Dès lors, la naissance de l'«homme nouveau» est moins une renaissance qu'une substitution <sup>93</sup>.

Vu sous cet angle, le débat sur le libre arbitre reflète l'essentiel du différend. Non pas prétexte mais symptôme, il indique et il détourne à la fois. Erasme et Luther l'ont senti. Déroutante au premier abord, leur mémorable controverse s'inscrit au tableau d'un beau et grand débat. Pour peu qu'on l'analyse en la situant dans l'ensemble de la vie et des oeuvres des protagonistes, elle inviterait à penser que les auteurs, au moins les plus grands, ne se jugent pas si mal. Ne restent-ils pas encore les meilleurs guides, malgré leurs défaillances, pour ceux qui cherchent, en historiens, à interpréter leur pensée? *Et quis dixerit et quid dicatur attende* <sup>94</sup>!

---

<sup>90</sup> *Paraclesis*, éd. Holborn, p. 145, 1. 5-7. *De libero arbitrio*, LB IX, 1246B-D, 1248A.

<sup>91</sup> *De servo arbitrio*, pp. 635, 743, 755, 768, 779.

<sup>92</sup> *Op. cit.*, pp. 779, 782.

<sup>93</sup> *Op. cit.*, pp. 741-745. Ces formules ne veulent exprimer que des accents qui apparaissent à la confrontation d'Erasme et de Luther.

<sup>94</sup> Ou comme l'explique Erasme: «Accedet hinc quoque lucis nonnihil ad intelligendum scripturae sensum si perpendamus non modo quid dicatur, verum etiam a quo dicatur, cui dicatur, quibus verbis dicatur, quo tempore, qua occasione, quid praecedat, quid consequatur.» *Ratio verae theologiae*, éd. Holborn, p. 196, 1. 29-32.

## DA ESPIRITUALIDADE À MORALIDADE: O CASAMENTO SEGUNDO DIOGO PAIVA DE ANDRADA \*

MARIA DE LURDES C. FERNANDES \*\*

O estudo do tema do casamento no Ocidente Cristão — reflexões sobre ele, obras doutrinárias e moralistas, debates teológicos, recriações literárias... — pressupõe, dada a enorme extensão do mesmo, algumas delimitações conceptuais e epocais.

A imensa bibliografia que, desde as mais variadas perspectivas, principalmente nos últimos cinquenta anos, tem sido dedicada a este assunto — designadamente à formação e evolução da doutrina do casamento — é, só por si, um indicador importante da complexidade do mesmo<sup>1</sup>. Falar de casamento desde a perspectiva da História da Cultura delimita um pouco o campo de abordagem, mas não é

---

\* Trabalho realizado no âmbito do Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras do Porto e integrado no Projecto de Investigação n.º 100/85, da Universidade do Porto.

\*\* Bolseira do INIC.

<sup>1</sup> Não nos referimos, aqui, aos trabalhos nos domínios específicos da demografia, da sociologia e da antropologia, mas fundamentalmente àqueles que abordam o problema desde a perspectiva de história e doutrina do casamento, em particular durante a Idade Média e Moderna. Pela impossibilidade de referir toda a bibliografia fundamental sobre o tema, remetemos para a «Bibliographie Internationale d'Histoire du Mariage», por J. Gaudemet e M. Zimmermann in GAUDEMET, J. — *Sociétés et Mariage*, Strasbourg, 1980, 1980, pp. 454-477. Uma bibliografia mais ampla poder-se-á encontrar em HERLIHY, David e KLAPISCH-ZUBER — *Les Toscans et Leurs Families*, Paris, 1978, pp. 665-686. Ver ainda HOULBROOKE, Ralph A. — *The English Family (1450-1700)*, London and New York, Longman Group, 1984.



suficiente para estabelecer, nem a sua definição, nem o *corpus*, nem mesmo a metodologia a adoptar.

Situando-nos no tempo, fizemos um corte que abrange a segunda metade do século XVI e a primeira metade do século XVII — época extremamente importante e decisiva para este tema, dadas as alterações profundas sofridas fundamentalmente no seio da Igreja, e em que dois momentos foram marcantes: a consolidação da Reforma e o Concílio de Trento. Mas, como é bem sabido, ambos os factos, se resultam de variadíssimos factores, também tiveram consequências a diferentes níveis, não apenas ligados à situação da Igreja. Um desses níveis atingidos foi precisamente o casamento: o sacramento, a instituição e, conseqüentemente, a visão moral, espiritual e também literária. Estes factos são particularmente relevantes para a evolução e consolidação de alguns aspectos doutrinários e mesmo dogmáticos relativos ao casamento na medida em que a preocupação e atenção que, neste Concílio, mereceu o problema do casamento — o sacramento, o contrato, enfim, o «estado» — tem maior significado cultural por ter pretendido equacionar em termos definitivos a sua relação não só com a virgindade e o celibato (no que não inovava...), mas mesmo com a *religião* e, mais propriamente, com a vida espiritual dos cônjuges. Aliás, a oposição entre reformadores e católicos no respeitante ao casamento tornou-se, definitivamente, um sinal de fronteira e distinção entre ambos <sup>2</sup>.

Debruçar-nos-emos, portanto, sobre o casamento cristão e, dentro deste, ocupar-nos-emos, não da formação da união matrimonial <sup>3</sup>,

---

<sup>2</sup> Refiramos apenas as críticas de Lutero e a sua recusa em aceitar a sacramentalidade do casamento — com as repercussões que as suas afirmações tiveram, especialmente nas regiões reformadas e que estiveram na origem, em grande medida, das tomadas de posição de teólogos no Concílio de Trento. Cfr. FERASIN, E. — *Matrimonio e Celibato al Concilio di Trento*, Roma, Lateranum, 1970. G. LE BRAS, art. «Mariage» in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 1927, tome IX; JEDIN, E. — *Historia del Concilio de Trento*, Pamplona, 1981, Tomo III, pp. 217-245. MASSAUT, Jean Pierre — «Vers la Réforme Catholique. Le Célibat dans l'Idéal Sacerdotal de Josse Clichtove» in COPPENS, Joseph (ed.) — *Sacerdoce et Célibat. Études Historiques et Théologiques*, Gembloux-Louvain, 1971, pp. 459-506.

<sup>3</sup> Isto não quer dizer que não consideremos o problema da formação da união matrimonial extremamente importante, mesmo para a doutrina do casamento, mas debruçarmo-nos sobre o problema implicaria uma abordagem de outro tipo. Ver GAUDEMET, J. — «Législation canonique et attitudes séculières à l'égard du lien matrimonial au XVII<sup>e</sup> siècle» in *Sociétés et Mariage*, ob. cit., pp. 393-407. DONAHUE, Charles Jr. — «The canon law on the formation of

mas da situação — do estado — resultante dela. Desta forma, interessa-nos interrogar os autores deste período sobre as suas concepções da vida familiar e, em especial, da vida conjugal, tendo em conta não só a vida particular dos cônjuges como também a sua ligação com o meio social.

E, de facto, se exceptuarmos a intervenção de canonistas e leigos, a preocupação fundamental — pelo menos literariamente expressa — neste período, para os autores (teólogos e leigos), foi, sem dúvida, a vida dos casados: suas atitudes e comportamentos, sua vida moral e espiritual<sup>4</sup>, mas também afectiva. Da concepção da vida conjugal dependiam as críticas e/ou conselhos desses autores: aos casados, aos noivos, aos pais, aos confessores...

Desde a perspectiva do casamento cristão, a visão deste — cumpridas as formalidades jurídicas e litúrgicas básicas — tem necessariamente que ser articulada com muitos, senão todos os aspectos da concepção da vida humana e espiritual. Basta lembrar as longas polémicas que, desde a Idade Média e com particular intensidade no século XVI, em torno da superioridade da virgindade e do celibato, principalmente religioso, da castidade conjugal, dos inconvenientes, para a vida religiosa e sobretudo para a salvação da alma, que apresentava a vida de casado<sup>5</sup>.

---

marriage and social practice in the later middle ages», *Journal of Family History*, Summer, 1983, pp. 144-158. HOULBROOKE, Ralph A. — «The making of marriage» in *The English Family*, ob. cit., pp. 63-95.

<sup>4</sup> Vejam-se, a título de exemplo, os conselhos de Fr. Bartolomeu dos Mártires, no seu *Catecismo ou Doutrina Cristã e Práticas Espirituais*, (1564), 15.<sup>a</sup> ed. Braga, 1962, pp. 162-166: «A vós, irmãos, que escolhestes o Sacramento do casamento, amoesto também, que conheçais a santidade e dignidade do vosso estado... E lembrem-se as mulheres que, porquanto sua vida é mais recolhida e quieta, são obrigadas a ser mais devotas e dadas à oração e exercícios espirituais...». Vejam-se os conselhos precisos que dá Fr. Luis de León em *La Perfecta Casada* (1583). Como veremos, também nesta linha se encontra o *Casamento Perfeito* (1630). Cfr. HOULBROOKE, Ralph A.—*The English Family*. ob. cit. essencialmente o cap. 4 — «The making of marriage» e o cap. 5 — «Husband and wife», pp. 63-126.

<sup>5</sup> Lembremos, antes de mais, o peso e repercussões que tiveram as posições de S. Jerónimo relativamente à virgindade, nomeadamente na sua carta «Ad Eustochium» in *Cartas de San Jerónimo* (Edición bilingüe), Madrid, BAC, 1962, tomo I, pp. 157-207. Cfr. DELHAYE, Philippe — «Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins du XII<sup>e</sup> siècle», *Medieval Studies*, vol. 13, 1951, pp. 65-86. ATKINSON, C. W. — «Precious balsam in a fragile glass: the ideology of virginity in the later middle ages», *Journal of Family History*, Summer, 1983, pp. 131-143.

Culturalmente, é importante ver a quantidade e a qualidade das obras sobre o tema em determinados momentos, assim como a variação ou continuidade de perspectivas em relação a ele. Isso implica, como já vai sendo feito, interrogar os autores através do estudo das suas obras. Porque cada autor, independentemente de seguir mais ou menos de perto a perspectiva cristã dominante (neste caso, católica) sobre o problema, faz sempre intervir uma visão mais ou menos pessoal (que pode estar ligada a uma corrente espiritual específica) que se reflecte, por exemplo, no modo como selecciona os aspectos a tratar, as fontes a utilizar e como hierarquiza os diferentes níveis do problema. É nessa selecção e hierarquização que, em nosso entender, se encontram os matizes principais e culturalmente significativos <sup>6</sup>.

Neste período, visto ainda de um modo global, ao falarmos de doutrina do casamento/vida conjugal <sup>7</sup>, não podemos nunca pôr de parte — muito menos esquecer a existência — da espiritualidade que lhe subjaz. É esta uma dimensão poucas vezes tida em conta, sobretudo na bibliografia portuguesa sobre o tema. Parece-nos, deste modo, indispensável um estudo das «performances» de cada autor, em busca de influências, de coincidências, mas também de diferenças de perspectiva e orientação que, muitas vezes, não se verificam ao nível da doutrina ou dos princípios básicos, mas das influências espirituais e literárias que o autor sofreu ou que mais o marcaram. Talvez seja ocasião para relembrar as inúmeras vantagens que haveria, para o estudo de culturas e sociedades do passado, em não ignorar as estreitas relações entre espiritualidade e literatura ou, melhor, entre espiritualidades e literatura <sup>8</sup>, da mesma forma que se não ignoram as relações entre sociedades e literatura. Diferentes níveis que, muitas vezes, embora de maneiras diferentes, coexistem ou se interpenetram.

---

Estas polémicas acentuaram-se, naturalmente ajudadas por vários outros factores não só de origem religiosa mas também social e cultural, no século XVI, a ponto de constituírem — ou acentuarem — pontos de ruptura.

<sup>6</sup> Veja-se, a título de exemplo, o trabalho de DAVIS, Kathleen — «Continuity and change in literary advice on marriage» in OUTHWAITE, R. B. (ed.), *Marriage and Society*, London, 1981, pp. 58-80.

<sup>7</sup> Salvo indicação em contrário, quando falarmos aqui de casamento, será nesta acepção.

<sup>8</sup> Sobre as obras de espiritualidade nomeadamente as que são dedicadas aos Estados de Vida, em Portugal — séculos XVI-XVIII — veja-se o artigo de BELCHIOR, Maria de Lourdes e CARVALHO, José Adriano de F. no *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1985, fascicules LXXX-LXXXI-LXXXII, col. 1958-1973.

Caso contrário, como compreender que a mesma visão cristã e mesmo católica do casamento possa originar obras por vezes tão diferentes, senão mesmo contrárias em certos aspectos?

Por isso mesmo, consideramos que estudar a evolução e as variantes das obras escritas neste período (sécs. XVI-XVII) passa pela compreensão dos seus objectivos, das suas características, da perspectiva que o autor quis, o pôde, adoptar: se pretendeu entrar numa polémica, se fornecer ou divulgar um modelo, ou discutir uma questão ainda sem resposta definitiva e, naturalmente, a sua adaptação a uma realidade cultural e social, senão mesmo literária <sup>9</sup>.

Por isso, parece-nos necessário fazer algumas perguntas básicas: a quem se dirigem os autores? Quais os seus destinatários e qual o seu público? Quais os objectivos a atingir? Qual o género literário escolhido?

Estas mesmas questões estiveram na base da análise de uma obra portuguesa do século XVII, publicada em 1530, o *Casamento Perfeito* de Diogo Paiva de Andrada (1576-1669), sobrinho do teólogo Paiva de Andrada (1528-1575), que participou no Concílio de Trento. Mas antes de lhes buscarmos uma resposta, necessitamos de uma fase analítica prévia, embora inevitavelmente rápida.

O próprio título da obra, *Casamento Perfeito*, nos diz algo sobre a sua finalidade modelar, exemplar. Mas a obra vai um pouco mais longe do que o título pode deixar entrever.

Salientemos algumas características da mesma:

— O autor diz escrever, como, de certa forma, outros o haviam feito e como o fará D. Francisco Manuel de Melo <sup>10</sup>, a pedido de um amigo, um «tratado» em que são «recopilados... alguns documentos conjugais» que ele considera «matéria pouco ventilada dos Escritores, ao menos dos que escreveram vulgarmente» <sup>11</sup>. Esta afirmação revela uma certa consciência da importância do seu trabalho (ou mesmo novidade, pelo menos entre nós).

---

<sup>9</sup> Veja-se BARROS, João de — *Espelho de Casados* (1540) — Não se pode estudar esta obra sem a inserir num contexto «literário» europeu. Só assim ela tem significado cultural. Ver ASENSIO, Eugenio — «Les sources de l'*Espelho de Casados* du Dr. João de Barros» in *Estudios Portugueses*, Paris, F.C.G. 1974, pp. 259-284. Refiramos ainda as longas discussões em torno do *Sacramento* do matrimónio, especialmente na primeira metade do século XVI.

<sup>10</sup> *Carta de Guia de Casados*, ed. de Edgar Prestage, Lisboa, Ocidente, 1954.

<sup>11</sup> ANDRADA, Diogo Paiva de — *Casamento Perfeito*, Lisboa, Sá da Costa, 1944, pg. XXXI.

— Da sua perspectiva sobre o casamento vai estar ausente a tradicional oposição celibato/casamento, situando-se apenas desde o ponto de vista da necessidade da «perfeição» moral e espiritual dos casados e da possibilidade de salvação das suas almas — Tudo, na obra, está orientado para esta finalidade. Aliás, é visível o esforço do autor para articular a vida conjugal, o comportamento dos casados na sua vida privada e pública, com uma vida espiritual que guie as suas atitudes. Daí que fale, em primeiro lugar, do «sossêgo da alma» e só depois da «segurança da honra» e do «descanso da vida».

— Socorre-se de uma imensa erudição, recorrendo permanentemente a exemplos que lhe são fornecidos, na sua grande maioria, pelos autores da antiguidade greco-latina, embora se sirva também de autores modernos. É, contudo, de realçar a quase ausência (sobretudo em termos comparativos e proporcionais) de autores cristãos, principalmente as tradicionais autoridades sobre o tema, os Padres da Igreja<sup>12</sup>. Ele próprio nos diz: «E deixando livros espirituais, e os dos Doutores sagrados, cuja profissão é, mostrar a todos o caminho do Céu, e persuador, que o fim do amor verdadeiro há-de ser Deus, e a razão, e que tudo o mais não é amor, senão uma paixão mal governada, ou afeição mal entendida, apontaremos o que disseram alguns Gentios (...), sendo guiados, e alumiados com o resplendor da verdade Católica: porque em todas as idades, lugares e tempos ficou sempre superior o justo, e lícito ao indecente, e desordenado...»<sup>13</sup>.

— A definição de casamento, dada por Paiva de Andrada, insiste na ideia, tradicional nos autores católicos, de um estado resultante do consentimento mútuo dos esposos, em que o amor (veremos qual o conceito que dele tem) é o elemento preponderante, básico mesmo<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Estes, quando aparecem, são colocados em pé de igualdade com outras autoridades. Vejamos, apenas a título de exemplo, uma passagem em que os Padres da Igreja são utilizados como autoridades: «E porque as posturas do rosto não deixam de ter muito parentesco com a demasia dos enfeites (...); porém, não é matéria esta para queixas gerais, nem documentos particulares: Veja-se o que nela dizem Santo Agostinho, Santo Tomaz, S. Cipriano, S. João Crisóstomo, São Gregório Nazianzeno, Clemente Alexandrino, Aurélio Prudêncio, Antifanes Cómico, Plauto, Tibulo, e outros muitos; e em todos eles, e cada um por si, se acharam infinitas pragas, invetivas, e vitupérios contra esta hipocrisia de formusura». *Casamento Perfeito*, p. 164.

<sup>13</sup> *Id.*, *ibidem*, p. 22.

<sup>14</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 2: «É o casamento (como todos sabemos) um contrato de duas vontades ligadas com o amor que Deus lhe comunica, justificadas com a graça que lhe deu Cristo, e autorizadas com as cerimónias que lhe ajuntou a Igreja Católica». E ainda, p. 61: «...porque o casamento, bem

Deter-nos-emos, porque nos parecem relevantes para aqui, na análise e exploração dos seguintes aspectos:

- I — a) O seu conceito de amor conjugal e de «conjugal felicidade».
- b) A articulação que faz da vida pública com a vida privada dos casados.
  
- II — a) Fontes e erudição de que dispõe e público que, eventualmente, visará.
- b) Lugar na genealogia das obras sobre o tema.
  
- III — A importância cultural desta obra e do tema que ela trata.

## I

a) Como o próprio título indica, há uma preocupação constante por parte do autor em provar que o casamento pode ser «perfeito» — pelo menos ter como meta a «perfeição»; e, nessa qualidade, todos os casados poderão aspirar à bem-aventurança. Deste ponto de vista, como, aliás, já vinha sendo afirmado mais de um século antes<sup>15</sup>, deve o casamento ser uma união não só estável mas também equilibrada e prestigiada, sobretudo moral e espiritualmente. Para tal, devia estar alicerçada na virtude dos esposos e numa prática moralmente irrepreensível e solidificada pelo amor conjugal que o autor considera «...alma dos casamentos, grilhão das vontades, coluna das firmezas, e uma perpétua continuação dos verdadeiros contentamentos»<sup>16</sup>. É este amor, que o autor chama de «muito amor» e

---

sabemos todos, que é um contrato de duas vontades unidas em um só amor, sem dependência, nem de dotes, nem de riqueza, e nesta primeira singeleza e independência o instituiu Deus, e assistiu nele, e os dotes, e riquezas, que daí por diante se lhe ajuntaram, nasceram de impulsos da cobiça, e desvarios da vanglória».

<sup>15</sup> Lembremos, numa certa linha de continuidade em relação ao *De Bono Conjugal* de S. Agostinho, algumas obras de Erasmo, nomeadamente o *Encomium Matrimonii*, a *Christiani Matrimonii Institutio* e a *Dilutio...* em Espanha, por exemplo, o *Norte de los Estados* (1531), de Francisco de Osuna; e, entre nós, em certa medida, o *Espelho de Casados* do Dr. João de Barros.

<sup>16</sup> *Casamento Perfeito*, p. 11; veja-se o cap. III — «Que se tenham muito amor» — em que defende um «amor eficaz», baseado na semelhança dos «desejos, inclinações e naturezas», para que «nunca se percam, nem diminuam os contentamentos, os descansos da conjugal conformidade». Neste sentido se entende a introdução dos três capítulos sobre a confiança e o capítulo sobre a «utilidade» dos filhos.

de «amor eficaz», que permite fazer do casamento um bom casamento e, se aliado à virtude, um casamento perfeito<sup>17</sup>. No entanto, esse muito amor também tem limites: «Convém, contudo, que não seja ele em tanto excesso, que exceda as leis de Deus, e as da razão...»<sup>18</sup>. Mas, para Paiva de Andrada, casamento significa fidelidade — no sentido de fé e também lealdade<sup>19</sup> —. É esta fidelidade aquele sentimento e atitude característica da amizade...<sup>20</sup>.

Aliás, o próprio facto de o casamento ser um sacramento deve constituir, não só uma garantia e uma condição para o amor, como também uma advertência contra qualquer excesso, contra qualquer «imperfeição»<sup>21</sup>.

Diogo Paiva de Andrada retoma, assim, algumas perspectivas tradicionais que consideravam o casamento um bem, mas introduz-lhe alguns matizes que exploraremos e que o colocam numa certa linha de continuidade de alguns ideais humanistas que foram sendo desenvolvidos ao longo do século XVI. Já vimos que um deles é a *perfeição* do estado.

Um outro é a importância da vida afectiva dos noivos e dos casados. Dos primeiros — os noivos — ao advertir «...a todos, os

---

<sup>17</sup> A prová-lo, o contrário: «...assim um casamento sem amor não serve de mais que de entrarem por ele todos os encargos, trabalhos e vícios, a que estão sujeitos os malcasados». (Id. p. 11); ou ainda, «Da falta de amor pela maior parte nascem as traições, e adultérios, nascem as destruições e perdas de Reinos» (id. p. 14).

<sup>18</sup> *Id. Ibid.*, p. 18.

<sup>19</sup> É por essa razão que o ritual de dar as mãos tem, para o autor, um valor simbólico e não indispensável para a efectivação do casamento (id. p. 34). No fundo, Paiva de Andrada acentua a valorização da fidelidade conjugal que muitos outros autores europeus vinham fazendo mais de um século antes. Cfr. MARAVALL, J. A. — *Estado Moderno y Mentalidad Social—siglos XV a XVII*, Madrid, 1972, tomo II, cap. IV — «Valores sociales y modos de comportamiento reflejados en una mentalidad moderna», especialmente p. 152. Ver ainda FERRERAS, J. — *Les Dialogues Espagnols du XVI<sup>e</sup> ou l'Expression Littéraire d'une Nouvelle Conscience*, Lille, 1985, 2 vols., Cinquème Partie, Chap. I — «La famille» pp. 580-699.

<sup>20</sup> *Casamento Perfeito*, p. 23. Cfr. FERNANDES, Maria de Lurdes — «Amor, amizade e casamento no *Leal Conselheiro* do rei D. Duarte», *Revista da Faculdade de Letras — Línguas e Literaturas*, II Série, vol. I, Porto, 1984, pp. 133-194.

<sup>21</sup> *Casamento Perfeito*, p. 25: «...imperfeição fora mui manifesta, antes monstruosidade da natureza, permitir-se sombra ou rasto de pecado em um amor, que o próprio Deus inspira, e comunica em um estado, que ele instituiu com sua grande providência, e apadrinhou com sua divina, e gloriosa presença, e depois honrou, e fez Sacramento...»

que se casam, e se puder ser, aos que se afeiçoam...» e sobretudo aos pais «...que houverem de casar filhas, que não seja com homens de quem elas tiverem muito desgosto...»<sup>22</sup>: o que pressupõe a existência de uma certa «predisposição» para o casamento — a possibilidade de haver um casamento perfeito pode começar antes deste?<sup>23</sup>. Dos segundos — os casados —, ao dizer que se devem ter «muito amor» e que entre eles «nunca se percam nem diminuam os contentamentos, os descansos da conjugal conformidade»<sup>24</sup>.

Um terceiro matiz, talvez o mais importante, é a insistência na vida espiritual e na devoção dos casados — ignorando regras bastante precisas que a Igreja tinha para a relação entre vida sexual e práticas religiosas e/ou devotas<sup>25</sup>.

Assim, como interpretar o reconhecimento da importância da vida afectiva de forma tão extensa e explícita para o equilíbrio e perfeição do casamento? Como relacioná-lo com as tendências que reduziavam essa vida afectiva a uma simples conformidade de atitudes e comportamentos ou a um conceito de amizade baseado essencialmente na sujeição da mulher — sobretudo dos desejos e vontades —

---

<sup>22</sup> *Id. ibid.*, p. 28: «...porque ainda que Deus comunica amor neste sacramento (...) pode ser em algumas o desgosto tanto, ou a condição tão pouco sujeita, que em lugar de afeição, e conformidade vivam em ódios, e diferenças, e de qualquer destes extremos se vem a dar em outros piores, em que padece a honra, às vezes a vida...». Por isso aconselha «espreitar cada um logo no princípio a inclinação, e natureza da mulher (p. 57).

<sup>23</sup> É este um problema que os autores desta época não se põem, dados os condicionalismos sociais e familiares, mas que Paiva de Andrada vai afluorando, precisamente porque privilegia o lado moral em detrimento das exigências sociais — ao contrário do que fará D. Francisco M. de Melo.

<sup>24</sup> *Id. ibid.*, p. 10.

<sup>25</sup> Regras essas bem explícitas em muitos penitenciais e manuais de confessores. Cfr. MANSELLI, R. — «Vie familiale et éthique sexuelle dans les pénitentiels» in *Famille et Parenté dans l'Occident Médiéval*, Paris, 1977, pp. 263-282. FLANDRIN, J.-L. — *Un Temps pour embrasser. Aux Origines de la Morale Sexuelle Occidentale*, Paris Seuil, 1983. *Id.* «La réglementation du commerce conjugal dans les pénitentiels: réflexion sur ses effets possibles et son application» in *La Condition de la Mujer en la Edad Media*, (Coloquio hispano-francés), Madrid, 1986, pp. 85-95. Infelizmente, entre nós este tipo de obras não tem merecido trabalhos sistemáticos. Parece-nos, contudo, necessário realçar a importância da edição fac-símile do incunábulo *Tratado da Confisson* (1489) por PINA-MARTINS, José V. — Lisboa, I.N.C.M., 1973, em cujo estudo bibliográfico se chama a atenção para o lugar da moral sexual neste *Tratado* (pp. 53-79, em especial).



ao marido? <sup>26</sup> Como interpretar a completa ausência de referências ao amor a Deus, concentrando-se apenas sobre a vida dos casados? <sup>27</sup> Assumindo o autor a orientação da Igreja Católica, como compreender que não refira, nem uma só vez, o celibato religioso ou, pelo menos, a necessidade da «castidade conjugal»?

Um aspecto é evidente: Paiva de Andrada não só acentua as vantagens e alegrias do bom casamento, como afirma que este deve ter como meta a «conjugal felicidade» <sup>28</sup>.

Mas em que consiste essa «conjugal felicidade»?

b) A explicitação deste conceito passa pela exploração da articulação que o autor faz da vida pública com a vida privada e espiritual dos casados.

Esta relação pode começar na própria preparação para o casamento — não só por parte do homem, mas também da mulher, à qual reconhece uma parte «activa» <sup>29</sup>: «...têm elas mais precisa necessidade de tirar, primeiro que casem, por pessoa fiel e verdadeira, mui particulares informações das vidas, costumes, inclinações e procedimentos de seus maridos...» <sup>30</sup>.

A perspectiva moral sobrepõe-se quase sempre às exigências sociais e/ou familiares. Até porque a sua concepção de amor conjugal é indissociável da visão que ele quer dar do casamento baseado na virtude e na moralidade: um «equilíbrio» que assenta na «paz, união

---

<sup>26</sup> Aliás, é o próprio autor quem aconselha o marido a amar e respeitar a mulher, dando-lhe bons exemplos e nunca ocasião para desconfiança.

<sup>27</sup> Mesmo apesar de dizer que «o amor dos perfeitos casados, que aspiram a gozar da bem-aventurança, consiste em ser tão regulado, pelo que é justo que não ofenda ao seu Criador nem no mais leve pensamento» (p. 24).

<sup>28</sup> Andrada aponta mesmo para a possibilidade de a mulher ser «feliz» no casamento «...por onde merece maiores gostos, e felicidades» (p. 65). É neste contexto, e dependente do seu conceito de amor conjugal, que deve ser compreendida a condenação que faz do segundo casamento: pela extrema dificuldade, senão impossibilidade, de ele poder vir a ser perfeito: «Não é nossa tenção reprovar segundos casamentos, senão só mostrar as dificuldades, que lhes podem ser impedimentos para a perfeição, de que tratamos...» (p. 103).

<sup>29</sup> Não apenas aos pais, como era frequente nas obras que abordavam este problema, especialmente as dedicadas à educação da mulher.

<sup>30</sup> *Casamento Perfeito*, p. 63. Naturalmente, a hipótese de intervenção dos pais não só não é posta de parte como pode ter um papel por vezes decisivo. Só que o autor orienta essa intervenção: «E de passagem advertimos aos pais de famílias a quem é necessário casar filhas (...) que procurem com mais diligência saber dos costumes, e condição dos genros, que buscam, ou que lhes oferecem, que de suas fazendas ou dignidades» (p. 63).

e contentamento» e ao qual se «tirem as ocasiões de divisão, desgosto, ou discórdia». Um equilíbrio que deve existir, por precaução, a nível material, mas cujas garantias serão dadas sobretudo pelos bons costumes, pelas atitudes e comportamentos dos esposos.

Mas, em que deve basear-se esse comportamento? Como mantê-lo? <sup>31</sup>.

Se a interdependência da virtude e da perfeição do casamento é uma constante, ela pode intervir na relação entre os deveres sociais e o comportamento moral e mesmo com a vida de oração dos casados. Por essa razão, o autor dá conselhos específicos ao homem e à mulher sobre o seu aperfeiçoamento moral e espiritual <sup>32</sup>. Ao homem aconselha que seja modesto e recolhido, para que possa «dar bom exemplo» <sup>33</sup>, servir de modelo e desejar que a mulher seja «leal e virtuosa». Só assim impedirá que surja tudo aquilo que «descompõe o gosto, perturba a paz, refria o amor, inquieta o sossego, e desencaminha o casamento...» <sup>34</sup>. Mas também o aconselha a que seja devoto e virtuoso, uma vez que «...quando os maridos tratarem de ser devotos, e virtuosos, e com obras derem a entender a suas mulheres, que justamente os têm nessa conta, claro está, que há-de crescer o amor entre eles à medida da opinião da sua virtude (...) fazendo-os crescer cada vez mais na perfeição de seu estado» <sup>35</sup> — logo, há um percurso que vai do espiritual ao moral, regressando sobre si e prosseguindo sem parar...

À mulher, cujos atributos e obrigações são bastante diferentes (moral e socialmente), os conselhos são necessariamente diversos no que diz respeito ao seu comportamento em sociedade e, em particular, na vida familiar. Mas já essa diferença não é muito acentuada quando se reporta a uma vivência espiritual que, no essencial, não necessita diferir da do homem. O que se altera é, pois, a adaptação dessa vida espiritual ao seu comportamento moral, aos seus deveres e à imagem

---

<sup>31</sup> Era esta uma preocupação para os autores que escreveram em favor do casamento, de que o colóquio *Uxor Mempsigamos* de Erasmo é um caso evidente. Sobre a recepção de Erasmo em Portugal, especialmente dos *Colóquios*, veja-se o importante estudo de OSÓRIO, J. Alves — *O Humanismo Português e Erasmo* (Estudo e apresentação crítica do texto) — Dact., Porto, 1978, 2 vols.

<sup>32</sup> Trata-se este aspecto em três capítulos: para os homens, no cap. XX — «Que sejam devotos e virtuosos»; para as mulheres, nos capítulos XXI e XXII: «Quanto importa ser conhecida a virtude das mulheres casadas, e não lhe tolherem seus maridos o serem devotas»; «Que se guardem de estar ociosas».

<sup>33</sup> *Id. Ibid.*, p. 110.

<sup>34</sup> *Id. Ibid.*, p. 136.

<sup>35</sup> *Id. Ibid.*, p. 133.

que dela se pretende oferecer à sociedade. O seu modo de estar na vida é diferente e diferente será a utilização do tempo que lhe não é tomado pelas obrigações familiares e caseiras. Para ela, mais frágil e vulnerável, a vida espiritual terá um valor e uma frequência diferentes — tanto mais quanto moralmente poderá ser mais decisiva: «A frequência da confissão, e comunhão, e mais obras devotas, é o que importa para assegurar a honra, e apurar a consciência, e para afugentar ocasiões de vícios, e atrair as das virtudes; e de nenhuma maneira lhes devem os maridos impedir o exercício destas obras, quando declaradamente lhes não constar, que são fingidas...»<sup>36</sup>.

Deste modo, só o homem virtuoso e devoto pode ter uma acção educativa e reformadora na mulher<sup>37</sup>; por isso, Paiva de Andrada dá conselhos ao homem sobre o seu próprio comportamento — para que sirva também de exemplo e autoridade, reforçando o lugar preeminente que ocupa na vida familiar.

## II

a) Como se disse mais atrás, Diogo Paiva de Andrada utiliza os «exemplos e autoridades» dos «livros Latinos e Gregos (...) para ver se com socorros de erudição alheia, podia suprir os defeitos da própria»<sup>38</sup>. O autor não assume vez nenhuma qualquer influência directa na sua doutrina do casamento. Aliás, como vimos, ele diz não se servir nem dos «livros espirituais» nem dos «dos Doutores sagrados, cuja profissão é, mostrar a todos o caminho do Céu, e persuadir que o fim do amor verdadeiro há-de ser Deus, e a razão e que tudo o mais não é amor...» Por essa razão, o autor opta por apontar «o que disseram alguns Gentios...» sendo, contudo, «guiado(s) e alumiado(s) com o resplendor da verdade católica».

Para o autor, os bons exemplos são sempre pautas de orientação em momentos de hesitação e dúvida. Seja qual fôr a sua origem...; isto «porque em todas as idades, lugares e tempos ficou sempre superior o justo e lícito ao indecente, e desordenando...»<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> *Id. Ibid.*, p. 140.

<sup>37</sup> Cfr. p. 58: «...nossa autoridade, que esperamos que ela nos baste para as fazer tão reformadas, como convém ao estado, que tomam».

<sup>38</sup> *Id. Ibid.*, p. XXXII.

<sup>39</sup> *Id. Ibid.*, p. 22. Veja-se ainda pp. 37-45 (a propósito dos ciúmes): «Bastem estes dois exemplos (...) para persuadir a todos os homens...» (sublinhado nosso).

Sendo esses «exemplos e autoridades» da antiguidade greco-latina, como os faz ele servir a uma visão profundamente cristã do casamento?

O próprio autor quase nos fornece a resposta, certamente consciente das objecções que poderiam ser-lhe postas: «E posto que todos estes, que referimos, e muitos outros, que as histórias referem, procederam como Gentios, e a nossa lei nos não permite, que por respeito algum da vida possamos procurar nem desejar a morte, contudo não se lhe podem tirar os louvores, que merece a fineza e firmeza do seu amor: e ainda que estes exemplos não sirvam para os imitarem os bons Cristãos, ao menos não deixaram de aproveitar muito para se envergonharem os ruins casados». Desta forma, a sua perspectiva fica com uma demarcação mais laica...

Quanto à doutrina, qual a sua origem? A quem se dirige Paiva de Andrada? Apenas aos casados e noivos? Ou terá também como destinatários os confessores e pastores, fornecendo-lhes uma dimensão e uma perspectiva do tema pouco utilizada por eles, através de uma erudição recheada de exemplos que, a todo o momento, poderão servir, senão como modelos, pelo menos como advertências para os mal-casados?

Creemos que estes últimos destinatários também estariam dentro das expectativas do autor <sup>40</sup>. Aliás, dentro do público laico não seriam muitos a compreender as imensas citações em latim com que o autor pulveriza o texto. Talvez por essa razão ele se preocupe também em traduzi-las e adaptá-las à perspectiva católica, explicando-as por vezes através de longas glosas e adaptações, segundo um gosto frequente na Contra-Reforma <sup>41</sup>.

b) A rápida exploração de alguns aspectos salientes da obra *Casamento Perfeito* leva-nos a questionar o seu lugar no conjunto das

---

<sup>40</sup> Assim foi interpretada a obra pelo impressor da 2.<sup>a</sup> edição, em 1720: «...porém considerada bem a sua matéria, he esta obra utilissima não só para estes [casados], mas ainda para os que estão totalmente impedidos para entrarem naquelle estado; porque instrue não só aos contrahentes, mas tambem aos medianeyros, e aos que podem aconselhar sobre huma materia tão importante... Não serve só para os que dão conselhos civis, e economicos, mas tambem para os que dão dictames Christãos, e espirituaes, como são os Prêgadores, e os Confessores...».

<sup>41</sup> Cfr. AUBERT, A. — «Alle origini della controriforma: studi e problemi su Paolo IV», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Firenze, 1986, Anno XXII — n.º 2, pp. 303-355.

obras sobre o tema. Ao todo, esta obra conta apenas com três edições: a primeira em 1630; a segunda em 1720; a terceira em 1944.

Tudo indica ter sido uma obra com relativamente pouco público e pouca procura, ao contrário da, até certo ponto sua sucessora, a *Carta de Guia de Casados* de D. Francisco Manuel de Melo (1651). Algumas explicações têm sido dadas para o facto <sup>42</sup>. Um aspecto é inegável: esta obra, apesar do seu título, é muito diferente tanto das que a antecederam como das que lhe sucederam. E digo, «apesar do seu título» porque, neste aspecto — talvez só, ou quase só neste — ela tem uma vasta tradição. Destaquemos apenas entre nós o *Espelho de Casados* do Dr. João de Barros, e, em Espanha, *La Perfecta Casada* de Fray Luis de León. Se a semelhança do título entre esta última e o *Casamento Perfeito* é notória, já o conteúdo é bastante diverso. Por um lado, porque os destinatários de ambos são diferentes; por outro, porque a sua filiação espiritual é também bastante diversa <sup>43</sup>.

Se é verdade que vez nenhuma Paiva de Andrada refere aquela obra que muito provavelmente conhecia, também é verdade que não refere nenhuma outra sobre o tema, apesar da sua circulação, senão em Portugal, pelo menos em Espanha. Talvez devamos procurar a razão principal nas características e objectivos da obra: visando enaltecer um estado tradicionalmente visto como moral e espiritualmente inferior <sup>44</sup>, praticamente ignora essa tradição e socorre-se para tal de uma erudição também diversa da essa tradição. Para marcar a diferença?

E se o autor recusa expressamente a autoridade dos «livros espirituais e dos Doutores sagrados», isto não implica, naturalmente, a ausência de uma perspectiva profundamente cristã e católica. Mas, para provar a perfeição do casamento, podiam as autoridades ser as mesmas que aquelas que provaram não poder ser o casamento um estado moral e espiritualmente perfeito?

---

<sup>42</sup> Fidelino de Figueiredo, na introdução à edição aqui utilizada, explica-o pelas diferentes características dos dois textos: o *Casamento Perfeito* é «um tipo abstracto, perfeito mas abstracto...», enquanto a glória do segundo se deve à «riqueza do seu conteúdo realista e experimental» (p. XIX).

<sup>43</sup> Seria interessante estudar pormenorizadamente e comparativamente estas duas obras para explorar o ideal de perfeição que ambas apresentam.

<sup>44</sup> O próprio Fray Luis de León, que aponta para um ideal de perfeição dentro do casamento, diz no prólogo de *La Perfecta Casada*: «Porque a la verdad, aunque el estado del matrimonio en grado y perfección es menor que el de los continentes o vírgenes...», Madrid, Espasa-Calpe, 11.<sup>a</sup> ed, 1980, pp. 10-11.

Muitos dos exemplos da antiguidade clássica greco-latina de que se serve não podiam ser modelos para os cristãos. Mas, como ele próprio nos diz, poderiam servir para provar que, apesar de não serem cristãos, tiveram uma prática mais de acordo com esses princípios que muitos cristãos mal-casados <sup>45</sup>.

A sua perspectiva diferente não obrigava ao recurso a um método diferente, a uma erudição diferente e, conseqüentemente, a uma obra diferente?

### III

Mas esta perspectiva diferente, se não colidia com a «verdade da fé católica», a que era devida?

A análise rápida que fizemos de alguns aspectos da obra quase nos fornece uma resposta. No entanto, parece-nos que devemos tentar situá-la culturalmente, a par da exploração de outros aspectos. A conclusão do *Casamento Perfeito* («Cap. XXVI — Dos Proveitos que se tiram da perfeição do casamento») é um pouco diversa da tradicional concepção cristã dos bens do casamento, teorizada por S. Agostinho e reafirmada pelo Concílio de Trento: Proles, Fides, Sacramentum <sup>46</sup>.

Parece-nos que assistimos nesta obra à introdução de matizes importantes, a começar pela hierarquia desses bens:

«...os bens, de que gozam os perfeitos casados»:

«O primeiro, e principal é uma esperança bem fundada de serem todos predestinados... bem se infere, quão particular correspondência tem a salvação das almas com a perfeição do casamento» (...)

«...o outro bem... é a perfeita alegria com que sempre vivem (...) e como o mais arreigado fundamento da conjugal perfeição e felicidade é o amarem-se os casados com todas as forças do seu coração, bem manifesto e provado fica... devem gozar ambos intensamente de um excessivo contentamento».

«É também interesse de muita importância a geração dos filhos... Deles procedem dois bens... grande gosto e grande proveito».

---

<sup>45</sup> Aliás, a crítica, já nos finais da Idade Média e sobretudo no século XVI, aos malcasados baseia-se muito no desrespeito pelas regras e pela doutrina do casamento cristão.

<sup>46</sup> Cfr. *Il Catechismo Romano del Concilio di Trento*, Roma, 1946, p. 282: «Tre sono i bene del matrimonio: la prole, la fede, il sacramento».

Assim, temos em primeiro lugar a salvação da alma, em segundo a fidelidade conjugal e só por último a procriação — numa ordem inversa da tradicional...

Mas esta hierarquia relaciona-se bem com os objectivos da obra: provar que o casamento pode ser um estado perfeito, tanto moral como espiritualmente. Para tal contava com todo um século para consagrar, renovando-a, esta perspectiva. Daí a insistência na boa harmonia entre os casados, na prossecução de uma vida devota, sem que isso implique um abandono dos deveres familiares e conjugais. Daí também que encare o problema da procriação como um aspecto importante, não para justificar o casamento, mas para reforçar a «conjugal conformidade e felicidade».

Como vimos, há uma relação directa e permanente entre o nível espiritual e o nível moral, num jogo que não pretende ignorar certos condicionalismos sociais, embora tente sobrepor-se a estes. Parece-nos que esta relação confere um lugar de destaque a esta obra no desenvolvimento de uma espiritualidade laica que já desde muito antes se vinha manifestando <sup>47</sup>, ao mesmo tempo que a diferencia fortemente de outras obras moralistas sobre o tema. Por esse facto, pensamos ser o *Casamento Perfeito* um marco importante da espiritualidade cristã, aprofundando e desenvolvendo, cada vez mais uma espiritualidade do casamento que, pelas características do estado, não pode nunca abdicar de uma inserção social. Daqui a urgência de estudos aprofundados e comparativos de obras sobre este tema — como sobre outros — que permitam uma melhor compreensão da intervenção «literária» em temas de âmbito tão vasto como o do casamento, assim como das coincidências e diferenças entre elas, estudos esses que possibilitem uma melhor percepção do valor e do lugar das mesmas na História da Cultura.

---

<sup>47</sup> VAUCHEZ, A. — *La Espiritualidad del Occidente Medieval*, Madrid, Cátedra, 1985, cap. III, pp. 89-120. Id. — *La Sainteté en Occident aux Derniers Siècles du Moyen Age*, École Française de Rome, 1981, Chap. II-C: «La sainteté des laïcs», pp. 410-448.

# O PODER VISTO POR UM CALEIDOSCÓPIO

## REPRESENTAÇÕES CULTURAIS DO PRÍNCIPE E DA SOCIEDADE PORTUGUESA DO RENASCIMENTO

IVO CARNEIRO DE SOUSA \*

Cinco gravuras do monarca, impressas em 1514, as duas orações de abertura e os capítulos gerais das cortes realizadas por D. João III, nos anos de 1525-26 e 1535, em Torres Novas e Évora, são os objectos apresentados por esta comunicação. Trata-se, somente, de fragmentos de uma investigação em andamento que aqui sumariamos com o intuito central de discutirmos e nos interrogarmos sobre a legitimidade de a englobar nos domínios da história cultural.

### 1. *Deo in caelo tibi autem in mundo*

Nos anos de 1513 e 1514 em versões impressas, talvez desde o findar do século XV em manuscritos iluminados e, alguns anos antes, em moedas do reinado de D. João II, o poder régio, apoiado estreitamente no mundo intelectual do Direito, consegue concluir a elaboração de uma imagem oficial do Príncipe entendido como centro vital do pulsar contínuo da sociedade portuguesa epocal. Tratava-se, na altura, de uma espécie de retrato oficial que se pretendia propagar pelo reino, através dos ofícios e poderes regionais e locais, procurando, centralmente, galvanizar e unificar os diferentes grupos sociais em torno de uma mesma compreensão, simples e clara, do papel nodal que jogava o poder que emanava da cabeça reinante... Na verdade,

---

\* Universidade do Porto.



somente em 1514 essa imagem oficial alcançaria a sua primeira formalização plástica e cultural definitiva, desdobrando-se, porém, numa sequência de cinco figuras e aproveitando o diálogo biunívoco que a imprensa proporcionava entre o texto e a imagem, se quisermos, entre a doutrina e a iconologia, cruzamento passível de servir públicos mais vastos, incluindo aquele que, esmagadoramente maioritário no Portugal de Quinhentos, era analfabeto. Estamos-nos a referir aos cinco livros das *Ordenações Manuelinas*, impressos em Lisboa, no ano mencionado, pelo milanês João Pedro Buonhomini. Apesar das peripécias e querelas acerca da cronologia das primeiras edições das *Ordenações*<sup>1</sup>, a impressão do italiano oferecia a estampagem inicial completa dos cinco volumes do importante *corpus* legislativo de fácil consulta e provida de bons índices, apresentando, igualmente, na abertura dos textos dos diferentes livros, uma gravura a folha inteira representando o rei *in officio* (figs. 2 a 6). Em rigor, a edição do impressor milanês ostentava seis imagens que representavam o monarca, já que o livro III das *Ordenações* fora aproveitado para divulgar a fonte iconológica que, de origem estrangeira<sup>2</sup>, seria desenvolvida e profundamente recriada pela imagem potenciada a cinco que procurava divulgar o «retrato» oficial do monarca (V. fig. 1). De resto, aquela gravura arquetípica havia sido impressa já em 1513, significativamente, numa obra de cariz hagiográfico: a *Legenda dos Santos Mártires*, livro saído também dos prelos lisboetas de Buonhomini<sup>3</sup>.

Comparando-se as cinco imagens das *Ordenações Manuelinas*, de 1514, com a gravura impressa desde o ano anterior, mas que os volumes legislativos acabaram, afinal, por perpetuar, ressalta imediatamente que a complexidade e diversidade patentes pelas cinco figuras não oculta o facto de se ergueram a partir do poder sugestivo

---

<sup>1</sup> Para o esclarecimento sobre as primeiras edições das *Ordenações*, nomeadamente, no que tange a longamente contestada edição de 1512-13 continua a ser essencial a leitura dos documentos publicados por DESLANDES, Venâncio — *Documentos para a História da Typographia Portuguesa*, Lisboa, 1881, p. 4. O estado e elucidação globais da questão podem-se ver em PINTO, Américo Cortez — *Da famosa Arte da Imprimissão*, Lisboa, 1948, pp. 43-53.

<sup>2</sup> A gravura tinha aparecido já nos *Artis Gramaticae Præcepta*, Salamanca, 1493 e seria reproduzida noutros livros, como esclarece PINA MARTINS, José V. — *O livro português no reinado de D. Manuel*, in «Panorama», 32 (1969), p. 73 e n. 60. Reprodução do exemplar salamantino em VIDEL, Francisco — *El arte tipográfico en España*, Madrid, 1946, p. 53.

<sup>3</sup> ANSELMO, António Joaquim — *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1926, p. 146, n. 530.

e da simplicidade ideológica manifestada pela representação do príncipe que se exibia na *Legenda*. Fundamentalmente, a gravura de 1513 possibilitava à sequência iconológica das *Ordenações* um entendimento eficaz das relações entre o dístico e a posição do monarca: apreende-se, com relativa facilidade, que é a *maiestas*, o príncipe em magestade, que se procura caracterizar através de uma inscrição que o próprio monarca segura, lembrando a sua função de lugar-tenente de Deus na terra, a qual implicava o seu submetimento à parte divina, mas também, poderosamente, a assunção de um poder providencial sobre a totalidade dos seus súbditos. Conquanto consiga ilustrar e resolver em termos imagéticos um entendimento tradicional da origem do poder, a gravura mostrava-se, para além de demasiado estática, uma solução nitidamente «importada» — nem a esfera manuelina nem sequer a empresa do pelicano, tão agitada emblematicamente pelo rei venturoso, em lugar destacado nas peças móveis, conseguiram emprestar um cunho «nacional» à gravura, capaz de a transformar numa bandeira atractiva e eficaz na resolução dos grandes afrontamentos epocais que o monarca tinha que enfrentar e resolver. Seguramente, a figura era demasiado vaga e muito pouco explícita para servir de retrato oficial do esforço governativo régio epocal... Essa imagem oficial só foi, na verdade, alcançada através da sequência quántupla, do «filme» animado divulgado pelas *Ordenações Manuelinas*, na edição de 1514.

Concentremo-nos, portanto, no estudo e interpretação dessas imagens (figs. 2 a 6). Não pretendiam, advirta-se desde já, retratar fielmente o monarca reinante, sendo gravuras que se afastam, claramente, de debuxar o corpo natural do príncipe, para optarem, a um outro nível de conceptualização cultural, pela representação do seu poder e funções centrais de forma compreensível pelas pessoas que tivessem necessidade de utilizar os textos legislativos das *Ordenações*. Aliás, os artistas que realizaram a iconologia que estamos a analisar, muito possivelmente portugueses<sup>4</sup> que trabalharam em contacto com os juristas que organizaram a compilação manuelina, preocuparam-se em manter na sequência de cinco imagens os elementos que estruturavam a gravura importada de 1513 e não optaram por urdir um

---

<sup>4</sup> É a fundada opinião do Prof. PINA MARTINS, José V. — *ob. cit.*, p. 74, o qual fala mesmo de uma *escola portuguesa de xilogravura*, inaugurada com a iconografia das *Ordenações*. Ver também do mesmo autor *Para a história da cultura portuguesa do Renascimento: a iconografia do livro impresso em Portugal no tempo de Dürer*, in «Arquivos do Centro Cultural Português», V, (1972) pp. 148-160.

retrato do príncipe próximo da realidade: mantiveram a mesma legenda que, emblematicamente, continuava também a enrolar-se nesse símbolo de justiça que era o ceptro, da mesma forma que conservaram a coroa na cabeça do monarca, o que não era hábito nos reis portugueses, mas apenas na ficção iconológica, nomeadamente, tumular<sup>5</sup>. Cultivaram-se, assim, as formas que na imagem de 1513 representavam não o corpo natural do soberano, mas a categoria que ele incarnava, a *maiestas*. Na passagem da gravura para as cinco imagens, apenas se alterou subtilmente um pormenor importante na situação da figura do príncipe: o monarca deixou de segurar no dístico, possibilitando-se, assim, que o emblema passa-se a dirigir toda a cena, vinculando-se não só ao monarca, mas também a todos os presentes, modificação que permitia ainda a libertação de ambas as mãos régias nas quais se concentraria, aliás, boa parte da teatralidade da imagem oficial de 1514.

As cinco gravuras das *Ordenações Manuelinas* partem, portanto, de uma representação do rei em magestade, mas obrigam-no a reinar, obrigam-no a mostrar-se activo e comprometido com os grandes problemas que percorriam a sociedade portuguesa de Quinhentos, obrigam-no, enfim, a apresentar vias que esclareçam o significado e as intenções do exercício do seu próprio poder: a imagem oficial opta, assim, decisivamente, pela acção, pelo movimento, procurando apresentar o soberano como um centro actuante e não passivo no devir histórico, um monarca dotado de uma espécie de supercorpo político, ou não fosse capaz de se desdobrar em cinco, conquanto mantendo a sua univocidade e centralidade. Nesta ordem de ideias, o primeiro movimento importante nestas cinco representações iconográficas é simplesmente material e mecânico: a sua situação diferenciada nos diferentes livros das *Ordenações*, obrigando o leitor a percorrê-los e a conhecê-los para as encontrar<sup>6</sup>, gerando um importante diálogo

---

<sup>5</sup> Os problemas relacionados com a coroa encontram-se estudados em ALBUQUERQUE, Martim — *O Poder político no Renascimento português*, Lisboa, 1966, pp. 110 e ss.

<sup>6</sup> A 1.<sup>a</sup> gravura encontrava-se no fl. 4 do Livro I, imediatamente a seguir ao prólogo e antes do Regimento do *Regedor da Justiça*; a 2.<sup>a</sup> gravura foi estampada no fl. 3 do Livro II, entre a tabuada e um breve sumário dos conteúdos genéricos dos dois primeiros livros; a 3.<sup>a</sup> gravura (fig. 1) aparecia no fl. 3, no verso do fim da tabuada, enquanto a figura principal, a folha inteira, ocupava o fl. 4, antes de um breve resumo do Livro III que as albergava; a 5.<sup>a</sup> gravura, quarta da sequência, imprimiu-se no Livro IV, fl. 4, no verso da tabuada; a última gravura ocupava, igualmente, o verso da fl. 4, entre a tabuada e o título *Dos hereges*.



Fig. 1 — *Legenda dos Santos Mártires* (1513)  
Livro III das *Ordenações Manuelinas* (1514)

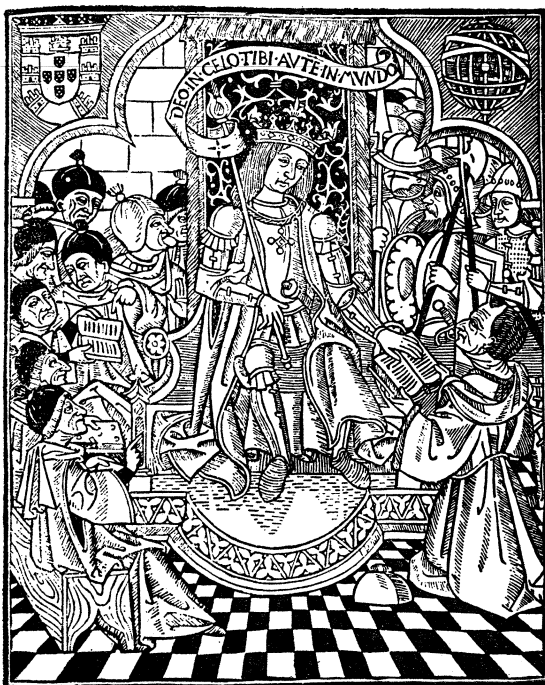


Fig. 2 — Livro I das *Ordenações Manuelinas* (1514)



Fig. 3—Livro II das *Ordenações Manuêlinas* (1514)



Fig. 4—Livro III das *Ordenações Manuêlinas* (1514)



Fig. 5—Livro IV das Ordenações Manuêlinas (1514)



Fig. 6—Livro V das Ordenações Manuêlinas (1514)

de intimidade com a obra que também ajudavam a ilustrar. Torna-se, pois, essencial começar por reconstruir a inserção textual das gravuras, já que as *Ordenações Manuelinas* apresentam-se como o seu contexto mais específico, definindo algumas das suas opções plásticas e fornecendo-lhes, igualmente, as suas fronteiras ideológicas mais assumidas.

a) A figura exibida pelo livro I das *Ordenações* (fig. 2) representa a primeira de uma série sequencial de audiências régias, na qual o monarca recebe um livro de uma personagem desbarretada que representa, seguramente, um jurista e, de acordo com as opiniões que procuram ler de forma absolutamente realista as imagens, que poderia ser o próprio chanceler-mor, Rui Boto, entregando a compilação legislativa ao monarca reinante<sup>7</sup>. Conquanto a gravura seja uma representação e uma ficção de um dos eixos da governação régia epocal, distingue-se com nitidez uma fractura quase simétrica na encenação, pela qual se apresentam dois grupos distintos: o dos juristas, que poderia ser também o dos livros, do qual se afigura destacar a personagem que se ajoelha perante o rei, face a um outro grupo também homogéneo, retratando, possivelmente, a nobreza militar, mas que poderíamos englobar numa categoria em que predominam as armas... A gravura afigurar-se-ia como uma conjunção entre os juristas, o direito, as leis e as armas, cruzamento que parece patentear-se, inclusive, na figura do príncipe, em que um pequeno casaco sem mangas permite realçar com clareza a armadura. É evidente que estes motivos procuravam também, mas não exclusivamente, ilustrar um livro que tratava, precisamente, da administração e, em particular, dos regimentos dos oficiais e magistrados que preenchiam os postos na governação e burocracias centrais e regionais, talvez os cargos que, no reino e no império português de Quinhentos, eram disputados pelos grupos, ao mesmo tempo, divididos e unidos pelo monarca que, no estrado e cadeira reais, centraliza toda a cena.

b) O livro II das *Ordenações Manuelinas* ocupava-se, maiormente, das questões relativas à Igreja—privilégios, rendimentos, etc.—e aos bens da Coroa, gerando, por isso, uma gravura em que um clérigo, debarretado e ajoelhado, entregava, como na imagem anterior,

---

<sup>7</sup> Esta interpretação realista deve remontar ao *prefácio* de Francisco Xavier de Oliveira Matos para a edição de Coimbra, 1797, das *Ordenações Manuelinas* (ed. fac. sim. Lisboa, Fund. C. Gulbenkian, 1984), p. LXXXVIII e LXXXIX.

novo livro ao monarca, perante uma audiência composta por vários membros do clero e de ordens religiosas (fig. 3). Singularmente, esta é também a única imagem em que o fundo, o cenário, se apresenta aberto, permitindo uma visão de várias cenas tópicas da vida social: as figuras humanas e os restantes elementos decorativos, devidamente miniaturizados, parecem enviar-nos para esses livros de luxo que faziam parte da espiritualidade das élites, os livros de horas, nos quais a ligação entre o príncipe e a Igreja se tornava diária e íntima<sup>8</sup>. Novamente, o soberano, deixando entrever a sua armadura sob uma capa, centraliza toda a cena que, agora, parece rodopiar em seu torno...

c) Já o livro III das *Ordenações*, aquele que expressa um carácter técnico e uma especialização jurídica acentuados, tratava, ao longo dos seus noventa capítulos, da processualidade judicial, começando na citação para concluir, depois de discorrer todos os diferentes termos, na sentença final. A gravura (fig. 4) debuxa, em conformidade, uma audiência régia em que o príncipe concentra a expectativa de vários presumíveis «partidos» que disputam: num plano inferior através da apresentação de autos, enquanto num plano superior, ladeando a cadeira régia, juízes aguardam a decisão do príncipe. A escrita encontra-se omnipresente em toda a cena — papéis enrolados nas mãos da maioria das personagens, escritvães praticando o seu ofício —, atingindo o próprio soberano que, erguendo o ceptro que descansa nas restantes imagens, ostenta um documento que o ajuda a personificar a lei e a sentença. Uma pequena barba singulariza ainda a representação do monarca que, pela terceira vez, exhibe uma armadura debaixo da capa.

d) A imagem apresentada pelo livro IV das *Ordenações Manuelinas* afigura-se, numa análise rápida, a antítese da anterior: o mundo da escrita e da expectativa parece ter dado lugar a um bizarro universo dominado pela oralidade, no qual se fala, discute e regateia. A gravura procurava ajudar a ilustrar um volume que albergava, principalmente, os problemas económicos — dos contratos

---

<sup>8</sup> Relembremos que D. Manuel possuía, precisamente, um (ou mais) *Livro de Horas* pejado de imagens tópicas deste teor. O belo volume foi, recentemente, publicado (*Livro de Horas de D. Manuel*, Lisboa, Imp. Nacional-C. M., 1983), existindo, igualmente, um estudo e inventário dos principais motivos iconográficos que exhibe em RIBEIRO, Margarida e PORTUGAL, Fernando — *Livro de Horas de D. Manuel. Subsídios para a reconstituição da vida popular portuguesa no século XVI*, in «Panorama», 32 (1969), pp. 101-114.



às questões relacionadas com os mercadores, passando por temas como a usura ou as bolsas —, pelo que o entendimento oficial das conexões entre o príncipe e essas actividades originara uma representação em que o soberano, ostentando o manto real, parece observar, mais do que intervir, essa espécie de algazarra provocada pela energia dos negócios. Apesar do monarca reinante estar, nesta época, comprometido profundamente com as actividades comerciais, particularmente, ultramarinas e orientais, esta imagem oficial opta por propor uma conceptualização plástica dos meios mercantis marcada pelo desacostumado, mesmo por algum excesso que nem a presença do rei parece acalmar: não seria testemunho de um mundo surpreendente e, até, desregrado, essa presença de um cavalo na corte?

e) No que concerne a derradeira figura desta sequência iconológica, impressa no livro V das *Ordenações*, todas as situações e símbolos parecem, propositadamente, óbvios, claros e de simples leitura: o volume dedicava-se, inteiramente, aos delitos, penas e instrução do processo criminal, abrindo-se amplamente sobre o quotidiano, os costumes, a moral, o consuetudinário, obrigando a apresentação de uma figura do príncipe plena de teatralidade, de espada levantada na mão direita, julgando vários presos que, ajoelhados e com cadeias, espreitam a misericórdia régia... Atrás dos presos uma personagem parece ler, provavelmente, uma sentença, enquanto, junto ao soberano, alguém aponta e chama a atenção para o estoque: elementos que se somam uns aos outros para relevarem a relação estreita e axial entre o príncipe e a justiça.

Poder-se-ia, talvez, pensar que este conjunto de gravuras impressas na edição de 1514 das *Ordenações Manuelinas*, esta iconologia quántupla, mas insistentemente unificada pela centralidade régia, representaria um modelo cultural que, como as decorações góticas no cenário em que se incrustavam o escudo real e a esfera manuelina, ressaltaria das tradicionais imagéticas agitadas pelos regimentos de príncipes medievais. Contudo, mesmo assumidamente pejadas de elementos e motivos desenvolvidos no final da Idade Média — da apropriação da categoria de *maiestas* à influência crescente dos juristas<sup>9</sup> —, as cinco imagens conseguiam produzir um ponto de chegada

---

<sup>9</sup> Cfr. MARAVALL, José Antonio — *Estado moderno y mentalidad social*, Madrid, 1972, T. I, pp. 254-257 e KANTOROWICZ, Ernst H. — *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, 1985, pp. 93 e ss.

na representação do príncipe e da sociedade portuguesa epocal que se mostrava extremamente actualizado, para além de ser o resultado de um importante esforço teórico, político, administrativo e legislativo, apostado em novas normas de ordenamento social. Como num caleidoscópio, os mesmos elementos de sempre, recriados e arrançados segundo novas posições podiam originar imagens diversas: tal se afigura ser o caso das gravuras estampadas no código legislativo manuelino que assumem significados inusitados ao posicionarem-se sequencialmente no interior dos textos que também ajudavam a sumariar e esclarecer.

Na verdade, à semelhança da enorme diversidade e prolixidade de títulos que se sucediam ao longo das *Ordenações*, as imagens apostavam em simplificar a variedade e a complexidade dos diferentes interesses epocais, transformando o monarca em centro geométrico da multiplicidade de elementos temporais: o próprio trono, a cadeira e o estrado régios diferenciavam-se de imagem para imagem, até o corpo natural do príncipe não era representado sempre da mesma forma, o seu vestuário mudava, o seu olhar fitava diversamente..., mas, todavia, a sua centralidade ressalta e reforça-se gravura após gravura: o rei não é o local em que se encontram os seus atributos e símbolos; o rei não é um trono ou uma coroa; o rei não governa segundo os interesses deste ou daquele; o rei é o reino, isto é, o rei é o centro para o qual convergem todas as fracturas e contradições da sociedade epocal... Convém, aliás, referir, a este propósito, que a própria organização das *Ordenações Manuelinas* obedeceu a uma dialéctica da dicotomia diversidade/unidade com algumas semelhanças com a que exibiam as cinco imagens sequenciais. De facto, as *Ordenações*, começadas a organizar, provavelmente, à roda de 1505, erguiam-se escoradas na codificação afonsina, fonte da maior parte das suas leis, alterando-se, contudo, a sistematização que aí fora praticada, alterando-se a colocação dos títulos, a distribuição dos artigos e alguns dos seus conteúdos, omitindo-se, ainda, o nome dos autores das diferentes normas..., reorganizando, reordenando, simplificando, procurava-se transformar uma colecção de legislações multi-formes e feitas por variados príncipes num corpo legislativo unificado e atribuído à responsabilidade de um único monarca <sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> A este respeito veja-se a comparação entre as *Ordenações Afonsinas* e a edição de 1514 das *Ordenações Manuelinas* feita no prefácio de Francisco Xavier de Oliveira Matos, *ob. cit.*, p. XXXIV a LXXVI.

Existe não só uma relação estreita entre as gravuras e os textos dos cinco livros das *Ordenações Manuelinas*, como é também possível que ambas ressaltem de um mesmo conjunto de inspirações culturais e ideológicas, ligado, entre outros factores, à renovação do Direito e do papel do príncipe na centralização do Estado: as *Ordenações* são tão somente a jóia mais brilhante de um vasto processo de reordenamento social, económico e político que inclui peças tão importantes como a *Ordenação e Regimento dos Pesos* (1502), o *Regimento dos Oficiais das Cidades, Vilas e Lugares Destes Reinos* (1504), os *Artigos das Sisas* (1512), o *Regimento dos Contadores das Comarcas* (1514), o *Regimento das Ordenações da Fazenda* (1516), as *Ordenações da Índia* (1520) e, evidentemente, o longo processo de reforma dos forais, tão significativo na recomposição dos equilíbrios entre os poderes central e locais, que se encontrava terminado também pelos anos de 1520. Um conjunto legislativo impressionante, reivindicado e coligado a um monarca que se representava, aliás, como tendo metamorfoseado a sua própria vida com a sorte e os destinos do reino: a vida quotidiana do soberano era o próprio pulsar da sociedade do seu tempo, ao ponto de se apresentar o monarca, quando caçava, a ser seguido por um enxame de cortesãos que requeriam despacho ou, então, quando navegava pelo Tejo no faustoso bergantim real, o rei rodeava-se dos seus «ministros» para continuar a governar e a orientar uma espécie de conselho flutuante...<sup>11</sup>.

As *Ordenações Manuelinas* eram, porém, essa imagem de marca que distinguia um reinado e perpetuava um monarca, jogando, epocalmente, um papel relevante na promoção do poder régio junto das diferentes camadas que constituíam a sociedade portuguesa de Quinhentos. Eram também uma obra extremamente propagada e usada: as primeiras impressões atingiram os 1000 exemplares<sup>12</sup>, enquanto a grande quantidade e densidade de *marginalia* nas obras que chegaram até nós atestam que eram volumes muito manuseados... Acresce ainda que todos os concelhos do reino eram obrigados a comprar um exemplar, pelo que será fácil possuir-se uma ideia aproximada da popularização das *Ordenações*, uma obra não propriamente de leitura, mas de uso e consulta corrente em todos os grandes e pequenos ofícios do reino. Neste contexto é possível que as cinco gravuras assumissem todo o seu valor pedagógico, podendo imaginar-se, conquanto não

---

<sup>11</sup> AZEVEDO, Ávila de — *D. Manuel I, esse rei mal conhecido...*, in «Panorama», 32 (1969), p. 10.

<sup>12</sup> Cf. DESLANDES, Venâncio — *ob. cit.*, p. 4.

existam informações que o certifiquem, terem sido frequentemente mostradas em julgamentos, audiências e disputas que implicassem uma consulta do *corpus* legislativo manuelino, ajudando a autorizar as soluções normativas impostas pelo poder régio<sup>13</sup>. De qualquer forma, parece-nos pacífico reter que entre o público que teve acesso àquelas imagens oficiais do príncipe assume papel de destaque o conjunto de juristas, magistrados, oficiais e funcionários ligados às administrações e burocracias centrais e locais.

As gravuras exibiam, aliás, uma sequência, um roteiro que era extremamente atraente para essas camadas que se promoviam à custa do Direito e do serviço na administração régia. Repara-se que as imagens começam por representar um tema em que predomina o Direito (fig. 2), passando pela harmonia entre o mundivencial e o sagrado (fig. 3), concentram-se rapidamente, de novo, em motivações jurídicas — o processo judicial (fig. 4) —, para, após uma incursão nos domínios da economia (fig. 5), conduzir e concluir a sequência numa imagem que, em sinopse de todo o percurso, se concentra na justiça, melhor, na representação do *rex justus*... É até possível que este percurso se confunda com a própria história da dinastia que, na altura, se concentrava em D. Manuel, expressando, ainda, através daquele quadro conclusivo, os elementos constituintes centrais que, enformando um programa político e ideológico, actualizavam essa história, com os seus compromissos e tradições mais característicos, obrigando o príncipe a cultivar uma imagem que não podia deixar de se conjugar com o próprio entendimento que, epocalmente, se fazia da história recente de Portugal.

Torna-se visível o conjunto de um «filme» que, como no cinema mudo, incluía as imagens, mas também legendas (o texto das *Ordenações*), retratava o rei *in officio*, procurando, ao confrontá-lo com a diversidade do social, reter a sua indesmentível centralidade que se expressava, principalmente, por uma ideia de *maiestas* que exibia o soberano como a figura e imagem de Deus no mundo — era, inclusive, possível perceber esta ideia visionando autonomamente cada imagem. Descobre-se, porém, que seria bastante mais difícil compreender o ideário do *rex justus* sem chegar à última gravura e concluir, assim, todo o percurso animado pelas imagens. Acontece,

---

<sup>13</sup> Seria ainda importante saber se as gravuras tiveram uma circulação autónoma, atendendo ao facto de D. Manuel ter ordenado que a edição de 1514 fosse queimada por todos os seus proprietários e substituída pela nova impressão de 1521 (Lisboa, por Jacob Cronberger).

no entanto, que, também neste caso, o diálogo entabulado entre a doutrina e a iconologia permitia um entendimento prévio desse movimento que conduzia à concentração da justiça na centralidade do príncipe. De facto, no prólogo das *Ordenações Manuelinas*, impresso, logicamente, na abertura do livro I, conseguia-se, desde as primeiras linhas, apreender o carácter central da categoria justiça:

Cōsirãdo nos quã necessaria em todo o tempo he a justiça, assy na paz como na guerra, pera boa governança e conservaça de toda a Reepublica e estado real: a qual como membro principal, e mais que as outras virtudes excellente, assy mais que todas aos príncipes convẽ, e nella como em verdadeiro espelho de consciencia se devem sempre rever e esmerar: porque como a justiça consiste em ygualza, e com justa ballça dar o seu a cada hũ; assy o bõ Rey deve ser sempre huẽ e ygual a todos em retribuir a cada huẽ segundo seus merecimentos <sup>14</sup>.

Consegue-se perceber, apesar destas linhas se expressarem de forma mais complexa do que a sequência de cinco gravuras, que a imagem oficial do príncipe passa também, em termos nodais, pelo reconhecimento da prioridade e da centralidade da categoria *justitia*. Sendo possível, como assinalámos, conceptualizar facilmente a centralidade do príncipe, imagem a imagem, como harmonizador da complexidade do social, esta afirmação clara de uma mesma centralidade da justiça, longe de discorrer complementar ou paralelamente com o primeiro motivo, acabava por coincidir com o próprio soberano: o *rex justus* transformava-se, portanto, no único centro capaz de, duplamente, recompor todas as fracturas sociais e garantir a equidade de todos perante o poder régio. Esta ideia, sintetizando a imagem oficial do príncipe proposta pelas representações iconográficas que temos vindo a analisar, encerra, na verdade, em termos doutrinários como imagéticos, uma viagem histórica complexa, já que essa autonomização da justiça expressava um dos objectivos mais prosseguidos pela dinastia de Avis, divulgando-se também em imagens tão sugestivas e populares como o célebre «justo», essa moeda de ouro de D. João II, na qual se representava o monarca no trono a empunhar a espada da justiça <sup>15</sup>. Pensemos ainda que no longo processo de

---

<sup>14</sup> *Ordenações Manuelinas* (ed. Lisboa, Fund. C. Gulbenkian, 1984), p. LXXXVI.

<sup>15</sup> Uma excelente reprodução desta moeda de ouro de D. João II em *Armario dos séculos XV a XVII*, Lisboa, 1983, p. 217.

legitimação da dinastia se gerou uma profunda conflituosidade que ressaltava da reiterada aliança entre o príncipe e o *populus*, acompanhando uma redução das pretensões nobiliárias, situação que atingiria perigosas rupturas no reinado do príncipe perfeito e que se arriscava a transformar a soberania numa polarização da sociedade, centro multiplicador das tensões e conflitos e não cerne da recomposição dos grandes equilíbrios sociais. Perigos que, contudo, eram ultrapassados por essa imagem oficial do *rex justus* propagada nas *Ordenações Manuelinas*, na medida em que se figurava uma dinâmica autónoma do príncipe, possuidor de um lugar outro, externo, que o subtraía à imediação das tensões, tornando-o, insistentemente, imagem após imagem, livro após livro, o centro catalizador e actuante na homogeneização da sociedade: acabavam, de vez, os pactos com grupos, optando-se por uma imagética que sobrevalorizava o compromisso do rei com a justiça, que era, afinal, um compromisso com a «boa governança e conservação de toda a Reepublica e estado real», um compromisso com a sorte e o destino da *respublica*. Esta ideia, representada até com relativa facilidade nas cinco imagens do texto legislativo manuelino, fora agitada já no princípio do reinado do Venturoso numa obra que, desde Paris, lhe era dedicada — o *De Republica Gubernanda per Regem*, o famoso incunábulo escrito por Diogo Lopes Rebelo em 1496. Nesse texto, Rebelo preocupara-se igualmente em sublinhar o papel homogeneizador que cabia ao monarca, relevando que

o rei, no seu reino, é como um pai ou pastor a quem foi por Deus confiado o cuidado dum grande rebanho. A diferença entre o pastor, de quem são as ovelhas, e o pastor mercenário, a quem não pertencem as ovelhas, é a de que, segundo o Salvador, o mercenário vê o lobo e foge. Não é assim o pastor que tem o máximo de cuidado das suas ovelhas; opõe-se aos ataques ferozes do lobo, para com o amor, que tem ao seu rebanho, o proteger e defender das fauces daquela fera. Entre os gregos teve muito uso um provérbio antigo que dizia: «o rei deve estar preparado para morrer pela lei e pela grei»<sup>16</sup>.

Desta forma, a concepção da soberania como lugar autónomo e transcendente não se justificava somente pela reiteração do *Deo in*

---

<sup>16</sup> REBELO, Diogo Lopes — *De Republica Gubernanda per Regem*, Lisboa, 1951, p. 149.

*coelo tibi autem in mundo*, princípio relacionado mais com a origem do que com o exercício do poder, mas implicava a elaboração de uma nova simbologia que parece ter encontrado renovada eficácia na figura do rei como pastor do povo, segundo o eixo orientador de que o príncipe deve morrer «pela lei e pela grei», campo, portanto, de aplicação da soberania, transformando-o em incarnação da justiça, o emblema oficial que a iconologia se afigura ter explicado em conjugação com as doutrinas que agitaram o reinado de D. Manuel.

O cruzamento entre a sequência de imagens e a compilação legislativa manuelina não se ateve apenas a debuxar uma imagem oficial do príncipe, preocupando-se, igualmente, em definir os meios que se representavam como essenciais para enformar essa activa soberania que incarnava a centralidade da justiça. Aliás, o monarca ao ser apresentado como um supercorpo político e autosuficiente, assumindo e confundindo-se com os próprios destinos da *respublica*, era, imediatamente, obrigado a situar o seu papel na missão histórica que, cada vez mais, opiniões de intelectuais de vários quadrantes e formações apresentavam como específica de Portugal: a codificação legislativa e o conjunto de gravuras, editados em 1514, não podiam ignorar os destinos de um reino que extravasava para um império com fortes implicações na própria caracterização das funções históricas atribuídas ao príncipe. E, contudo, não se apreende com facilidade esta influência na sequência das cinco imagens, exceptuando, talvez, a gravura do livro II das *Ordenações* (fig. 3), na qual a relação entre a soberania e a Igreja se abre a um cenário de horizontes vastos, marcado pelos mares, pelos navios e por outras terras que parece, porém, prolongarem o território em que se desenrola a audiência régia, motivos suficientemente claros para lembrar os destinos prosélitos de Portugal na história *salutis* geral. Mas não podemos esquecer, a este propósito, que D. Manuel é precisamente o monarca que é apresentado por um dos seus cronistas, Damião de Góis, como tendo possuído uma visão particular da expansão portuguesa:

Em quanto ElRei viveo sempre o seu desejo e vontade foi passar em Africa, para pessoalmente fazer guerra a hos Mouros <sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> GÓIS, Damião de — *Crónica do felicíssimo Rei D. Manuel*, Coimbra, 1955, p. 37.

Sabe-se, neste domínio, a forma enérgica como o rei Venturoso procurou, através da laicização das ordens militares, criar um grupo continuamente comprometido com a cruzada contra os mouros em África<sup>18</sup>, pelo que se torna aceitável que estes desideratos políticos e ideológicos tenham enformado e ajudado a compor todos os caracteres que davam corpo à figura oficial do *rex justus*. Assim, uma análise mais atenta das cinco gravuras do código manuelino não pode deixar de se interrogar acerca dessa tripla reafirmação (figs. 2, 3 e 4) de um rei vestido, duplamente, em termos civis e militares, da mesma forma que a gravura de abertura das *Ordenações* insistia nessa conexão entre as armas e a lei, entre, se quisermos, a nobreza militar e o mundo dos juristas. Também neste exemplo concreto, a iconologia e a doutrina dialogam estreitamente, já que no prólogo das *Ordenações Manuelinas*, após se agitar o símbolo do príncipe como pai do povo e se proceder a uma evidente apropriação pela soberania régia da metáfora/empresa do pelicano, denunciavam-se as duas traves que se entendia garantirem a sorte da *respublica*, confundida, como já o sabemos, com a centralidade desse monarca que é, essencialmente, a encarnação da justiça:

E como quer que este estado e Reepublica consista principalmente e se sustenha em duas cousas, em armas, e em leis: e hũa aja mestrer da outra; porque assy como as leys com a força das armas se mantẽ, assy a arte militar com ajuda das leys he segura: e com estas duas cousas os Romãos quasy o mundo subjugarão. Portanto posto que nas armas e continua e desvai-rada guerra assy em affrica, como em asia, tã diversas partes do mundo, e tã longe apartadas (...) desejando conservar e manter os nossos vassalos em perpetua paz e boõs costumes, ouvemos por muy necessario entender nesta justiça, que nõ menos que as armas faze vencer pela concordia e asesequo que se della segue. E daqui naceo o proverbio que os Romãos venciã asentados...<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Ideia que acabaria, aliás, por prevalecer longamente, expressando-se claramente nos conselhos enviados a D. João III, por altura das questões relacionadas com as crises de Safim e Azamor, como, por exemplo, em SOUSA, Manuel de — *Parecer dado em Arronches, a 1 de Janeiro de 1535, sobre se abandonarem os Lugares de África*, publicado na *Antologia do Pensamento Político Português. Século XVI. Período Joanino* (Textos escolhidos por António Alberto de Andrade), Lisboa, 1965, p. 228.

<sup>19</sup> *Ordenações Manuelinas*, ed. cit., p. LXXXVII.



Trata-se, evidentemente, de uma solução doutrinária assumidamente histórica, como se comprova por essas reiteradas comparações com a expansão imperial romana, mas que se procura actualizar precisamente em função da nova imagem do monarca: a vida da *respublica* escora-se na lei e nas armas, mas é garantida pela justiça que, promovendo a «concordia» e o «sossego», permitia, afinal, que o rei «vencesse assentado»... Resolvendo ainda o problema da *legibus solutus* e da *legibus alligatus*, o «estado real» assume-se, pela sua centralidade e pelo seu lugar transcendente, como a própria lei — reivindicação que explica a própria apropriação pelo monarca das legislações anteriores —, garantida, igualmente, pelas armas, espelhando uma vocação expansionista «em affrica, como em asia» que ajuda a ler essa representação plástica de um rei civil-militar, mas nem só civil, nem apenas militar, antes o soberano da justiça, categoria que, englobando esses dois «corpos» do mesmo príncipe, representa sempre, de forma terminal e conclusiva, o futuro da *respublica*.

O escasso público leitor do Portugal manuelino tinha, atingido este ponto, depois de conceptualizar o prólogo e entender a sequência iconológica das *Ordenações*, possibilidades de compreender que a imagem oficial do príncipe demonstrava que a vida do monarca era a vida e o dever da própria *respublica*. A maioria desse público que podia ler os livros do código de D. Manuel, constituído por funcionários e magistrados régios, podia, agora, trabalhar com uma compreensão mais aprofundada da importância transcendente do rei, porventura, invocá-la e agitá-la nos numerosos conflitos, problemas e tensões com que lidavam na aplicação da lei e da justiça; sonhar, até, muito justamente, poder um dia encontrar essa figura que incarnava a justiça em nome da qual exerciam os seus cargos. Quanto aos que eram analfabetos, esmagadoramente maioritários, nos quais se deve também incluir muitos funcionários locais e vereadores municipais, impossibilitados de ler a doutrina, podiam de qualquer maneira compreender o conjunto de imagens que as *Ordenações* lhes ofereciam, procurando celebrar esse pai dos povos que, representando Deus no mundo, incarnava a justiça capaz de harmonizar a sociedade portuguesa epocal.

Não deixa, finalmente, de ser interessante que um código legislativo impenetrável às «modernas» influências do humanismo jurídico propicie, de facto, a elaboração de uma imagem oficial do príncipe longamente trabalhada, na qual elementos tradicionais e históricos, doutrina e iconologia se combinam para erguer uma representação culturalmente simples e socialmente atraente do monarca.

## 2. Cabeça de todo o corpo místico da República

Podemo-nos interrogar se a sistematização jurídica da própria soberania a que procediam as *Ordenações Manuelinas* cruzada com aquela sugestiva imagem de um *rex justus* autónomo, transcendente e pastor dos povos teria sobrevivido à morte do rei Venturoso ou se ajudara, realmente, a recompor os grande afrontamentos que percorriam a sociedade portuguesa epocal. Caso pedissemos a resposta àquele curioso *Romance de Gil Vicente que fez quando foi levantado por Rei El-Rei Dom João, o Terceiro, de Gloriosa Memória* encontraríamos um bem explicado não que era aproveitado para apresentar, logo em 1521, o novo monarca como depositário das fundadas esperanças de todos os sectores numa rápida cicatrização das feridas que corrompiam a *respublica*<sup>20</sup>. Conhecem-se, inclusivamente, as denúncias cada vez mais frequentes de alguns grupos de intelectuais que, desde o início do reinado joanino, acusaram com veemência essa propalada fractura entre o *regnum* e o *imperium*, apresentada como raiz de todos os males do Portugal de Quinhentos, agravados, afinal, por um modelo expansionista manuelino que se pensava não ter sequer compreendido as causas que, na história dos impérios e, nomeadamente, do romano, explicavam a decadência que antecedia a ruína...<sup>21</sup>. Se começassemos a desenvolver estas ideias rapidamente caminharíamos no interior de uma «história» várias vezes repetida e percorrida: das críticas ao império oriental português passaríamos para as acusações de divórcio entre o príncipe e o *populus*, antecâmaras da exigência de um novo modelo para a expansão, passível de recompor e recuperar a *respublica*... Chegaríamos, talvez demasiado depressa e à custa de alguns saltos pouco claros, a Coimbra, à célebre transferência da Universidade (1537) — testemunho de uma nova política cultural actuante nos destinos do país e espécie de utopia através da qual se pretendia resolver essa tão agitada decadência,

---

<sup>20</sup> Estudámos este *Romance de Gil Vicente* num estudo intitulado *Humanismo, História e Antiguidades. Contextos e significados da «História da antiguidade da cidade de Évora», de André de Resende (1553)*, que aguarda publicação.

<sup>21</sup> Algumas pistas e desenvolvimentos importantes destas ideias em REBELO, Luís de Sousa — *A tradição clássica na literatura portuguesa*, Lisboa, 1982, pp. 43 e ss.

moral como social, do reino...<sup>22</sup>. Na verdade, quando D. João III procura, através da nova Universidade coimbrã, criar novos sectores sociais e intelectuais de formação superior, prescindindo da extracção social e acentuando a vertente do mérito individual, a imagem do príncipe encontrava-se fortemente coligada à inteligência humanista, aliança que se continua a apresentar como um veio principal na geração de um monarca «absoluto» e acima de todos os estamentos sociais... Aliança efémure que não se pode, igualmente, sobrevalorizar, a ponto de fazer esquecer outros grupos que, de inteligências diversas, procuraram laboriosamente tornar totalmente congruente a projecção do príncipe na sociedade portuguesa de Quinhentos.

Em 1526, tinha D. João III 25 anos, imprimia-se pela última vez uma das gravuras ostentada pelas *Ordenações Manuelinas*: não, porém, nenhuma das que se integravam na sequência quádrupla que estudámos, mas, precisamente, a gravura que servira de base e inspirara a iconologia aludida. A imagem estampava-se em Lisboa, nos prelos do francês Germão Galharde, numa pequena obra legislativa de que se conhecem, aliás, nesse mesmo ano de 1526, outras edições — referimo-nos à *Ordenação da Ordem do Juízo*, 10 rápidos fólios dedicados a definir as condições indispensáveis para a realização normal de julgamento num processo judicial<sup>23</sup>. Assim, num documento oficial de certa importância, multiplicado pelos prelos, optava-se por transmitir a imagem prévia à sequência iconológica manuelina, representando o rei em magestade, mas não o confrontando com os diversos corpos e problemas que perpassavam pela *respublica*. Haveria razões explicativas para se simplificar e isolar a imagem do príncipe?

No ano anterior à publicação da *Ordenação*, em 1525, presidia solenemente à abertura das primeiras cortes do seu reinado o monarca em quem se concentravam variadas esperanças de diferentes sectores do reino. Realizadas em Torres Novas, prolongando-se até 1526, tudo concorre para indicar que a reunião das cortes não teria começado sob o signo do optimismo: nos anos anteriores de 21, 22 e 23 o reino conhecera crises frumentárias e fomes gravosas, para além de uma epidemia catastrófica... Paradoxalmente, não se registam capítulos e reivindicações relacionadas com estes graves elementos. O pessimismo

---

<sup>22</sup> A ideia de utopia na representação da transferência da Universidade para Coimbra encontra-se brilhantemente estudada em BIGALLI, Davide — *Immagini del Principe. Ricerche su politica e umanesimo nel Portogallo e nella Spagna del Cinquecento*, Milano, 1985, pp. 17 e ss.

<sup>23</sup> ANSELMO, António Joaquim — *ob. cit.*, p. 165, n. 575; outras edições ns. 54 e 148.

tinha outras raízes que, em termos psicológicos e históricos, abalavam mais poderosamente as diferentes consciências do país: em 1524 abandonava-se a fortaleza de Pacém, enquanto Malaca era atacada... O império imiscuía-se nas cortes e, obviamente, interrogava o rei. A sua resposta reduzir-se-ia, contudo, à oração de abertura das cortes, porquanto, no que tange aos capítulos gerais, somente 14 anos mais tarde, em 1539, o reino teria acesso às respostas do monarca...<sup>24</sup>.

A *oratio* com que começavam as primeiras cortes do reinado joanino são, todavia, um documento que merece toda a atenção, procurando, nomeadamente, apresentar, na presença do próprio monarca, uma activa imagem do príncipe e da sua soberania. Feita por mandado do rei por uma célebre figura intelectual da época, o matemático, teólogo e primeiro bispo nomeado de Goa, Francisco de Melo, tudo indica que a oração possuía, logicamente, um carácter profundamente oficial. E, desde os primeiros andamentos da *oratio*, depois de algumas rápidas defesas tópicas da dimensão contratualista da monarquia, Francisco de Melo opta, decididamente, por rememorar a história do império romano, lembrando que nos períodos críticos e de afrontamentos ressaltava a necessidade de uma única autoridade central:

que diremos dos Romãos entre os quaes ajnda que ouvessem diversos ministros da Republica príncipes magistrados e dignidades: comtudo em suas grandes neçessidades e afrontas ao Jmperio de hum soo ditador se acorriam<sup>25</sup>.

Pretexto para o orador relevar o carácter superior e transcendente do príncipe cristão, cujo poder provém directamente de Deus, comungando de uma preclara dimensão cósmica no qual se espelha a sua origem divina que

per este modo de regimento todo ho universo criou: faz conversa e governa: o qual como exemplar perfeitoissimo: o çetro Real entre os homens ajnda que com muita deferença: jmita:

---

<sup>24</sup> *Capitulos de cortes E leys que se sobre alguñs delles fezeram*, Lisboa, Germão Galharde, 1539 (ANSELMO, António Joaquim — *ob. cit.*, p. 176, n. 617). V. *supra* p. 87.

<sup>25</sup> Existem vários manuscritos e algumas obras que publicam a *Oração*: utilizamos a edição de A. Moreira de Sá em RESENDE, André — *Oração de Sapiência*, Lisboa, 1956, (ms. alcobacense n. 297 da B.N.L.), p. 143.

treslada: e a Remeda: em que parece e Reluze a mais perfeita Imagem: e como diz plutarco a mais viva semelhança de deus que antre todas as cousas por elle criadas se pode achar <sup>26</sup>.

O príncipe possui, portanto, uma imagem — essa tradicional *rex imago Dei* — que imita e reflecte o poder divino, motivo aproveitado por Francisco de Melo para lembrar aos participantes nas cortes de Torres Novas esse símbolo eficaz de um monarca que

como o bõ pastor em bõ trato de seus muitos guados: e deste o moor cuidado pertença ao rei <sup>27</sup>.

Começando a percorrer o caminho que, nas *Ordenações Manue-linas*, permitira construir aquela eficiente imagem oficial, a oração procura, igualmente, relevar a figura do rei como pastor do povo através da exorinação da autonomia do *rex justus*... Contudo, Francisco de Melo, um perito em aritmética especulativa e um dos raros comentadores quinhentistas da obra de Euclides <sup>28</sup>, tenta adequar com mais precisão a imagem do príncipe ao ordenamento social tradicional, denunciando novas interdependências passíveis de reforçar a magestade, autonomia e centralidade do monarca reinante, advertindo as cortes

que melhor se guarde sem premio ou pena que a vida do príncipe: e portanto em elle como em coração e cabeça de todo o corpo místico da Republica em mais alto grao e excellencia devem estas verdades Residir, pois delle proçede todo o ser viver e sentir de seus leaes vassalos <sup>29</sup>.

Este recurso à metáfora do corpo místico que se tornará, aliás, recorrente até ao fim da oração, representa o motivo central que permite a Francisco de Melo explicar toda a centralidade do príncipe, para além de constituir a trave principal que, devidamente aprofundada em todos os seus significados, possibilitaria a agitação de uma imagem

---

<sup>26</sup> RESENDE, André — *ob. cit.*, p. 143.

<sup>27</sup> RESENDE, André — *ob. cit.*, p. 143.

<sup>28</sup> B.N.L., Cod. 2262 — *Francisci de Mello in Euclidi Megarensis Philosophi atque Mathematici praestantissimi commentaria*; informações sobre esta obra no nosso estudo *Aritmética comercial e cultura mercantil no século XVI*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1984 (policopiado), p. 138.

<sup>29</sup> RESENDE, André — *ob. cit.*, pp. 143 e 144.

do monarca que se começa a distanciar das propostas oficiais de 1514. Apesar de se tratar de uma ideia absolutamente tradicional, estritamente ligada à mentalidade corporativa medieval e que era conhecida pela cultura peninsular desde o século XIV<sup>30</sup>, a secularização da antiga metáfora do corpo místico de Cristo continuava, porém, a oferecer elementos relevantes na caracterização de uma imagem oficial de um príncipe confrontado com crescentes fracturas na sociedade epocal: referindo-se a um corpo, a um organismo que não era físico, sendo, portanto, figurado, místico, a metáfora potenciava a coincidência entre o príncipe e a *respublica*, apresentando-o como um *corpus* político supramaterial e transcendente. Curiosamente, esta sugestão do corpo místico, cada vez mais transformada em tópico no pensamento e escritos culturais de Quinhentos, parece reaparecer na *oratio* de Francisco de Melo, precisamente, em função do público e das características plásticas do auditório em que se produzia, já que a relação de superioridade e axialidade do monarca ressaltava, de imediato, da posição que ocupava no espaço das cortes, enquanto estas corporizavam a própria república direccionada e centrada nessa sua cabeça mística que era, afinal, o príncipe fisicamente presente.

Nesta linha, depois de louvar, em termos tópicos e não sem alguns remoques críticos<sup>31</sup>, o reinado manuelino, Francisco de Melo opta por procurar explicitar os elementos que compõem a transcendência daquela cabeça mística, centrando-se, inclusive, numa larga apologética do corpo natural do monarca, cujos caracteres se adequavam perfeitamente a todos os deveres que lhe exigia o exercício da soberania. Afigura-se evidente que esta exaltação física e psicológica do monarca procurava, aproveitando a sua presença, ajudar a explicar que, muito para além do aspecto natural, o príncipe representava um supercorpo místico e transcendente, a quem se confiava o dever do reino, ideias que Francisco de Melo se preocupava em dar a compreender aos participantes nas cortes, interrogando-os acerca da concentração de energias e esforços que o próprio rei representava:

---

<sup>30</sup> É a documentada opinião de MARAVALL, José Antonio — *La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo*, in «Estudios de Historia del pensamiento Español», vol. I (Edad Media), Madrid, 1983, p. 186.

<sup>31</sup> Francisco de Melo ao ler, na parte da oração em que fazia a apologia do período manuelino, uma frase que se expressava ambigualmente — «nã porque aguora nã sejam os povos de portugal per sua Industria felicidade e presteza mais Ricos, e se devem e podem esperar muito mayores e mais largas ajudas» — talvez procurasse insinuar algumas dúvidas acerca da protecção do Venturoso ao *populus*, esquivando a expectativa sobre a superioridade da política joanina.

quem não sabe com quanto trabalho e cansasso do espirito: com quanto esforço de seu magnanimo coração: com quam viva diligencia a honrras de seu Real çeptro empara e defende: com quantas despesas de seu Reall patrimonio: o acreçentamento e segurança das grandes fazendas de seus vassallos: assesseguo paz e concordia de seus Reinos procura: grandes por çerto sam estas vertudes: mas nã menores as outras muitas que em sua Real pessoa florecem e Residem porque quem se nã maravilhara: da grandeza de seu engenho: sotileza em jnventar: viveza em compreender: capacidade em reter: facilidade em ouvir: temperança em falar: aviso em consulta: destreza em escolher: promptidão em determinar: firmeza em executar: a que nã espanta seu muito sofrimento em os grandes carguos de seus Reinos quam ouçioso parece em seus neçoçios e em seu oçio aguçoso: quanto he para estimar a sua grande auctoridade em praticar: gravidade em conversar humanidade em as cousas de folguar: quam çircunspeto em andar: quam zelador da justiça; quam amator de seu povo... <sup>32</sup>.

Uma descrição do príncipe que acrescenta aos tópicos já conhecidos da sua imagem — a justiça, a protecção dos súbditos, o amor ao povo... — outros dados facilmente verificáveis pela atenção das cortes que, do falar ao andar, passando pela simbologia do ceptro, eram, assim, convidadas a ver no monarca, para lá do mero aspecto exterior e da imediação do olhar, a encarnação viva dos destinos de toda a *respublica*, a qual, com «trabalho e cansasso do espirito», amparava e defendia através da mobilização de toda essa superioridade e perfeição que «floresciam» e «residiam» na sua «Real pessoa». Esta interessante apologia do monarca, somando, em progressão, as características que concluía nesse tópico sugestivo do *rex justus* protector do *populus*, adestrava Francisco de Melo para transformar as cortes no domínio em que se manifestaria a soberania, isto é, elas representavam parte importante desse corpo místico, fornecendo à cabeça transcendente os membros que a ajudavam a governar, já que

nã hahi nhũa cousa que mais sustente e conserve em seu vigor e primeira jnstituição o estado real (segundo meu fraco juizo) que a muita frequentação dos taes ajuntamentos como parece pellos conçilios provinciaes geraes que em a primitiva Igreja

---

<sup>32</sup> RESENDE, André — *ob. cit.*, pp. 144 e 145.

se acostumavão çelebrar como larguamente se contem nos actos dos apóstolos e estorea escolastica e tripartida: pello qual no conçilio de constança foi acordado e ordenado e mandado: e depois no de basilea assentado e confirmado que de dez em dez annos na Igreja se çelebrasse conçilio geral: os quaes como leixaram de frequentar: loguo a devação Reformação e santa conversão dos eclesiasticos Resfriou o que consirando elRei nosso senhor: loguo em prinçipio de seu Reino determinou de nos mandar chamar pera como bõo pastor em nos conhecer: o rosto de seus bons vassalos o que atee: este tempo por justas e legitimas causas deferio: em que a seu chamado como boons e leaes vassalos: neste escolhido numero diante sua alteza vos ajuntastes e congregastes do qual se pode entender aquelle dito ao prudentissimo Rei salomão: o Rei que estaa assentado em o Real trono e assento de seu Juizo: com a sua vista desbarata e destrue todo o mal em que sumariamente se emcludem e ençerram todas as prinçipaes causas deste nobre ajuntamento: a primeira e efiçiente a real auctoridade o modo e forma o trono de seu Juizo: a materia vossas boas e leaes enformações que alimpem e alumiem a sua vista: e a final e prinçipal entençaõ: destruir e desbaratar todo o mal destes Reinos: porque a final determinação e proposito nestas cortes de sua Alteza primeiramente he com vossas bõas e verdadeiras enformações prover ordenar e assentar: todas as cousas que ao bem e prol de seus Reinos: comprimento e brevidade de Justiça forem neçessarias...<sup>33</sup>.

Estranha espécie de «conciliarismo» este que, depois de encomiar as cortes comparando-as, até, com a importância dos concílios na reformação da Igreja, acabava por propor reuniões de dez em dez anos desse tipo de assembleia, o que significava, afinal, pura e simplesmente, o fim de quaisquer ilusões acerca do seu papel no controle e participação no poder régio. Percebe-se rapidamente que essa apologia das cortes se concentra no monarca, na colaboração e solidariedade que os representantes da *respublica* devem ao príncipe, princípio que, expressando-se em torno das «boas e leaes enformações», esgotava a função das cortes. Assim, contrariamente ao que aquele «conciliarismo» poderia sugerir, as reuniões das cortes eram um momento privilegiado de celebração do poder, de submissão à *potestas*

---

<sup>33</sup> RESENDE, André — *ob. cit.*, pp. 145 e 146.



superior do príncipe, reforçando as condições de exercício da soberania, «limpando» e «alumiando» a vista do monarca, um sentido que, refira-se, não tinha sido incluído naquela lista anterior de caracteres que definiam a perfeição e autosuficiência do rei. A visão, com toda a sua expressividade plástica, parece predominar nesta *oratio* em que se justificava a convocação de cortes pela necessidade do príncipe «conhecer o rosto de seus bons vassalos», em que se acentuava o privilegio em participar no «escolhido numero (que) diante de sua alteza» se reunia e que procurava, essencialmente, fornecer as informações indispensáveis para que o monarca «com a sua vista desbarata e destrue todo o mal»... É caso para nos interrogarmos se esta profunda valorização da visão que incluía tanto o espectáculo da abertura e encerramento solenes das cortes como, igualmente, a possibilidade de contemplar com uma certa proximidade excepcional o monarca, não contribuía para transformar a *oratio* em *celebratio*... Centrando e reduzindo, assim, à celebração do príncipe todas as esperanças contraditórias na rápida harmonização da *respublica*.

Francisco de Melo não contribuía com a sua oração de abertura das cortes de Torres Novas para alterar radicalmente a imagem oficial do príncipe que ressaltava da codificação legislativa manuelina de 1514. Apenas se procurava reforçar a sua centralidade e transcendência, comprovar a sua autosuficiência que não era contraditória com a audição e preocupação face aos problemas do *populus*..., o monarca, mesmo isolado no estrado e na cadeira de onde dirigia as cortes<sup>34</sup> ou estampado sozinho na gravura da *Ordenação da Ordem do Juízo*, significava cada vez mais fortemente o centro para o qual convergia o povo organizado em *respublica*: resposta suficiente para as preocupações que começaram a invadir as cortes de 1525-26?

Dez anos mais tarde, quando as cortes se reuniram, pela única vez, em cumprimento da sugestão da assembleia, D. João III nem sequer tinha respondido aos capítulos e reivindicações de Torres Novas. E, no entanto, em 1535, quando as cortes se preparavam para dar início aos seus trabalhos na cidade de Évora, a situação do reino apresentava-se cada vez mais marcada por dificuldades acrescidas: o país importava anualmente, desde 1530, os fornecimentos de trigo

---

<sup>34</sup> Várias informações e documentos acerca do cerimonial das cortes podem ser encontrados em SANTARÉM, Visconde de — *Alguns documentos para servirem de provas à 2.<sup>a</sup> parte das Memórias para a História, e Theoria das Cortes Geraes, que em Portugal se celebrarão pelos Tres Estados do reino*, Lisboa, 1828.

indispensáveis para compensar as sucessivas crises frumentárias, o que se repercutia nas finanças da coroa crescentemente endividadas por progressivos empréstimos, a que se somava ainda uma dilatada pressão dos turcos sobre o império oriental e, principalmente, a desastrosa situação em Marrocos que obrigava o monarca a colocar a questão, amplamente discutida, da eventualidade do abandono das praças de Safim e Azamor. Naturalmente, estes problemas, denunciando a aivada contradição entre o *regnum* e o *imperium*, discutida por tantos intelectuais e escritos, invadiram fortemente as cortes: o príncipe continuou a responder-lhes da mesma maneira?

Uma primeira aproximação a uma resposta oficial ressaltava, desde logo, do motivo principal que justificava, mais fortemente do que o cumprimento do acordado na reunião de 1525-26, a convocação das cortes: o juramento do príncipe D. Manuel, uma criança de quatro anos, como herdeiro do trono. Situação que permitiu, igualmente, desdobrar as orações «em nome do rei» em dois discursos, de cariz mais público o primeiro, feito das varandas do paço de Évora, limitando-se ao auditório das cortes, o segundo, realizado sete dias depois, em 20 de Junho de 1535. O orador eleito pelo monarca continuava a ser Francisco de Melo, agora com a possibilidade de duplicar e potenciar ideias e explicações.

A *Oração de Francisco de Melo nas varandas quando juraram o príncipe D. Manuel* começa, sem hesitações, por desenvolver alguns motivos aflorados já no seu discurso, dez anos antes, em Torres Novas, acerca do labor do monarca, ideia que se havia, eloquentemente, expressado, antes de 1531, numa obra célebre e importante de Lourenço de Cáceres<sup>35</sup>. Só que o elogio do trabalho do rei apresenta, agora, novas cambiantes, perfigurando uma clara linha de demarcação do seu reinado face aos seus antecessores, elogiando-se

a grande diligência que elRei nosso Senhor mais que todos seus antecessores em todalas cousas de seus Reinos tem: quam frequente he em seus conselhos: quam solícito em o provimento da Justiça: quam favorecedor dos bons religiosos e letrados: quam contino em seus despachos: quam alheo de todo outro modo de desenfadamento: somente em edificar por ser este hum passatempo pera mais ornar e ennobreçer seus reinos: e ajnda nessas poucas oras que pera Refrigeria de tam grandes trabalhos

---

<sup>35</sup> Referimo-nos a CÁCERES, Lourenço — *Sobre os trabalhos do Rei*, obra publicada em «Antologia do Pensamento Político Português...», pp. 59-87.

tem e com a Rainha nossa senhora se recolhe: sabemos certo que se occupa em ler Regimentos de cidades e Reinos estranhos estoreas e livros de muito fruto: per mais Instruto estar em o governo de seus povos: de maneira que parece: que em nhũa cousa nação pera si: senã todo pera nos...<sup>36</sup>.

Na verdade, não se encontrava na *oratio* feita por mandado de D. João III, em 1525, esta ideia central de uma estreita aliança entre o príncipe e as letras, radicando quer na protecção dispensada a «boons reliigiosos e letrados» quer, ainda, na forma paradigmática como o monarca passava a integrar os «livros de muito fruto» no «governo de seus povos». O elogio de um príncipe absorvido com o exercício da soberania, mas que a concebe, entretanto, como uma actividade em que cabem as letras e os intelectuais, coloca estes elementos num plano elevado face a todas as outras características e virtudes próprias do monarca, aliás, rapidamente sumariadas, sem exaustividade, nestes primeiros andamentos da oração.

A conjugação apertada entre o monarca e as letras torna-se uma imagem de tal forma central que é ela que orienta as referências ao futuro da educação do príncipe D. Manuel, o tema que irá preencher grande parte desta *oratio*, publicamente lida perante um variado e massivo auditório que procurava perceber na pequena figura do herdeiro, crismado nesse mesmo dia, os sinais que perpetuassem a continuidade da dinastia. Procurando responder a essa expectativa, Francisco de Melo, após realçar símbolos evidentes de que a pequena criança possuía os fundamentos da prudência, confia o seu futuro às virtualidades da educação, porquanto

por mui certo podemos ter pello muito amor que elRei nosso Senhor aas vertudes e letras e bons costumes tem: que ao príncepe seu filho: não hão de faltar mestres e guias de toda a perfeição: esta viveza de seu engenho acompanhada de maravilhosa gravidade mais do que se pode de sua Idade esperar: confirmam as feições todas: corpo e parecer: tam semelhantes aas DelRei seu pai: e tambem algũas Inclinações que sam mui certos indícios da conformidade em o engenho e bõo natural: e posto que em nomes e palavras (senã em as dos sacramentos) nã ha vertude força e viguor: parece contudo aquelle bemaven-

---

<sup>36</sup> Também neste caso optamos pela edição em RESENDE, André — *ob. cit.*, p. 152.

turado nome de príncipe dom manuel prometer grandes bemaventuranças em seus tempos a estes Reinos...<sup>37</sup>.

Apreende-se, com clareza, que a continuidade dinástica repousa num príncipe que, apesar da sua idade, apresenta já alguns dos caracteres que o aproximam daquela imagem proporcionada, equilibrada, perfeita, divulgada por Francisco de Melo nas cortes de Torres Novas: o pequeno D. Manuel parecia espelhar, no corpo, no parecer e nas feições, o monarca reinante, enquanto a viveza do engenho e uma gravidade incomum na sua idade predispunham-no, naturalmente, ao exercício da soberania. Bastava, portanto, trabalhar essas disposições através de uma educação culta, ética e virtuosa, trilogia ostentada por D. João III, para que o pequeno herdeiro pudesse garantir a reprodução dinástica. Neste particular, Francisco de Melo não deixa de salientar o significado profético do nome do herdeiro, projecção do passado manuelino num presente coalhado de dificuldades, mas reafirmação evidente de preservar na viagem

cujas victorias nobres e santas empresas: grande lustro deram aa honrra e fama destes Reinos<sup>38</sup>.

Conclusão que é uma clara linha de defesa contra essas salientes críticas centradas nas fracturas que o *imperium* impunha ao *regnum*, mas também uma reafirmação da missão atribuída a Portugal na história universal da salvação, pelo que

quis sua Alteza e ordenou que Recebeçe oje o príncipe nosso senhor: ho sacramento da crisma: pera que sendo oje confirmado na fee de christo pella qual seus antecessores com o divino favor: esforço e lealdade de seus naturaes portugueses: seus Reinos e senhorios tam longe e per tam notavees provincias estenderam e acrescentaram...<sup>39</sup>.

Quando, uma semana mais tarde, Francisco de Melo profere a oração de abertura das cortes, deparamo-nos com um discurso rápido e breve, reiterando e debuxando uma imagem que se afigura absolutamente conhecida. Assim, a oração começa por convidar os partici-

---

<sup>37</sup> RESENDE, André — *ob. cit.*, p. 153.

<sup>38</sup> RESENDE, André — *ob. cit.*, p. 153.

<sup>39</sup> RESENDE, André — *ob. cit.*, p. 154.

pantes nas cortes a reflectirem na sua qualidade de membros actuantes na vida da *respublica* e a perceberem a importância desse corpo político organizado,

porque quem bem discutir e espicular o assento tam firme dos pees: o artefício tam grande sobre elles edificado: o toro do corpo tam Robusto e larguo: a longura dos braços: o engenho e sutileza das mãos: as luzernas dos príncipaes sentidos postos em a cabeça como em atalaya de todo o corpo: veraa evidentemente como em nos estam traçados os fundamentos e princípios de toda a prudência humana e guoverno da bõa e perfeita Republica: vera como diguo em nos debuxada hũa Republica sobre todas mais exçelente, que he o Reino: ajuntada de muitos e desvairados estados: sob hũa cabeça senhor e príncepe em toda ordem paz e tranquillidade governados...<sup>40</sup>.

Se as teorias organalógicas servem para que a *oratio* sublinhe e explique a forma como os diferentes estados se articulam num *corpus* unitário centrado no príncipe, torna-se, contudo, necessário reiterar o carácter místico da *respublica*, já que

he muito de notar a ordem diligência e concordia, com que todos estes tam desvairados membros ao toro servem sem contradição e obedecem e os Infiores aos mais príncipaes oferecendo com muita alegria e presteza seus contentamentos e vida pella do toro: e dos membros príncipaes e cabeça: o que claramente mostra como em todos nossos prazeres contentamentos e proveitos: deve sempre preçeder o bem comum: e por elle ã soamente a fazemda mas a vida se deve prontamente offerer e pella mesma Razão o ser ter e vida dos membros Inferiores da republica pellas neçessidades homrra e vida de seus príncipes: como pella cabeça de todo este corpo mistico que ho Rege e conserva: tam desordenada em tanta ordenança paz e assesseguo: e domde todos Reçebem vida descanso e emsino: cujos olhos per todos vigião: cuja Razão por todos se aconselha cujo juizo a todo determina e assenta pera bem e prol de todos<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Igualmente se preferiu a edição em RESENDE, André — *ob. cit.*, p. 155.

<sup>41</sup> RESENDE, André — *ob. cit.*, pp. 155 e 156.

Um conjunto de tópicos que não concorriam apenas para elevar o lugar central e transcendente ocupado pelo príncipe na organização da *respublica*, mas que se esforçavam em evidenciar o carácter místico de todos os seus membros: mesmo aqueles que eram inferiores possuíam uma dimensão que não era física e que os obrigava a comungar do sentido místico do corpo em que se integravam, compelindo-os, inclusive, a sacrificarem a sua própria vida pela cabeça dirigente do organismo. Quanto ao quadro geral que aquelas linhas continham já o conhecemos desde 1525, quando a metáfora do corpo místico era agitada em sentido genérico para provar que o príncipe era a confluência que, ultrapassando também os limites da *physis*, conseguia ordenar o desordenado, pacificar o desassossego, vigiar por todos, garantindo, enfim, o bem e a vida comuns — labor que, como é evidente, não se podia sustentar apenas no corpo físico do príncipe, mas que enformava e desaguava precisamente na solidariedade e no sacrifício com que os diversos estados firmavam a cabeça mística que plasmava a república.

Quase que se adivinhava que essa explicitação do carácter místico de todos os membros da *respublica*, implicando o próprio sacrifício da vida, seria aplicada à história e ao presente da expansão portuguesa,

nobre santa e virtuosa empresa como hereditaria obriguação todos sempre perseveram: e oje em dia vossa alteza persevera com tanta e tam continua despesa: tamto numero de nobres e esforçados cavaleiros: com tanta homrra: fama e bõa ventura: que o nome portugues: e as Insignias de nossa salvação: per muitas diversas e prinçipaes partes do mundo: per elles sam publicadas e exalçadas: e a fee e Religião de Jhesu christo nellas quasi extinta: Restituída e de novo plantada... <sup>42</sup>.

Tentava-se, nesta parte da oração, apresentar uma resposta suficientemente esclarecedora para as preocupações que o império obrigara a trazer para as cortes. Aqueles que tinham o privilégio de nelas participar e que, pelo menos no tocante aos corpos privilegiados, não deveriam ser substancialmente diferentes dos que haviam estado presentes nas cortes de 1525-26 poderiam, talvez, recordar que a imagem com que o monarca continuava a afrontar os grandes desafios epocais, nomeadamente, os que vinham de além-mar, se situava na

---

<sup>42</sup> RESENDE, André — *ob. cit.*, p. 157.

mesma linha de continuidade que impelira Francisco de Melo a situar o herdeiro do trono no tributo hereditário que comprometera a dinastia com aquela missão de restituir e plantar de novo a fé cristã em diversas parte do mundo, incluindo o «nome portugues» na própria história da salvação. Poder-se-ia, contudo, duvidar da eficácia de uma imagem que parecia progressivamente empalidecer em confronto com problemas que se arrastavam e agravavam progressivamente. Na verdade, Fancisco de Melo não se limita a disciplinar o seu discurso de acordo com as balizas com que, dez anos antes, propunha a celebração de um príncipe transcendente e auto-suficiente. Da mesma forma que o império não parecia ser defensável apenas com «tamto numero de nobres e esforçados cavaleiros», também a imagem do príncipe não proporcionaria a harmonização da sociedade epocal se persistisse exclusivamente em cruzar a hereditariedade histórica dinástica com a explicação da sua dimensão mística no seio desse corpo organizado em *respublica*. E, de facto, o final da *oratio* opta por relevar alguns princípios que se prefiguravam e agitavam já no discurso público do juramento do príncipe D. Manuel, em que se exaltava o monarca que povoava

as universidades de estudantes em boas letras: Inventando novos modos pera emcurtar as demandas e novos officios pera isso Reçebendo em seus conselhos no guoverno do Reino e sua particular conversação homens mui vertuosos letrados homrrados e favor(ec)endo os muito mais que seus antecessores: e certo assi he que não podem as repubricas ser bemaventuradas e prosperas (como diz platão) se os príncipes e guovernadores dellas nõ forem letrados ou amiguos das letras: de maneira que em nhũa cousa se ocupa vossa Alteza mais: que em prover como de todo sejam com justiça os pubricos viçios de seus Reinos extirpados...<sup>43</sup>.

Apresentava-se na conclusão da oração uma imagem do príncipe que, indubitavelmente, se encontra afastada do paradigma que as gravuras das *Ordenações Manuelinas*, editadas em 1514, procuravam descrever. Não é que a justiça não continuasse a ser uma categoria central e imprescindível no ordenamento da república e o *rex justus* uma aspiração adiantada pela própria soberania, o príncipe que conjugava estes princípios é que tinha mudado visivelmente:

---

<sup>43</sup> RESENDE, André — *ob. cit.*, p. 157.

deixava de ser representado através de uma figura em que se entrecruzava o civil e o militar, em que a lei se combinava com as armas, para preferir, agora, a atracção das letras, dos livros e dos letrados. Um casamento com as letras que Francisco de Melo apresentava como opção que distinguia o reinado joanino («favorecendo os mais que seus antecessores») e que augurava uma nova era de prosperidade da *respublica* porque D. João III é exibido, efectivamente, como «letrado ou amigo das letras»... As letras deviam, pois, invadir todos os compartimentos que semeavam a soberania — «conselhos no governo do Reino e sua particular conversação» —, promovendo a justiça e ajudando a extirpar os «pubricos vícios de seus Reinos»...

No entanto, dez anos volvidos, a *oratio* de Francisco de Melo não se tinha libertado do risco de se transformar e reduzir a uma *celebratio*, risco tanto mais visível quanto o então nomeado bispo de Goa representava, precisamente, os interesses desses grupos de intelectuais que se promoviam pela sua inteligência no domínio das letras, os quais, em muito casos, fizeram da celebração, propaganda e defesa do príncipe a razão da sua existência e do seu labor. E podemos-nos interrogar se — mesmo no interior das cortes de 1535 e admitindo que todos celebravam o mesmo rei — o príncipe era celebrado da mesma forma por todos os sectores e grupos da sociedade epocal; podemos-nos, até, interrogar se o rei era entendido e visto com idênticos olhares; se, enfim, os diferentes nivelamentos culturais existentes no Portugal da época permitiam, afinal, uma compreensão dessas imagens oficiais com que se pretendia alimentar e recompor a coesão da *respublica*...

### **3. Anda em provérbio ser melhor a terra sem pão que sem justiça**

Em 1539, provavelmente, no período de triunfalismo dessa imagem de um príncipe aliado aos homens de letras, modelo que saía reforçado com a transferência da Universidade portuguesa para Coimbra, D. João III promovia a edição de uma obra ímpar na história da imprensa legislativa do século XVI ao encarregar Germão Galharde de multiplicar, através dos prelos, um volume que se intitulava *Capitulos de cortes E leys que se sobre alguũs fizeram*. Tratava-se, espantosamente, das respostas adiadas, respectivamente, 14 e 4 anos, aos capítulos apresentados pelos procuradores «das cidades e vilas de meus Regnos e senhorios» nas cortes de Torres Novas e Évora. Publicitavam-se, assim, de maneira inédita, os 214



capítulos gerais apresentados pelos procuradores dos povos, a que D. João III oporia 178 rotundos não, para apenas aceitar 36 sugestões que transformaria em lei. Maioritariamente preocupados com temas ligados à administração, à economia, à justiça e à fiscalidade — 143 capítulos, 66,82 % do total — estas reivindicações e pedidos dirigidos ao monarca permitem, contudo, algumas aproximações relevantes para o estudo da projecção social e da compreensão cultural das imagens oficiais do príncipe entre diferentes níveis e sectores da sociedade epocal.

Advirta-se desde já que os capítulos não espelham qualquer tipo de univocidade social e de homogeneidade cultural, apresentando estratégias contraditórias e compósitas que se escoram em motivações diversas, compreendendo afrontamentos tão variados como aqueles que opunham os poderes locais à ofensiva centralizadora do chamado absolutismo régio, mas também os que se erguiam a partir da desigualdade de privilégios entre corpos semelhantes e se estendiam até à afirmação de vários choques que resultavam da geografia concorrencial estabelecida entre regiões e, principalmente, urbes do reino. Os procuradores das cidades e vilas com assento nas cortes não se uniam sequer por uma mesma origem e extracção sociais, factor, aliás, frequentemente apagado e menor perante o peso da atracção cultural suscitado pelo desejo de harmonização entre os estados que compunham a sociedade de ordens quinhentistas. De resto, os capítulos assumem as estratégias mais disformes, umas vezes defensivas outras vezes mais ousadas, baseando-se também em justificações das mais variadas, chegando muitas vezes a mendigar de mais ou a pedir, mesmo, o impossível na expectativa de obterem algumas migalhas, como naquele caso em que se reclamava, pura e simplesmente, a extinção das sisas:

Pedem a vossa alteza que aja por bem e serviço de deos: e descarrego de sua consciencia e repouso de seus povos tirar todos as sisas <sup>44</sup>.

Pedido a que o monarca não poderia deixar de atender negativamente, já que punha em causa uma das traves da fiscalidade e dos rendimentos da coroa que, desde o princípio da dinastia de Avis,

---

<sup>44</sup> *Capitulos de cortes*, ob. cit. na nota 24, fl. 19, capítulo 74. Passaremos a indicar o capítulo e o respectivo fólio no corpo do texto.

contribuía com cerca de três quartos dos resultados globais <sup>45</sup>. É claro que não podemos dar demasiado crédito a estas reivindicações profundamente estratégicas e ligadas à tentativa de conquistar pequenos privilégios nesses domínios, mas não parece, também, suscitar grandes dúvidas que, não raro, se agitava o impossível para procurar obrigar o monarca a reconhecer as suas responsabilidades com todos os membros da *respublica*, o que talvez procurasse avivar aquele capítulo que parecia exigir a «extinção» da nobreza:

Pedem os povos a vossa alteza: que pera soste e conservar seu real estado sem dar opressam a seu reyno tire as cousas da coroa real que os reys antepassados deram e vossa alteza daa: não o podendo com dereito fazer: e aquellas que ao presente não poder tirar por as ter confirmadas as tire per vaga dos que as tem: sem as mays poder dar nem apartar da coroa: cujas de dereyto sam: e assi o jure (cap. 84, fl. 23).

Procurando, com estas demandas inusitadas, recuperar um diálogo privilegiado entre o príncipe e o *populus*, os capítulos não deixavam, todavia, de propor outras distinções sociais verticais que, de sentido descendente, recordavam, afinal, o carácter elevado e superior daqueles que eram eleitos para representarem os povos, como, nomeadamente, naquele capítulo apontado contra os rendeiros (cap. 55, fl. 15), recordando que muitos procuradores não deixavam de ser proprietários importantes de bens fundiários... Elementos, enfim, estimáveis para o estudo das estratégias políticas e dos interesses sociais que as cortes, amiudadamente, ajudavam a potenciar, mas que revelam insuficientemente as linhas que cozem o discernimento cultural do rei e da sociedade que se espelha nos capítulos, os quais nem sequer exibem sempre reivindicações tão, ingenuamente, radicais, antes optando por um registo ligado a problemas, fundamentalmente, comuns e destituídos de qualquer teor surpreendente. De facto, é no domínio do consuetudinário que os capítulos vivem e são repetidas representações culturais dos perigos que cercam a sociedade os seus estribilhos mais frequentes, resvalando, assim, para uma dimensão que releva o peso do cultural e a inércia das mentalidades. A imagem do príncipe seria um dos primeiros campos a ser invadido por esses

---

<sup>45</sup> GONÇALVES, Iria — *Sisas*, in «D.H.P.», vol. VI, p. 2 indica que no reinado de D. João I do total de 82 milhões de libras que perfizeram as rendas da coroa, as sisas contribuía com 60 milhões.

factores de que importa assinalar aqueles que, insistentemente, os capítulos se mobilizam em agitar.

O eixo que mais rapidamente se depreende como pertencendo estreitamente à cultura consuetudinária que invade os capítulos é a assunção de uma mentalidade social desconfiada: os capítulos não desconfiam propriamente de tudo, mas não deixam de se bater por uma sociedade, assumida e preventivamente, desconfiada. Desconfiar, antes de mais, de tudo o que é estrangeiro, que tanto pode ser ter uma feitoria em Flandres, de que se propõe o fim (cap. 78, fl. 21 v), como a presença crescente de mercadores estrangeiros no país que

trazem a ella panos falsos: e moedas mazcabadas: e as dão em seus pagamentos a rezam de cruzados: não tendo ley nem peso de cruzados (...) nem aver quem olhe por isso (cap. 82, fl. 22 v),

ou ainda essa sentida participação de elementos exteriores na administração, particularmente, dos assuntos ligados à justiça e à marinha, pelo que

pedem que não dee offiços de justiça nem capitánias de naos: nem alcaydarias: nem capitánias de fortalezas a nenhuís estrangeiros: ainda que tenham privilegio de naturaes (cap. 117, fl. 31 v).

Profunda desconfiança por tudo o que é estrangeiro, estranho e marginal que atinge, com intensidade, como é sabido, os cristãos-novos (caps. 172, 176, etc.), não poupa os pobres que

não tendo pays nem mãys: nem officios nem beneficios: nem senhores cof quem vivam andam luzidos como cortesãos (cap. 150, fl. 39),

não admite os ciganos que devem ser proibidos de entrar no reino

porque delles não resulta outro proveitose não muytos furtos que fazem (cp. 138, fl. 36),

mostrando-se ainda, evidentemente, profundamente intolerante no que tange aos inimigos da fé:

que nenhuís judeus nem mouros venham a estes reynos se não se vierem por embaixadores: e vindo entam lhe daram apousentamêto apartado dos christãos: porque doutra maneira se seguem muytos pecados e escandalo a seu povo (cap. 180, fl. 45 v).

E o estrangeiro pode ser, até, o corregedor, o juiz de fora ou o meirinho que, com os seus homens, «invadem» as povoações e abusam dos direitos de aposentadorias (cap. 42, fl. 11), mas, igualmente, esses «estranhos» físicos e cirurgiões que

fazem muitas erradas com perigos da vida não olhando o que nisso vay ao povo se não a seu bem particular que he levar hũ marco de prata (cap. 131, fl. 34 v).

Desconfiança que, como se lê, se mesclava com essa sensação de se poder ser enganado a qualquer momento, mas muito mais perigosamente por essas personagens e grupos pouco usuais e frequentes na vida consuetudinária, amiúde, agentes do pecado, como os usurários, sobre os quais devia cair uma devassa anual

porque elles sam muy gram dano ao povo e destruiçam de suas almas e fazendas (cap. 18, fl. 5).

Por vezes nota-se que a desconfiança, o valor que garante a normalidade das relações sociais, se estende a temas que se prendem com a inadequação cultural a qualquer tipo de mudança que os capítulos procuram remover. Da mesma forma que se exige que todos os ofícios sejam vedados aos menores de 30 anos (cap. 2, fl. 2), também se procura combater a progressiva aritmetização que aconteria a administração, gerando crescentes «deferenças de contas» causadas por

muytas adições que he muy dificil aos contadores acertar... (cap. 29, fl. 7 v).

E é provavelmente ainda sob o signo da desconfiança que se apontam como causas para os problemas do reino vários excessos, de que os mais asseverados são a exorbitada corte que acompanha e rodeia o monarca (caps. 97, 157, etc.) e o luxo, nomeadamente, no vestuário que começava a campear em vários sectores sociais, alterando, inclusive, a tradicional relação que o vestir jogava na ordenação social. Explicações, aos nossos olhos, simplistas e, até, afastadas das interpretações com que alguns sectores da inteligência portuguesa, nos anos vinte e trinta do século XVI, debuxavam as grandes disfunções que se abatiam sobre o reino, mas, de qualquer forma, eram lições a que se agarravam os capítulos das cortes, em

que parecem acreditar e que ressaltam de uma cultura consuetudinária presa à tradição, conservadora e preocupada com a estabilidade do ordenamento social.

Afigura-se ser, porém, no domínio da justiça que os capítulos revelam preocupações mais urgentes, apresentando-a como a categoria central para a recomposição e cicatrização das grandes feridas da sociedade da época. Só que a justiça não funcionava, fundamentalmente, por culpa dos funcionários encarregados de a executar: os alcaides, corregedores e juizes entregavam-na aos seus homens e escravos (cap. 12, fl. 4), arrendavam e vendiam os ofícios (cap. 31, fl. 8), possuíam tabernas (cap. 21, fl. 5 v) e, principalmente, eram autoridades estranhas e estrangeiras às diferentes comunidades, protegendo-se ainda umas às outras (cap. 44, fl. 12), pelo que um desses capítulos estrategicamente mais ousadas concluía mesmo que era necessário reduzir o número desses oficiais.

porque de huum corregedor recebiam vexaçam quanto mais quatro. E os juyzes de fora se podem escusar: e assi a opressam que elles dam a seus povos» (cap. 27, fl. 9 v).

Paradoxalmente, outros capítulos exigiam devassas anuais contra «ladrões e daninhos e testemunhas falsas: e feiticeiras: e alcoviteyras: e benzedeyras» (cap. 17, fl. 5), enquanto se reconhecia, igualmente, que «as cadeas estão cheas de presos sem despacho» (cap. 49, fl. 13)...

A justiça não era, todavia, um problema de número de funcionários, mas sim, para as concepções que ressaltam daqueles capítulos, uma questão de valores e de confiança...

A insistência com que se representava a desconfiança e se agitava a justiça repercutia-se, de imediato, na imagem do príncipe: antes de tudo, o monarca era a única pessoa em que se podia confiar. E era, de facto, como pessoa física que se pedia ao rei que tivesse

por bem que de seys em seys ãnos vaa em pessoa aforrado prover todos los lugares prinçipaes e comarcas de seus reynos e fortalezas delles,

o que representava a oportunidade para as populações

lhe poderem mais façilmente contar seus agravos: e sem razões que lhe sam feitas: o que não podem nem ousam fazer por estarem alongados de sua corte (cap. 96, fl. 27).

A exigência da presença física do monarca estendia-se, igualmente, ao exercício da justiça que o príncipe deveria assegurar pessoalmente, ideia presente num capítulo em que

Pede o povo a vossa alteza: ordene certos dias cada somana de de despacho em que ouça as pates que lhe falar quiserem (cap. 90, fl. 30).

Confiar apenas no rei e pedir que ele exerça pessoalmente os domínios mais importantes da soberania, como a justiça, parece tratar-se de uma imagem do príncipe que entrechocava com algumas das grandes traves do monarca que, desde 1525 e, mais sentidamente, em 1535, Francisco de Melo apresentara e celebrara nas suas orações. Desde logo, porque a valorização da assistência física do monarca invalidava o entendimento da sua dimensão mística como cabeça da *respublica*, impossibilitando a sua compreensão como *persona repraesentata* ou *ficta*, elementos que os juristas, aliás, sempre englobaram na construção e secularização da metáfora do corpo místico <sup>46</sup>, para além de evidenciar uma relação de materialidade e intimidade com a soberania que não se coadunava com a transcendência laboriosamente aprofundada desde que começamos, em 1514, a seguir representações oficiais do rei. Isto mesmo se comprova, de forma evidente, pelos diferentes significados e, mesmo, certa confusão com que os capítulos utilizam o conceito de *respublica*: umas vezes fala-se da «republica das ditas çidades e vilas» (cap. 95, fl. 26 v); um capítulo acerca da necessidade de se promover e multiplicar o número de mulheres casadas conclui que, assim, «teram as pessoas de seus reynos mais descanso: e casaram mais mulheres: de que se enchera a republica de filhos legítimos» (cap. 173, fl. 43 v); outras vezes, como quando se sustenta a necessidade de, nas eleições das câmaras, se manter um representante das vereações anteriores nas que se iam eleger, refere-se que a adopção da medida «sera ocasião de cada hũ trabalhar de ser melhor offiçal: e ser a reepublica melhor regida» (cap. 120, fl. 32); ainda outro capítulo, insurgindo-se contra a grande quantidade de moços que serviam sectores da nobreza que, frequentemente, não os podiam sustentar, propõe «viverem as pessoas em tal concerto no meneyo de suas casas que possam poupar dinheiro: e acrescentar em seus patrimonios pera seus filhos e bem da reepublica», o que permitiria, por fim, ser «a reepublica melhor governada e

---

<sup>46</sup> KANTOROWICZ, Ernst H. — *ob. cit.*, p. 196.

provida» (cap. 103, fl. 28 v). Enfim, nestes capítulos não ocorre apenas que o termo *respublica* é reduzido a um mero tópico ligado ao bem comum, como se depara ainda com algumas alusões que utilizam o conceito no sentido material de gestão da coisa pública que tanto pode ser a casa como o exercício de poderes locais... Em qualquer dos casos, procedia-se a uma clara materialização e concretização do conceito que não o ajudava a colaborar na construção de um corpo político organizado e transcendente e a transformar o reino em *respublica* supranatural e mística.

O mesmo acontecia com a imagem do príncipe. Chega-se muitas vezes quase a uma discussão íntima com o soberano, como naquele capítulo em que se apelava ao monarca para passar a vender os escravos ao povo, «porque elles lhe dam hũa certa cousa seguros. E que isto he o que sua alteza perde» (cap. 83, fl. 23) ou naquele em que se exige que o rei «pague os casamentos e dividas» (cap. 72, fl. 18 v): não se concebe um príncipe com dívidas, da mesma forma que seria estranho que ele não aproveitasse todas as oportunidades para, naturalmente, fazer bons negócios. Na verdade, numa sociedade que tem de viver desconfiando permanentemente, o próprio monarca tem também de desconfiar... Desconfiar, por exemplo, do próprio clero, acerca do qual um capítulo pedia ao monarca:

queyra saber como os prelados vesitam seus bispados e prelacias e como comem o pam de christo (cap. 161, fl. 41).

Desconfiar, igualmente, dos letrados que ocupavam cargos públicos de relevo, devendo o rei mandar que sejam «examinados per os príncipaes letrados» (cap. 46, fl. 12 v). E desconfiar, muito particularmente, da forma como os seus funcionários exerciam a justiça, incluindo os tribunais superiores, devendo o monarca procurar

saber per inquirições secretas como se tracta a justiça nas casas da sopricaçã e do çível: por tal que ho mal que hi ouver: seja emmendado occultamente: ou de qualquer maneira que lhe bem parecer: porque não cuide cuja for a culpa de passar sem castigo e emmenda. E desta maneira sera reprimido ho passado: e dara remedio ao porvir: porque nisto senhor vay muito ao povo: porque não tem remedio: poys nelles não ha apelaçam nem agravo senão pera deos (cap. 16, fls. 4 v e 5).

É decerto verdade que esta imagem do príncipe se aproxima bastante do *rex justus* que as gravuras manuelinas apresentavam, sole-

nemente, a centralizar todo o dever da sociedade epocal, insistindo, fortemente, na prioridade da justiça, tornando, aparentemente, verdadeiro esse provérbio que, transcrito numa obra escrita à roda de 1525, anunciava «ser melhor a terra sem pão que sem justiça»<sup>47</sup>: os capítulos, afinal, apenas se preocupavam uma vez com o problema da carestia e falta de pão em contraste com os 71 centrados na justiça e sua aplicação. Só que o rei não seria justo se não fosse arguto, vigilante, atento, quer dizer, desconfiado... Nas mesmas cortes em que se apresentavam os capítulos que perfilhavam esta imagem do príncipe, Francisco de Melo procurava convencer o seu auditório da importância superior de um rei ligado às letras, protector da inteligência erudita, promotor dos letrados. Do seio dos procuradores que o escutavam saía, porém, um interessante pedido em que se recordava

porque elrey que deos tem seu pay previligiou os Livros que não pagassem nenhūs dereitos: tanta razam e mais parecer aver nas armas: porque ellas e as leys som dous braços do mundo (cap. 80, fl. 22).

A imagem proposta por Francisco de Melo era, provavelmente, estranha para uma cultura hostil a tudo o que era estrangeiro, a qual preferia continuar a valorizar e a acreditar em imagens mais antigas, próximas, talvez, da imagem manuelina do príncipe, mas juntando-lhe a dose de desconfiança indispensável. De qualquer forma, dos capítulos apresentados nas cortes ressaltavam outras formas de entender, de falar e de celebrar o príncipe: com certeza que o monarca em que pensava Francisco de Melo era o mesmo D. João III a quem se dirigiam esses capítulos, mas a forma como estes o representavam era, seguramente, distinta...

4. Poder-nos-íamos interrogar porque é que a imagem oficial de D. João III não coincidia com a imagem do rei que transparecia dos capítulos de cortes: D. João III não era o rei? Evidentemente que D. João III era reconhecidamente o rei..., mas a partir daqui, quando se procurava explicá-lo, imaginá-lo, a unanimidade perdia-se, as opiniões divergiam. Provavelmente, porque o rei era entendido diferentemente pelos diferentes grupos sociais, dir-se-á, ou porque, então,

---

<sup>47</sup> Provérbio citado na obra de CÁCERES, Lourenço — *Doutrina de Lourenço de Cáceres ao infante D. Luís sobre as condições e partes que deve ter um bom príncipe*, in «Antologia do Pensamento Político Português...», p. 49.



os diversos níveis de cultura não podiam, logicamente, conceptualizá-lo homogeneamente: qualquer das orações de Francisco de Melo seria, possivelmente, incompreensível para um camponês do Minho ou um aprendiz do Porto e de qualquer maneira parece estarmos definitivamente impossibilitados de os interrogar directamente... Acrescentar-se-á, ainda, que as imagens divergem porque se divulgam de formas diferentes e ressaltam de estratégias diversas: as orações afiguram-se ser uma forma de celebrar o poder que pode prefigurar o primeiro passo para nele comungar ou, porque não, beneficiar dos seus favores; já os capítulos parecem tratar, preferencialmente, de modos de dialogar, se dirigir e pedir do poder; enquanto, em 1514, aquelas cinco gravuras se preocupavam, maiormente, em popularizar o príncipe, mas procurando contribuir para altear o seu poder...

O estudo das cinco gravuras implicaria, ademais, pesquisas no domínio da história da arte e da gravura do Renascimento, apelando, possivelmente, a uma história da iconografia impressa; as orações de Francisco de Melo enviar-nos-iam, mais solenemente, para a história das ideias políticas ou mesmo para a história da filosofia política; os capítulos gerais, finalmente, poderiam privilegiar uma investigação mais ligada a uma história próxima da antropologia, por exemplo, esse domínio mal definido que a historiografia francesa consagrou sob a designação de história das mentalidades... Em termos gerais, objectos tão comprometidos com o poder e com momentos específicos da sociedade portuguesa renascentista, não poderiam deixar de se verem comprometidos com a história política e com a história social epocais... E, no entanto, mesmo perante esta tão ampla generosidade de hipóteses, não se nos afigura necessário renunciar a disciplinar estes objectos, a sua investigação e estudo, no campo da história cultural. Antes de mais, não há qualquer problema, pelo contrário, que a história cultural se assuma como a confluência de todo aquele tipo diversificado de *pesquisas*, contemple, até, uma atenção particular à história das ideias, filosofias e estratégias políticas ou à história social, da mesma forma que se preocupa com a estética e com as mentalidades...

Insistir-se-á, com razão, que os objectos apresentados se encontram rigorosamente plasmados por uma mesma preocupação em comungar e participar no poder que emana do príncipe. Contudo, eles não se preocupam em retratar com fidelidade ou totalmente o príncipe..., não se centram no seu aspecto real ou humano e, seguramente, não o estão a apresentar para nós, mas para espaços, públicos e grupos epocais, com os seus pequenos e grandes problemas, interesses, rivalidades... Das gravuras aos capítulos opta-se por *representar* o príncipe, isto é, filtrando-o ou embelezando-o, tor-

nando-o mais transcendente ou mais desconfiado, está-se a representá-lo mais do que a apresentá-lo. É uma dimensão a que a história cultural se deve ligar privilegiadamente: os objectos históricos que estuda resultam de opções, escolhas, estratégias que, epocalmente, os valorizaram, promoveram, aqui, simplesmente escrevendo-os, ali, imprimindo-os, um pouco mais à frente, transformando-os numa gravura, num quadro, num livro, num poema..., dirigindo-os para públicos precisos ou procurando-os isolar, ligando-os a grandes nomes ou a comunidades humildes, autorizando-os a pretexto de uma ciência ou à sombra da protecção de um poderoso... Poder-se-á, talvez com alguma legitimidade, pensar que já existem há muito tempo as gavetas capazes de preservar, seleccionar e guardar num único móvel esses objectos históricos que resultam de estratégias e práticas culturais diversificadas, bastando recordar que essa peça do mobiliário dá pelo nome de história *da* cultura, que é uma história deste e daquele, da cultura portuguesa ou espanhola ou deste e daquele país, uma história próxima da tradicional história da literatura, selectiva e singular, para a qual nem tudo o que é histórico pode, justamente, ser cultural..., ou, então, chamar-lhe história *das* ideias, também deste e daquele, neste ou naquele período, filosóficas ou políticas, importantes e geniais mais do que vulgares e comuns..., restando sempre a possibilidade de se apelar a outras «histórias da» para *classificar*, ordenar e sistematizar esses objectos históricos segundo relações de pertença conhecidas, obrigando-os a confirmar, a ilustrar ou a exemplificar... Afinal, as gravuras, as orações e os capítulos nem registavam diferenças sensíveis em matéria de conceitos, nem sequer representam um *corpus* no qual seja possível entrever grandes novidades ou quaisquer tipo de rupturas importantes, limitando-se a *confirmar* o reconhecimento unânime por parte de diferentes sectores da sociedade portuguesa de Quinhentos do papel central que assistia ao rei na condução do país, *ilustrando*, igualmente, algumas das preocupações sobejamente conhecidas que, nos anos 20 e 30 do século XVI, obrigaram a repensar o destino histórico do reino, *exemplificando*, por fim, o caminho que conduziria D. João III a aliar-se mais estreitamente ao mundo compósito das letras, pelo que, ao menos as orações de Francisco de Melo, mereciam figurar numa qualquer história *da* cultura portuguesa, nem que não fosse numa erudita nota de rodapé... E, contudo, esses objectos singularizam-se e possuem algum interesse, precisamente, pelas formas diversas que adoptaram na representação cultural do príncipe, relevando, até, entendimentos e níveis de conceptualização cultural nitidamente diferenciados: manifestações que fazem parte de que domínio da história? Problemáticas que ressaltam de que tipo de investigação?

A história cultural não se define, certamente, pela densidade com que utiliza a palavra cultura (e seus derivados), mas, provavelmente, pela possibilidade de se apresentar como um referente que, mesmo para outros campos de investigação, lembra, constantemente, o conjunto de técnicas, estratégias, filtros e práticas culturais — dado por símbolos, textos, contextos, linguagens, estéticas, etc. — responsáveis pela própria morfologia e textura que permite distinguir e conceptualizar objectos históricos como culturais, no sentido em que se apresentam como resultado de técnicas de representação humanas históricas. Caso tenha algum interesse reflectir a história cultural deste modo, parece evidente que ela deverá privilegiar, entre outras pistas, um diálogo importante com a linguística e a semiótica, assumir-se, também, como uma espécie de inquérito antropológico do passado no qual seja essencial relevar sempre a variedade de dimensões e direcções sociais..., relacionar-se também estreitamente com todos os domínios científicos que estudam com prioridade os símbolos, as técnicas, as estratégias e as utensilagens que permitem distinguir e individualizar a cultura e as culturas humanas no seu devir histórico...

# HISTORIA DE LA CIENCIA E HISTORIA DE LA CULTURA

JOSÉ LUIS PESET \*

*A José Adriano de Carvalho*

## Las dos culturas

No puedo de ninguna manera comenzar mi intervención sobre historia de la cultura sin preguntarme sobre la validez del título que nos congrega. Hoy en día, ¿no debiera más bien hablarse de historia de las dos culturas, o incluso mejor de las dos historias de la cultura? En el siglo xx ya es imprescindible, cuando de cultura se trate, preocuparse de la dura división que entre «ciencias» y «letras» ha venido gestándose en la esfera occidental. Es evidente que cuando en 1959 Charles Percy Snow publica su decisivo libro *Las dos culturas* se hace patente ante el mundo la irremediabilidad de una vieja polémica que el siglo xx no parece que pueda resolver. Polémica que comienza a finales de la edad media y de la que podemos encontrar vestigios en autores tan diversos como Salutati o Kant, mostrando bien cómo dos formas de ver el mundo se han enfrentado de continuo no sólo en las aulas sino también, al menos en el día presente, ante el gran público. Y es evidente que este enfrentamiento se ha producido de forma más ostentosa en los momentos en que el desarrollo de la ciencia y de la técnica — autóctono o importado — se ha manifestado

---

\* Centro de Estudios Históricos. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid — España).

de forma más estridente. Evidentemente, a fines de los cincuenta, cuando la «guerra fría» desemboca en una veloz carrera por el dominio del espacio<sup>1</sup>, es un buen momento para que Snow escriba sus terribles páginas acerca de la división trágica de nuestra cultura. «Los literatos en un polo, y los científicos en el otro, de éstos los más representativos son los físicos. Entre los dos grupos, un abismo de recíproca incompreensión: algunas veces (especialmente entre los jóvenes) hostilidad y desprecio, pero sobre todo, falta de comprensión. Los unos tienen una imagen extrañamente distorsionada de los otros. Las actitudes son tan diversas que no hay un terreno común, ni siquiera en lo que se refiere a las emociones (...) Los no científicos tienen una radical impresión de que los científicos están animados de un optimismo superficial y no tienen conciencia de la condición del hombre. Por la otra parte, los científicos creen que los literatos están faltos por entero de previsión y alimentan un particular desinterés por los hombres, sus hermanos: que en el fondo son antiintelectuales y se preocupan de restringir tanto el arte como el pensamiento al momento existencial»<sup>2</sup>.

Evidentemente Snow pone con acierto el dedo en las llagas de esta vieja y dura pelea fratricida. Con apoyo en el viejo mito ilustrado y positivista, el científico considera que su quehacer está llamado a salvar a la humanidad en una continua progresión de mejoras sin fin. Verdad es que en los dos últimos siglos, el hombre de ciencia se ha revestido del más rico ropaje protector — que Palas Atenea para sí envidiaría — convenciendo, no sólo a sus congéneres, sino también a los políticos y a sus lectores de que en sus manos reposa el futuro de las naciones. Su optimismo, apoyado en la utilidad de su saber, se ve confirmado por su cada vez mayor prestigio social. A cambio, una altanera actitud, basada en lenguajes y formas crípticas que sólo entre ellos son comprendidos, muestra su desprecio por el mundo literario. La rapidez del cambio científico, en comparación sobre todo con el quehacer humanístico, y su posición de punta en la evolución social, a diferencia del hombre de letras, siempre mirando al pasado, les hace afirmar que su mundo es el porvenir. La historia,

---

<sup>1</sup> Sobre las etapas de la política científica norteamericana, véase J. L. Peset y M. Sellés, «De una ciencia nacional a una ciencia sin fronteras», en *Historia 16. Siglo XX Historia Universal*, vol. 25, 1985, pp. 109-128. También R. H. Kargon (ed.), *The Maturing of American Science*, Washington, 1974.

<sup>2</sup> Cita tomada de A. Battistini, *Letteratura e Scienza*, Bolonia, 1977, p. 32.

a la que tan sólo vuelven cuando se sienten seguros <sup>3</sup>, pertenece según ellos al mundo de la no razón, al de las letras. «Si los científicos tienen en la sangre el futuro, escribe Snow, entonces la cultura tradicional responde vaticinando que para nosotros no habrá futuro».

La pelea desde luego es antigua, remontándose a las peleas entre facultades del período bajomedieval y moderno, y se apoya en muy diversas motivaciones. Tanto razones gremiales, como ideológicas, así como aspectos de utilidad social o nacional, pueden ser barajados en su explicación. Pero el campo en que se produce el enfrentamiento varía de forma importante cien años atrás. Hasta comenzado el siglo XIX, la palestra en que se dilucidaban las preeminencias era fundamentalmente el literario. Una sociedad dominada ideológicamente por la teología o la filosofía, permitía al mundo de las letras oprimir al científico. A partir de las novedades centrales de siglo, las cosas cambian por entero. Con el evolucionismo, la teoría celular y las nuevas leyes de la física, con la aplicación de la ciencia a la gran industria, es el científico ahora el que llevará la voz cantante. Será precisamente Thomas Huxley quien exponga la necesidad de cambiar por entero la enseñanza clásica, vertida hacia el humanismo, por la nueva apoyada en la ciencia. A partir de entonces, el hombre de letras lleva las de perder y se refugia en estridentes gritos en contra o a favor de la ciencia, en los brillantes decadentismos y modernismos. Una gran diferencia de talentos, fundamentalmente pesimistas para unos y optimistas para otros, será una total barrera entre las dos formas de enfrentarse con la realidad. Sólo tras la explosión en Japón de las dos primeras bombas atómicas, empieza también entre los científicos una visión crítica, pesimista a veces, de su saber y sobre todo de su hacer.

## **Combates por la historia**

En este tan polémico terreno, también la historia de la ciencia tiene algo que decir. Esta disciplina es una de las más preocupadas por estar en los frentes de estos nuevos «combates por la historia». Así nace la historia contemporánea de la ciencia con ese mismo afán

---

<sup>3</sup> En todas las escuelas técnicas se produce, tras un primer rechazo del humanismo, una vuelta a él porque se le considera importante para el conocimiento y manejo del entorno social, véase D. F. Noble, *America by Design* Oxford, 1979.

reivindicativo que el saber que la ocupa como su objeto de estudio. Precisamente en 1956, por los mismos años que Snow escribía, afirmaba George Sarton lo siguiente: «Si tenemos en cuenta que la adquisición y sistematización del conocimiento positivo es la única actividad humana verdaderamente acumulable y progresiva, comprenderemos en seguida la importancia de esos estudios. El que quiera explicar el progreso de la humanidad, tendrá que centrar su explicación en ese quehacer, y la historia de la ciencia, en este sentido amplio, se convierte en piedra angular de todas las investigaciones históricas»<sup>4</sup>. La historia se convierte así en la imprescindible aliada de la nueva «cultura científica», pues aporta un nuevo punto de vista. Si el estudio se hace no por teoría sino para una industria o profesión, la historia de la ciencia sirve para dar una distinta perspectiva a la enseñanza de la ciencia y para trabajos relacionados con ella, bibliotecas, editoriales, museos, administradores y otros agentes de la racionalización científica. Se enraíza por tanto de forma profunda la historia, según estas palabras de Sarton, con el quehacer del científico, al que respalda y del que vive. En él tiene su público, su demanda y su oferta, y forma parte el historiador del mundo gerencial que rodea a la poderosa ciencia contemporánea. Está claro que el historiador de la ciencia, en especial ahora que su público se agranda, porque de nuevo estamos en un momento de amplia y rápida introducción de ciencia y técnica, vive en el «medio de negocios» que ésta comporta. Apoya ese papel preponderante de la ciencia, hace su propaganda y participa de sus ganancias, sean procedentes del público, sean procedentes de las industrias.

Pero su papel no es unívoco, pues juega varios según el lector al que se dirige. El mismo Sarton no admite sólo que la historia de la ciencia vaya al investigador, pues reconoce que otros muchos personajes pueden estar interesados. «Hay evidentemente muchos motivos teóricos para estudiar la historia de la ciencia. El científico los tiene para iluminar sus tareas y disfrutar más con ellas; el filósofo, para relacionar la ciencia con la filosofía y explicar algunas variaciones de esta última; el psicólogo para explorar las peculiaridades y posibilidades de la mente humana; el sociólogo, para entender mejor las muchas relaciones que hay entre los científicos y los grupos sociales a que pertenecen»<sup>5</sup>. Por tanto, siguiendo con Sarton podemos afirmar

---

<sup>4</sup> G. Sarton, «Historia de la Ciencia» (1956), en *Ensayos de Historia de la Ciencia*, México, 1968, pp. 1-14, cita en 1.

<sup>5</sup> G. Sarton, «Historia de la Ciencia», p. 13.

que siendo muchos los motivos por los que se acude a la historia de la ciencia, también serán muchas las formas que el historiador de ésta tenga de encarar su tarea. No admite este autor la univocidad de esta investigación, sino que reconoce la diferencia de papeles jugados según el público al que se dirija. «En historia de la ciencia, que es un campo de infinita complejidad y de anchura increíble, cometería una necedad quien dijera: 'He aquí la forma de estudiarla o de enseñarla, y no hay otra'. Hay muchas formas, muchos puntos de vista, cada uno de los cuales es aceptable y útil, y ninguno de ellos excluye a los otros. Algunos de esos puntos de vista se han indicado ya. Está el del historiador que desea comprender lo más plenamente posible la cultura de una nación o de una época; el del especialista que quisiera explorar el origen y el desarrollo de su propio campo de estudio; el del hombre de letras que quiere incluir la ciencia en sus investigaciones, o bien porque los grandes científicos son, pueden o deben ser autores distinguidos, o bien porque ningún escritor está exento de la obligación de adquirir una especie u otra de fundamentos científicos; el punto de vista del filósofo, cuya preocupación más constante es demostrar las complejas relaciones existentes entre la ciencia y la filosofía, y cuanto influya una en la otra»<sup>6</sup>. Esta tan larga, pero sin duda tan clara e interesante declaración, puede resumirse en otra que tuvo la fortuna de escuchar hace años a René Taton. Afirmó en una intervención oral en el I Congreso celebrado en Madrid por la Sociedad Española de Historia de las Ciencias que cada público al que se había dirigido había querido una distinta historia de la ciencia. Los científicos, los historiadores y los filósofos reclaman del historiador de la ciencia un enfoque, un punto de vista, para usar la terminología de Sarton, distinto.

En efecto, hay al menos tres formas de encarar la historia de la ciencia: la epistemológica, la contextualizadora y la crítica. Por una parte, es posible la orientación del historiador que se pregunta por los mecanismos lógicos por los que ha trascurrido el progreso del saber o de los saberes que analiza. Es un terreno muy cercano a la filosofía de la ciencia y al modo de historiar que en historia de la ciencia se denomina «internalismo». Aislándola de su contexto temporal y geográfico y generalmente suponiendo a la ciencia un camino único, rectilíneo y progresivo, se van concatenando los descubrimientos y los métodos, uniéndolos al pensamiento y a la

---

<sup>6</sup> G. Sarton, «Historia de la Ciencia», p. 11; todavía reconoce otros tres puntos de vista para su estudios, el psicológico, el sociológico y el lógico.



filosofía de la época, para así mostrar al lector o al oyente los secretos íntimos de su profesión. Es un terreno útil sin duda alguna para el estudiante de ciencias, pues puede conocer el apoyo metodológico y epistemológico que su saber ha tenido y tiene en el momento en que cursa sus estudios. Tal sentido tendría por ejemplo una reflexión histórica sobre el papel del experimento en ciencia a lo largo de los siglos, bien sea en una disciplina concreta, bien en el conjunto de aquéllas que lo han utilizado a lo largo del tiempo.

Por otro lado, también preocupa al historiador cuál ha sido la evolución de su saber según en que lugar o en que época sea analizado. Es evidente que la ciencia no tiene tan sólo un contenido metodológico interno, sino que también hay factores más o menos externos a ella que la estimulan, dirigen o bloquean. Si la orientación anterior solía conducir hacia un camino unilíneo y eurocentrista, la «externalista» debía permitir una mayor oportunidad a ramas colaterales, sea en el tiempo o en la historia. Me refiero a la posibilidad de reconocimiento de líneas divergentes en el camino de la ciencia y de la diferencia entre países en su contribución a ella. También permitiría el reconocimiento de formas científicas distintas a la que nació en la Europa clásica y que han permanecido hasta nuestros días en zonas periféricas, sea geográfica, económica o socialmente hablando. Este tipo de historia puede permitir más oportunidad de expresión a saberes tales como los chinos que han demostrado una línea distinta, pero sin duda válida, de desarrollo con respecto a la occidental. Por desgracia, esta orientación casi siempre se dirige hacia cauces nacionalistas, estando más preocupada por la defensa de la ciencia propia que por el reconocimiento o aceptación de la ajena. Este tipo de historiador no hace sino reconocer los mismos pasos que el historiador de la ciencia universal encuentra, pero dentro de los estrechos muros nacionales.

Esta más frecuente utilización de la segunda vía, nos orienta ya hacia la tercera, la crítica. El historiador, como el poeta, tiene sus objetivos que atacar o que defender. Recordemos aquellos versos, entre admirativos y envidiosos con que Virgilio narra la llegada de Eneas a Cartago, la ciudad de la reina Dido. Allí ve los baluartes contruídos para la defensa de la ciudad y proclama su entusiasmo ante tan poderosas protecciones. «Dichoso el pueblo que tiene sus murallas construídas», afirmará ante la sólida enemiga de Roma. Pues bien, los historiadores de la ciencia, al ejercer esta tercera misión, suelen ser constructores de murallas que potencian y refuerzan el poderío que la ciencia tiene en el mundo occidental desde siglos atrás. Es preciso afirmar — y repetirlo una y otra vez — que somos los bardos

de los grandes cuerpos profesionales, rara vez trovadores, casi siempre bufones, casi nunca tábanos de tan pesada caballería.

Y, sin embargo, esta función crítica debía ser doble, tanto positiva como negativa. Si el historiador de la ciencia casi siempre alaba de forma desmesurada su objeto estudiado, es preciso que se conciente de que muchas veces también su actitud debe ser negativa, pues resulta claro que no siempre ni en todo lugar la ciencia ha jugado el mejor papel posible. Actitudes como la de los defensores a ultranza de la «ciencia española», protagonistas de las largas peleas que este tema ha arrastrado en España, no son ni objetivas ni convenientes. El papel negativo jugado por Marcelino Menéndez y Pelayo es buena muestra de a qué me refiero. Creo que en este momento en España, y sin duda también en todo el mundo occidental, se está viviendo una nueva polémica, la tercera de la ciencia española por tanto. Una nueva actitud violenta por parte de los dos colosos mundiales se traduce en un veloz desarrollo de la promoción de la ciencia, en especial en sus aspectos de más rápida y peligrosa aplicación. Por ello en todos nuestros países se produce un rápido desarrollo de la historia y de la filosofía de la ciencia, en especial en sus aspectos más panegiristas, que mueve a la opinión pública a ver con encandilamiento cualquier novedad — o seudonovedad — científica aparecer en sus tierras. Por ello en países como España, en que casi las únicas disciplinas cultivadas eran las aplicadas a los grandes cuerpos profesionales tradicionales — medicina, derecho o farmacia — está apareciendo ahora la nueva historia de la ciencia, paralelamente a una violenta y costosa importación de ciencia y, sobre todo, de técnica. Unas veces proceden estos historiadores del campo de la medicina, travestiéndose de forma rápida, otras aparecen de nuevo, en especial en aquellas disciplinas hoy de punta, como pueden ser la física o la biología <sup>7</sup>.

### **La polémica española**

Como ejemplo de estos papeles jugados por la historia de la ciencia tomaré un ejemplo, el español, por serme mucho más cercano que otros. Me remontaré a comienzos del siglo XVIII, cuando empieza

---

<sup>7</sup> Sobre los problemas de institucionalización de la ciencia española, véase E. Muñoz y F. Ornia, *Ciencia y Tecnología: una oportunidad para España*, edición e introducción de José Luis Peset, Madrid, 1986, pp. 15-33.

la renovación científica española y, con ella, el comienzo de la disciplina a que me estoy refiriendo. Veremos, o al menos intentaré mostrar, cómo ha jugado todos estos papeles a medida que las nuevas ciencias iban penetrando en la península. Una serie de novedades impulsaron a los poderes públicos a interesarse en la nueva ciencia y, sobre todo, también en la nueva técnica. El deseado desarrollo de la población, el anhelado comercio con América, las batallas para defender los Pactos de Familia y el equilibrio europeo... muchas fueron las causas, pero el efecto que nos interesa consistió en un profundo cambio en las instituciones y en la forma de encarar el saber en nuestra sociedad. Viejas momias caducas, como eran nuestras universidades, no fueron capaces de ponerse al día por ellas mismas y fueron precisas vías laterales de penetración del saber. La universidad, aparentemente dotada de amplia autonomía, estaba en realidad condicionada y dominada por dos fuertes poderes del Antiguo Régimen, los colegiales y las órdenes. En realidad representaban a la gran burocracia de los Austrias y a la iglesia heredada, por lo que no hacían sino relacionar la universidad con la sociedad a la que pertenecía.

Fue preciso, por una parte, una política de creación de nuevas instituciones, como podían ser las academias militares, los colegios de cirugía, las distintas sociedades y la gran novedad para España que el Jardín botánico y el Gabinete de historia natural supusieron. Por otro lado, una vigorosa reforma universitaria arrancó de su seno las profundas raíces que colegiales y regulares habían conseguido echar y la pusieron a merced de las disposiciones reales y ministeriales. Pues bien, a través de esas instituciones penetrarán los nuevos saberes y con ellos aparecerá su propio pasado, el interés por la historia de la ciencia. Tres etapas pueden describirse en esta penetración, que aproximadamente corresponden a cada uno de los tercios del siglo, pues en cada uno de ellos la ciencia y sus estudiosos seguirán modelos distintos de actitud y comportamiento.

El primer tercio, tras los preámbulos que en el anterior siglo supusieron las tareas de acarreo de Nicolás Antonio y León Pinelo <sup>8</sup>, está presidido por duras peleas. De la misma manera que los «novatores» lucharon de forma ardiente por la introducción de la nueva ciencia, los historiadores se vieron también abocados a duros combates. Estos enfrentamientos encaraban de forma prioritaria dos problemas

---

<sup>8</sup> Véase la Edición y Estudio introductorio hecho por Horacio Capel de la obra de León Pinelo, *Epitome de la Bibliotheca...*, 2 vol., Barcelona, 1982.

claves. Por un lado, el nacionalismo-extranjerismo de la ciencia, por otro la duda entre antiguos y modernos. La polémica de Feijoo con los detractores de la ciencia moderna tuvo estas características, pues se debió de enfrentar tanto con quienes renegaban de los nuevos saberes, como con quienes le acusaban de extranjerismo por su afición a ellos. Un sentido muy semejante tiene el enfrentamiento entre el padre Isla y Peñaflores, mientras que la polémica entre Quer y Linneo posee más bien una tónica de defensa de la ciencia nacional. Estos primeros historiadores, más bien polemistas que arduos estudiosos, se centran en los siguientes papeles: a) demostración del papel que la ciencia moderna juega y su revalidación frente a los saberes antiguos, y b) defensa de la nación española, y de la dinastía que ahora la gobernaba, como heredera de importantes saberes o como aventajada discípula de los futuros. Un ejemplo concreto, tomado de la respuesta del botánico José Quer a Linneo, que había dudado de la calidad de nuestra historia natural, puede muy bien mostrar el tono de las polémicas que en la época se vivían. Afirma el naturalista que su objetivo es «... hacer presente al dicho Linneo, y a todo el Orbe Literario, lo que éste debe a cinco ingenios de nuestra España. Estos han sido famosos Colonos de cinco Fenómenos de Medicina, sobre los cuales todas las Escuelas de Europa han alcoholizado sus entendimientos, quienes se han apropiado la gloria de célebres inventores, siendo así que se puede llamar usurpadores de ajenos pensamientos»<sup>9</sup>.

La segunda etapa supone una más profunda reflexión sobre lo que la ciencia y sus profesionales podían significar. Coincide además con cambios universitarios importantes, en que se abandona el estudio por medio de los clásicos y se comienza a utilizar el «libro de texto», compendio que ponía al día de forma completa y metódica una disciplina. Ello hace que el clásico devenga en historia y por ello un amplio campo de estudio se abría para los hacedores de la nueva disciplina que se inauguraba. Así vemos a Andrés Piquer escribir su *Medicina vetus et nova*, que comienza con una amplia recapitulación del pasado saber para uso de los estudiantes médicos. O bien se preocupará de editar a Hipócrates o de recapitular los

---

<sup>9</sup> J. Quer, «Discurso analytico sobre los metodos botánicos», en la *Flora Española*, vol. 1, p. 369, citado por J. L. Peset y A. Lafuente en «Ciencia e historia de la ciencia en la España ilustrada». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 178, 1981, pp. 267-300, en p. 275. Ver la reproducción del discurso en R. Pascual, *El botánico José Quer (1695-1764), primer apologeta de la ciencia española*, Valencia, 1970.

principales sistemas de la física moderna, en otros de sus libros, replanteándose el papel que los autores o los textos antiguos tienen en una forma moderna de enseñanza. También comienza un género nuevo, el elogio académico, en cierto sentido heredero de las «vidas de santos», en que el autor muestra los difíciles trances por los que el científico ha pasado en la realización de su tarea. Inspirados en los que pronunciara Fontenelle en la Academia de París, sirvieron para apoyar a los nuevos sabios y a las instituciones en que realizaban sus tareas. En fin, en esta segunda etapa — y sin olvidar que es el momento de planteamiento de la gran polémica con Masson — podemos resumir en dos las principales funciones que la historia de la ciencia aquí jugó: a) recapitulación crítica sobre la historia y el presente de cada una de las disciplinas, y b) valoración del papel del científico y de las nuevas instituciones en el desarrollo cultural e intelectual del país.

Por fin, en la tercera etapa se abren nuevas perspectivas. Por un lado, a imitación de la «historia filosófica» de cuño francés, algunos autores tales como el abate Juan Andrés se preocupan por una intelección teórica de la historia de los saberes. Estos deben ser interpretados y concatenados en su evolución que, coincidiendo también con el pensar cristiano, llevará hacia una constante progresión futura. Por otro lado, en manos de Fernández Navarrete se inicia la futura historia burguesa, con importantes cambios que predicen el porvenir. No sólo se reconoce ya esa progresión indefinida y siempre perfectible de la ciencia, sino que se reconoce, admite y estudia su aspecto práctico y utilitario. Se convierte ahora la burguesía en el motor que mueve el desarrollo social y económico. Este autor es sensible al papel utilitario y práctico jugado por la ciencia moderna y la ayuda que para los nuevos propietarios y comerciantes suponía. Con muy potente aliento entra en la historiografía de manos de este ilustre marino el papel del contexto económico-social y la importancia de la técnica en el cambio histórico. Justificará el nacionalismo y el futuro cambio liberal que se alinea con el cientifismo que presidirá las futuras etapas. Tales son pues las dos nuevas misiones que la historia de la ciencia juega entre nosotros, es decir: a) interpretación teórica como progresión ilimitada del cambio científico-cultural, y b) introducción del contexto y del nuevo motor liberal en el seno de la historiografía del cambio de siglo.

Por tanto, esos tres papeles que vimos que el historiador debe jugar son en efecto desempeñados. El historiador de la ciencia interpreta, contextualiza y critica, pues ninguna de esas misiones le es ajena. Sin embargo, muchas veces tiene problemas para desempeñarlos. Quizá por

esa rápida evolución, quizá por su presencia continua en los frentes de combate por la historia, el historiador de la ciencia pierde muchas veces su capacidad para desempeñar esas tres misiones. La causa creo yo que radica en su dificultad en separarse de su objeto de estudio, con el que se identifica en exceso, tal como ocurría a aquellos escritores píos encargados de loar a algún ilustre y santificable predecesor. Por ello, el historiador debe procurar no ser un engranaje más de todo el complejo aparato montado en torno a la producción —y, sobre todo, importación— de ciencia y de técnica. Debe poder separarse y saber que la ciencia sólo lo es tal cuando se encamina a la mejora del hombre sobre la tierra, teniendo pues éste como sujeto del conocimiento mucho que decir. Por ello, para poder decir algo sobre la ciencia, es decir sobre el estudio y empleo de las cosas, es preciso conocer tanto o más sobre el hombre que va a disfrutarlas o sufrirlas. En bellas palabras, que me servirán de colofón, expresa Bertolt Brecht mejor que yo a qué me refiero, cuando escribe: «Cuántas más cosas arrancamos a la naturaleza gracias a la organización del trabajo, a los grandes descubrimientos e inventos, más creemos, diría yo, en la inseguridad de la existencia. Parece que no somos nosotros quienes dominamos las cosas, sino las cosas las que nos dominan. Ahora bien, esta apariencia subsiste porque algunos hombres, a través de las cosas, dominan a los restantes hombres (...) Si queremos aprovecharnos en tanto que hombres de nuestro conocimiento de la naturaleza, hay que añadir a nuestro conocimiento de la naturaleza, el conocimiento de la sociedad humana...»<sup>10</sup>. Aportando lo posible a estos saberes, el historiador conseguirá tal vez mejorar en los científicos «la conciencia de la condición del hombre» tan necesaria para que tal vez dentro de una década, en el próximo siglo, se pueda de nueva reunir tan divorciada pareja como hoy lo son las letras y las ciencias y reunirnos — o permitir que algunos entonces se reúnan — para hablar de «historia de la cultura».

---

<sup>10</sup> Texto citado por J. M. Lévy-Leblond, *La ideología de/en la física contemporánea*, Barcelona, 1975, p. 26 y tomado de *L'achat du cuivre*, París, 1970, p. 53.

## HISTORIA DE LAS UNIVERSIDADES, HISTORIA DE LAS CIENCIAS

MARIANO PESET \*

Aunque no soy partidario de distinguir especialidades o núcleos en la historiografía, puede, no obstante, una delimitación servir para centrar algunos problemas y plantear otros. Prefiero la interrelación y la supresión de barreras consagradas académicamente, pero, en muchas ocasiones, la comparación y la discusión entre dos sectores puede ser fecunda...

Hoy nos encontramos con una historia de las ciencias bien acuñada, con sus propios cultivadores, que, sobre todo, se esfuerzan por entender el mundo de las ciencias naturales. Desde el prestigio que éstas poseen en el mundo actual, se desdeña el ocuparse de otros campos como pueden ser la teología o la filosofía, el derecho o doctrinas jurídicas, la economía u otras semejantes... La ciencia — quizá debería escribirla con una respetuosa mayúscula — se ha desarrollado en un proceso glorioso, en el que ha superado estadios anteriores teológicos o filosóficos, o incluso todas las demás ciencias que no cumplen, en un sentido estricto, el modelo o método de la ciencia. Aun cuando fuera cierto este esquema de evolución, no se ve por qué razones se ha de prescindir de los primeros estadios, según la idea de Comte. Esa simplificación de la historia de la ciencia parece hoy bien asentada en los estudios que se realizan en la península <sup>1</sup> como fuera de ella <sup>2</sup>.

---

\* Universidad de Valencia.

<sup>1</sup> J. M.<sup>a</sup> López Piñero, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, 1979; J. Vernet, *Historia de la ciencia española*, Madrid, 1975; V. Navarro, *Tradició i canvi científic al país valencià modern*, Valencia, 1985. También J. M. López Piñero y otros, *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*, 2 vols. Barcelona, 1983.

Tampoco interesa la historia de las universidades, tanto porque en ellas existe resistencia a la nueva ciencia moderna, como porque en sus recintos se cultivan en especial, el derecho, la teología y, también, la medicina. La historia de las universidades, que surgen desde el XIII, sólo parece interesar en cuanto muestra algún destello relacionado con las ciencias de la naturaleza; o en cuanto se oponer a ella, como centros de oscurantismo y dificultades para la heroica evolución de la ciencia. Por su parte, la historiografía de las universidades, atenta a aspectos institucionales o a apologías ingenuas, no ha sabido conectar con los historiadores de las ciencias, añadiendo nuevos obstáculos a esa comunicación, que creo imprescindible.

Para mí, historia de las ciencias e historia de las universidades son dos caras de una misma moneda, de ninguna de estas especialidades puede prescindirse, si queremos entender la historia del pensamiento humano, la historia de la cultura a su nivel máximo. Muchos otros sectores han de confluír para entrar en una historia de las ideas más actual, pero, estos dos que ahora voy a examinar, me parecen imprescindibles.

### La cara de una moneda

La historia de las ciencias requiere un buen conocimiento de las universidades; como también de los colegios o academias en donde se cultiven saberes al más alto nivel<sup>3</sup>. Hoy ciencia y universidad aparecen unidas, inseparables, y a nadie se le ocurriría disociarlas en su análisis. Sin embargo, al estudiar el pretérito puede existir la tentación de hacerlo, en mayor o menor medida<sup>4</sup>. La ciencia moderna nace, en

---

<sup>2</sup> Me limitaré a citar las traducciones de R. Taton, *Historia general de las ciencias*, 5 vols. Barcelona, 1971-1975 y A. C. Cromby, *Historia de la ciencia: De san Agustín a Galileo*, 2 vols., Madrid, 1974.

<sup>3</sup> Aunque no es posible abarcar todos los ámbitos, las academias y colegios, deben considerarse, en tanto centros o instituciones en donde se estudian, *paralelamente*, las ciencias.

<sup>4</sup> Tanto los historiadores de las ciencias, como los de universidades. Hemos querido evitarlo en M. y J. L. Peset, *La universidad española (siglos XVIII y XIX). Despotismo ilustrado y revolución liberal*, Madrid, 1974. Planteamientos como los de R. L. Kagan, citado en mi nota 15, adolecen de esta deficiencia. Más completo, sobre los estudios de derecho, J. Pelorson, *Les Letrados juristes castillans sous Philippe III. Recherches sur leur place dans la société, la culture et l'état*, Université de Poitiers, 1980.



buena parte, fuera de los recintos universitarios, luego no es menester tenerlos en cuenta. O bien, otro supuesto igualmente deplorable: el desenvolvimiento de los hallazgos científicos — de las ideas — se produce por series de hombres esforzados que van descubriendo, en un proceso puro, desprendido casi de la realidad, las leyes de la física o los secretos de la naturaleza; importan sus ideas que se van completando, no la realidad que les circunda y que superan con la abnegación y el esfuerzo generoso. Casi es caricatura mi modo de enunciar este supuesto, pero a veces, hay que forzar la expresión para podernos entender...

En la edad media, al surgir las universidades promueven unas ciencias concretas, con unos niveles que hoy nos parecen externos al ámbito científico. Aquellos *clerici* formados en las universidades se interesan por la teología y los derechos, por una medicina de fuste antiguo... La cultura de la época viene inspirada por aquellos saberes, incluso la literatura: el arcipreste de Hita, en su *Libro del buen amor* reproduce amplios pasajes de Acursio, o plantea cuestiones judiciales desde sus conocimientos de jurista<sup>5</sup>. Aquellas ciencias tenían sus funciones legitimadoras o utilitarias en la sociedad medieval o moderna. Después — a partir del XVII — se genera un nuevo tipo o paradigma de ciencia que, apenas surgida, se enfrenta a las viejas universidades; un historiador francés, d'Irsay, al estudiar la historia de las universidades pretende acercar al máximo la ciencia, aun cuando en verdad estuviera algo separada. Procura hacer notar que Grocio fue alumno de Leiden o que Newton enseñó matemáticas en Cambridge; en relación a Bacon, Locke, Descartes o Leibniz insiste en la rapidez con que sus ideas entraron en las universidades. A veces se ve forzado a reconocer que ni «Copernic, ni Tycho Brahé, ni Kepler, ni Viète, ni Pereise ne furent des universitaires...»<sup>6</sup>. Y, al decirlo parece que lo deplora, pues, para él, las universidades son la cima de las ciencias...

La historiografía de las ciencias apenas atiende a las universidades, a las instituciones o realidades sociales que explicarían mejor el desenvolvimiento científico. Algún intento de lograr esa conexión,

---

<sup>5</sup> Véase M. Peset, J. Gutiérrez Cuadrado, «Clérigos y juristas en la baja edad media castellanoleonesa», *Senara, Revista de filología*, (Vigo), 3 (1981) Anexo I y M. Peset, «Interrelaciones entre las universidades españolas y portuguesa en los primeros siglos de su historia», *Estudos em Homenagem aos Profs. Manuel Paulo Merêa e Guilherme Braga da Cruz, Boletim da Faculdade de Direito*, Coimbra, 58, I (1982) 875-940.

<sup>6</sup> S. d'Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours*, 2 vols. París, 1933-1935, II, pág. 2, también 106 y 34.

tal vez por su ambición — me refiero a J. D. Bernal — no ha logrado una elaboración convincente<sup>7</sup>. Y los historiadores de la ciencia, en su mayoría, prefieren atenerse al análisis interno del conocimiento, con una presentación casi por completo desarraigada de realidades sociales y económicas, del bloque histórico más completo. O construir el desarrollo de las ciencias como un proceso casi autónomo, dependiente del genio y del esfuerzo individual. En cuanto aplicación técnica, resulta más evidente la conexión, sin duda alguna; pero, con todo, esta relación se suele enmarcar en esquemas muy genéricos y apriorísticos, que tampoco son demasiado explicativos...

Pero volveré a mi concreto análisis. La historia de las universidades puede proporcionar buenos elementos para un estudio más arraigado del proceso evolutivo de las ciencias. Lo verá en tres puntos o aspectos:

1. El científico adquiere su *formación en las aulas*, en buena parte de los casos. El conocimiento de cómo y qué se enseña en la universidad puede situarnos en sus inicios al futuro estudioso. La vida universitaria nos revela sus relaciones con otros para entender mejor su obra — influencias en las aulas, influencias de libros... —. El profesor universitario se encarna en una concreta circunstancia, con sus limitaciones y sus relaciones. Las universidades, junto a las academias, nos deparan una sociología del saber más amplia que la simple vida particular de los científicos... No se trata de saber sólo si fue graduado o profesor en una universidad, sino reconstruir lo que ella pudo aportar — a favor o en contra — de su actividad científica...

2. Si la historia universitaria puede ser útil para situar al científico, al médico o al jurista, también sirve para determinar la *difusión de los conocimientos*. Si se enseñan en las aulas los saberes adquieren una presencia que los dota de mayor extensión. Un catedrático asegura la comunicación de sus ideas, sean estas innovadoras o se mantengan en una tradición pretérita. Si concebimos el desenvolvimiento científico como un proceso lineal, acumulativo, podemos percibir, tras su creación, su difusión... Si se trata de sucesivos tanteos, con avances y retrocesos, todavía será más decisivo saber de su difusión

---

<sup>7</sup> J. D. Bernal, *Historia social de la ciencia*, 2 vols. 2.<sup>a</sup> ed. Barcelona, 1968. Pero existen otras monografías más logradas como las de B. Farrington o J. Needam, que han sido traducidos, o J. Le Goff, *Los intelectuales de la edad media*, Buenos Aires, 1971. En otro sector, un paso gigantesco fue A. Hauser, *Historia social de la literatura y del arte*, 3 vols. Madrid, 1971.

y presencia que ayuda, sin duda alguna, a su implantación provisional o definitiva.

Naturalmente la historia del pensamiento no es lineal, aunque pueda tener una cierta lógica interna; en todo caso, la difusión de determinados conocimientos es importante para apreciar sociológicamente, el avance del conocimiento. No basta, desde luego, con la universidad para entenderlo; existen otras instituciones que lo determinan, como la inquisición o el estudio de la censura, la impresión o la circulación de libros...<sup>8</sup>. Pero, en este momento, me limito a la relación ciencias y universidades.

3. Las universidades son asimismo el lugar en donde se organizan y estructuran *escuelas y núcleos de personas* que se agrupan en favor o en contra de determinados saberes. No me refiero a quienes participan de un mismo paradigma, según las ideas de Kuhn<sup>9</sup>; esta comunión con ideas aristotélicas o newtonianas es muy genérica para acercarse a las universidades, aunque puede servir para una aproximación primera<sup>10</sup>. Me refiero a las microescuelas académicas, como grupos que son conscientes de participar de unas mismas ideas y de unos mismos intereses, de formar parte de un grupo de personas, como los dominicos tomistas o los jesuitas suarecianos, en las viejas universidades. O, más cerca de nosotros, la escuela positivista italiana o los partidarios de Freud<sup>11</sup>. La estructuración de estos grupos culturales y académicos, como subgrupos de lucha dentro de quienes cultivan la ciencia, en las aulas y fuera de ellas, nos proporcionaría el entramado donde se desenvuelve el saber universitario. Y este, a su vez, se relaciona con el desenvolvimiento de las ciencias,

---

<sup>8</sup> Prescindo de la bibliografía sobre estas cuestiones que desbordaría mi planteamiento; son zonas en donde existe una amplia producción.

<sup>9</sup> T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, 1971.

<sup>10</sup> Ha sido utilizada por V. Peset, «La universidad de Valencia y la renovación científica española 1687-1727» *Asclepios* 16 (1964) 24-231; J. M.<sup>a</sup> López Piñero, *La introducción de la ciencia moderna en España*, Barcelona, 1969.

<sup>11</sup> Véase sobre microescuelas académicas, M. y J. L. Peset, «Vicens Vives y la historiografía del derecho en España» en *Vorstudien zur Rechtsgeschichte* de J.-M. Scholz (ed), Frankfurt, 1977, págs. 176-262; en J. L. y M. Peset, *Lombroso y la escuela positivista italiana*, Madrid, 1975, págs. 13-28 y M. Peset, «Cuestiones sobre la investigación de las facultades de derecho durante la segunda mitad del siglo XIX» en *I seminario de historia del derecho y de derecho privado*, Barcelona-Bellaterra, 1985, págs. 327-396, en especial, 366-368.

en ocasiones muy cercanas, otras más lejos... Luego he de volver sobre este punto.

Creo que a través de estos aspectos — podría ampliarse a otros — queda clara la posibilidad que tiene la historia de las universidades para conocer mejor la historia de las ciencias o del conocimiento. Pero esa conexión no es, en el momento actual, suficiente, apropiada; a mi parecer, habría que ampliar el número de relaciones y replantear algunos enfoques, para conseguirlo. ¿Dónde se halla la dificultad para lograrlo? Yo diría que tanto en uno como en el otro sector de la historiografía que estoy examinando.

1. La historiografía de las universidades se presenta, en muchos casos, un tanto anticuada. No es capaz de olvidar unas imágenes de las universidades apologéticas, elogiosas sin razón alguna o exagerando sus glorias. Siempre me ha gustado citar el caso de Juan Luis Vives, que huye temprano de las aulas de Valencia, y nunca falta, como hijo ilustre en sus historias<sup>12</sup>. Otras veces, el enfoque apologético es sustituido por el institucional, y todo es contemplado desde las leyes, constituciones y estatutos o normas universitarias, con que se alcanza a describir una organización pétrea, esquemática, que poco se diferencia de una audiencia o de otra institución. En vez de lograr percibir la vida académica, se limita a una estructura de poderes estáticos que, tal vez no responden a la realidad de las luchas académicas. En todo caso, la descripción de los órganos o autoridades, de las competencias y funciones, apenas revela más que el marco jurídico de la institución. Ni la historia apologética — llena de juicios de valor falsos —, ni la historia institucional, osatura sin sangre, pueden significar una auténtica, rigurosa y profunda historia de universitaria. Y, en consecuencia, no suministra una imagen y unas realidades operativas, para la historia de las ciencias...<sup>13</sup>.

2. La historia de las ciencias, por su lado, al interesarse, sobre todo, por el desenvolvimiento de las ciencias de la naturaleza y considerar las universidades primordialmente vertidas hacia otros

---

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo, F. Vilanova y Pizcueta, *Historia de la universidad literaria de Valencia*, Valencia, 1903. Para una visión de Vives, remito al libro de Enrique González y González, de próxima aparición, en donde reseña la sorprendente valoración que se hizo del humanista en nuestra posguerra.

<sup>13</sup> Acerca de las distintas etapas de la historia de las universidades mi prólogo a M. Baldó Lacomba, *Estudiantes y sociedad en la época romántica*, Valencia, 1984.

saberes y como obstáculos para su desenvolvimiento, dificulta también esa conexión. Se concibe como un proceso autónomo — ya lo dije — que apenas requiere conexiones con otras realidades. Con enfoques internalistas no se interesa — o sólo de pasada — por las condiciones en que se desarrollan los conocimientos científicos.

Los descubrimientos se alcanzarían por una serie de mentes preclaras que — aunque no ellos solos — van acumulando saberes. Unos cuantos sabios *minores*, preparan la materia para que se alcance el descubrimiento definitivo. Aun cuando puedan haber desvíos, titubeos o teorías erróneas, todo aparece organizado desde el resultado final... Un esquema de sacrificio, de esfuerzo y de genio, sirve de cauce para ordenar la vida de los nuevos «santos»... Los hallazgos son frutos del esfuerzo de muchos y de la genialidad de unos pocos... Sin duda, exagero y caricaturizo otra vez: pero algunos de estos supuestos se encuentran, más matizados e inteligentes, en la historiografía científica: internalismo, autonomía del proceso, aislamiento de la circunstancia... Y desde estos, queda fuera de atención las universidades o las academias, el marco histórico, en general. Interesa, sin más, el desenvolvimiento, casi hegeliano, de las ideas o hallazgos...

Frente al aislamiento de dos sectores historiográficos, propugno la cercanía. Y creo que de la unión y la interrelación surge la riqueza de elaboraciones y conclusiones. Para lograrlas es preciso corregir algunos enfoques y ampliar perspectivas...

## Cruz o reverso de la moneda

La otra cara es la historia de las universidades, que, sin ningún género de duda, necesita de los estudios históricos sobre la ciencia. Con frecuencia ha sido ciega para percibir su interés durante largo tiempo: como historia institucional y jurídica ha permanecido insensible a la vida intelectual que discurría por su seno, más atendida a su organización jurídica o los sucesos menores que acontecían en ella <sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Un intento de escapar de este planteamiento: M. y J. L. Peset, *La universidad española (siglos XVIII y XIX). Despotismo ilustrado y revolución liberal*, Madrid, 1974. La bibliografía tradicional, desde Vicente de la Fuente, *Historia de las universidades, colegios y demás establecimientos de enseñanza en España*, 4 vols. Madrid, 1884-1889, hasta C. M.<sup>a</sup> Ajo G. y Saínz de Zúñiga, *Historia de las universidades hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días*, 11 vols. publicados, Madrid, 1957-1979.

Incluso en aportaciones muy recientes, preocupadas por la problación universitaria, apenas se atiende a los aspectos científicos; conviene que estos estudios no pretendan, en ningún caso, sustituir a la historia de las universidades<sup>15</sup>. El análisis del número de estudiantes es importante, como una parte esencial de la historia universitaria, pero existen otros niveles de interés junto a la población estudiantil.

A mi modo de ver hay varios aspectos que deben abordarse en la historia de las universidades:

1. La organización de la universidad, tanto en relación a poderes externos — la corona, la iglesia o el municipio... — como el equilibrio o desequilibrio de las instancias internas: profesores y estudiantes, rector y maestrescuela... Unos y otros poseen una posición en las constituciones y estatutos o en la legislación posterior del rey o del pontífice; pero importa examinar su exacto peso en los claustros, en las oposiciones, en las clases o los grados. De este modo, la norma se transforma en derecho vivido y se puede percibir mejor sus realidades estructurales, que varían o conservan sus rigideces... Unas mismas normas encubren, con frecuencia, situaciones distintas en el tiempo o en el espacio<sup>16</sup>.

La estructura de poder institucional — es decir, según la norma y en sus líneas generales — sólo nos proporciona un marco de referencia; la vida universitaria, con sus grupos y banderías, con su

---

<sup>15</sup> No cabe duda del avance que significan los estudios de L. Stone, «The Educational Revolution in England 1560-1640», *Past and Present* 28 (1964) 41-80 o «The Size and Composition of the Oxford Student Body 1580-1910» en *The University in Society*, 2 vols. Princeton University, 1974, I, págs. 3-110. Para España R. L. Kagan, «Universities in Castile», *Past and Present*, 49 (1970) 44-61, «Universities in Castile 1500-1810» *University in Society*, II, 355-405 y su libro *Students and Society in Early Modern Spain*, Baltimore-Londres, 1974, traducido Madrid, 1981. Del mismo autor «Law Students and Legal Careers in Eighteenth-Century France», *Past and Present* 68 (1975) 38-72. Véase mi nota 18. Con buen sentido, se habla de historia de la problación universitaria en el libro de D. Juliá, J. Revel, R. Chartier (eds.), *Histoire sociale des populations étudiantes*, I, París, 1986.

<sup>16</sup> En esta dirección, M. Peset, «Poderes y universidad en México durante la época colonial», *La ciencia y el nuevo mundo*, *Actas I reunión de historia de la ciencia y de la técnica de los países ibéricos e iberoamericanos* 25-28 sept. 1984, Madrid, 1985, págs. 57-84, en donde se puede observar cómo con las normas salmantinas vive México, su universidad, una vida muy distinta, subordinada al virrey y la audiencia.

dependencia de otros poderes más fuertes, rehace y modela ese esquema institucional, a veces desvirtuando realidades y normas...

2. Una parte importante de esa organización viene dada por la hacienda o finanzas de la universidad. El patrimonio que tiene o el dinero con que se mantiene: sean propiedades o diezmos, o matrículas y otros ingresos procedentes de los escolares. La forma como se administra y se controla, la distribución que se hace... Todos estos puntos caracterizan, sin duda, un establecimiento de enseñanza superior: no es igual que proceda de rentas eclesiásticas o reales, que se sostenga con aportaciones de los escolares o se base en fondos o ingresos públicos... El juego de los poderes en la universidad, determina asimismo quiénes obtienen mayores ingresos, quiénes, en cambio, menores.

El coste de los estudios — aparte la matrícula que paguen — permite hacer comparaciones; como también la parte destinada a gastos de material, muy escasa en las universidades antiguas, y los costes de personal, nos revela calidad de enseñanza — o mejor evolución hacia modos de enseñanza menos librescos y más apoyados en una práctica... La coyuntura a lo largo de los años de los ingresos y costes es buen indicador del estado de una universidad: no por lograr un superavit, claro es, sino por el gasto que se hace y el sentido del mismo. Todavía no se ha avanzado demasiado en estos estudios de hacienda universitaria <sup>17</sup>.

3. El estudio de profesores y alumnos es importante, para conocer quiénes son; los profesores uno a uno, por su número menor, mientras los escolares deben reducirse a los datos que sobre ellos conocemos por las matrículas y grados. A través de estos números cabe sentir el latido de una universidad, que crece o disminuye, que se distribuye en determinada forma según facultades, que, en suma, revela su dimensión y su composición — geográfica o social — a través

---

<sup>17</sup> E. Martínez Rodríguez, *La universidad de Santiago de Compostela al final de la época autonómica. Base de financiación*, Santiago 1981; o la parte de hacienda universitaria de L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares, *La universidad salmantina del Barroco, período 1598-1625*, 3 vols. Salamanca, 1986, I, págs. 491-638, o M. Baldo Lacomba, *Estudiantes...*, págs. 49-81; M. y J. L. Peset, *La universidad española...*, págs. 333-369, 729-751.

<sup>18</sup> Remito a la nota 15. He colaborado a este tipo de estudios; en la época medieval — trabajos citados en nota 5 — y moderna: M. Peset, J. L. Peset y M.<sup>a</sup> F. Mancebo, «La población universitaria de Valencia durante el

de sus estudiantes <sup>18</sup>. Todavía se ha trabajado poco para comprender las salidas o posibilidades de los alumnos, aunque es una cuestión esencial para entender las variaciones de la coyuntura demográfica estudiantil <sup>19</sup>.

De los profesores podemos saber más: su vida y su obra, sus oposiciones, sus clases — al menos en parte —, sus posturas en los claustros... También sus posibilidades de ascenso social, no sólo como tales profesores, sino también, cuando abandonan las cátedras para lograr buenos puestos en la administración o en la política — en épocas cercanas —, en la burocracia más alta de la corona o de la iglesia, con anterioridad...

Las personas que intervienen en la enseñanza — aparte bedeles o administradores, como complemento — son pieza clave para entenderla. Pero su relación no es directa, inmediata, como se dice de los primeros doctores boloñeses que formaban sociedades con los escolares <sup>20</sup>, sino dentro de unas organizaciones y de un entramado financiero... Las facultades de los catedráticos en las aulas y en los calustros, sus salarios y otros emolumentos, sus posibilidades de ascenso, dentro y fuera de los recintos académicos, son otras tantas condiciones para entenderlos, como también, en menor medida, los escolares no son individuos, sino un cuerpo o conjunto que está organizado y puede decidir en el nombramiento de los profesores o del rector y consiliarios...

---

siglo XVIII», *Estudis d'història contemporània del país valencià* 1 (1979) 7-42; M. Peset, «Estudiantes de la universidd de Valencia en el siglo XVIII», *Actes du I<sup>er</sup> colloque sur le pays valencien à l'époque moderne*, Pau, 1980, págs. 187-207; M. Peset, M.<sup>a</sup> F. Mancebo, «La población universitaria de España en el siglo XVIII», *El científico español ante su historia. La ciencia en España entre 1750-1850*, Madrid, 1980, págs. 301-318, que ha sido traducido al francés, *Histoire sociale des populations*, 187-204. Recientemente he recontado y estoy trabajando sobre la población estudiantil de la universidad de México, en especial durante del siglo XVIII e inicios del XIX.

<sup>19</sup> F. Villacorta Baños, *Burguesía y cultura. Los intelectuales españoles en la sociedad liberal, 1808-1931*, Madrid, 1980, más ampliamente en su tesis doctoral inédita, *Las clases medias profesionales en la España del siglo XX (1890-1923)*, 3 vols. Madrid, 1986. También, R. L. Kagan, *Students and Society*, págs. 88-105.

<sup>20</sup> Una visión de la vieja Bolonia en M. Bellomo, *Saggio sull'Università nell'età del diritto commune*, Catania, 1979; J. Fried, *Die Entstehung des Juristenstandes im 12. Jahrhundert. Zur sozialen Stellung und politischen Bedeutung gelehrter Juristen in Bologna und Modena*, Colonia-Viena, 1974.



4. Ese juego de poderes, esas personas que se unen para enseñar y aprender, no pueden ser analizados con independencia de qué se enseña. Las ciencias y las doctrinas, el derecho o la teología, la medicina, forman una realidad insoslayable para la historia de las universidades. No puede depararse fuera una comprensión mínima, como no es posible estudiar el ejército sin saber de la guerra, ni las audiencias o tribunales, sin lo que significa juzgar y dar sentencias... La historia institucional, a veces, ha tendido a olvidar los contenidos de esa enseñanza, que, por otro lado, permitirá después alcanzar a los escolares unas posiciones e ingresos en una sociedad dada. Las universidades transmiten unos saberes que, de una u otra forma, — a veces, como en derecho, con necesidad de completar conocimientos romanistas con derecho patrio, en las pasantías <sup>21</sup> — proporcionan unas ventajas posteriores. Hay que saber qué se enseña y cómo se enseña, pero también las posibilidades ulteriores de esos conocimientos...

Una historia de las universidades que desconozca los contenidos de la enseñanza, las ciencias o doctrinas que se transmiten, corre el riesgo de no entender apenas nada. Es posible que no se pueda abarcar todo el proceso formativo o educación del universitario <sup>22</sup>, pero no se puede prescindir de los conocimientos, más o menos insuficientes, que se imparten y se mal asimilan en las aulas superiores... Después, el alumno, una vez terminados sus estudios seguirá su aprendizaje y su práctica; aun cuando ésta quede tal vez fuera del ámbito universitario, sería interesante conocerla para ver cómo se desarrolla o muestra sus deficiencias el conocimiento adquirido. En todo caso, el núcleo esencial está en la enseñanza, no en su desarrollo posterior en una práctica; como tampoco, la ciencia que pueda hacerse después de abandonar las aulas. Me explicaré a continuación.

La historiografía universitaria no puede pretender abarcar en su seno la historia de las ciencias. Más bien se interesa por ellas, tal como se enseñan en las aulas, diversa del desenvolvimiento científico

---

<sup>21</sup> Véase M. Peset Reig, «La formación de los juristas y su acceso al foro en el tránsito de los siglos XVIII al XIX», *Revista general de legislación y jurisprudencia* 62 (1971) 602-672.

<sup>22</sup> Naturalmente la historia de la educación, desde la antigüedad, con niveles primeros o medios, queda fuera, más amplio que la historia de las universidades. Por ejemplo, P. Riché, *Les écoles et l'enseignement dans l'occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XIe siècle*, París, 1979, referido a la etapa anterior a la aparición de las universidades.

del momento. Podrá establecer las relaciones que quiera con las ciencias, pero el historiador de las universidades ha de reconstruir una ciencia media, simplificada, quizá rezagada también, que se aprende en las facultades. No le importan los grandes descubrimientos, ni la punta del saber científico, que tal vez ni haya llegado a ser conocida por los profesores. Le interesan más las doctrinas quizá atrasadas, ya superadas, que se enseñan, más que el horizonte nuevo de las ciencias que tan sólo señala la altura o mediocridad de una universidad o de un profesor.

¿Cómo conocer con exactitud esos niveles medios en que se mueve un establecimiento de enseñanza superior? Si están prohibidos<sup>23</sup> unos concretos saberes, puede asegurarse que no se enseñan; si recién descubiertos, hay que pensar que no han alcanzado las aulas — los profesores en épocas modernas tienen marcada tendencia a la estabilización de sus saberes —. Pero ¿a través de que vías podemos descubrir qué se enseña, en verdad, en las clases? Estas son orales y, por tanto, no es fácil sorprender y concretar las enseñanzas. Existen no obstante, dos vías para desvelar los contenidos de las enseñanzas.

La primera más directa, son los manuales, cuando se señalan en planes o se sabe de su utilización<sup>24</sup>. Aunque su aparición es tardía, en el XVIII, ya antes conocemos textos que han sido usados para la enseñanza en las universidades<sup>25</sup>. Los apuntes, cuando se conservan, son indudablemente los mejores instrumentos para conocer esa enseñanza en las clases que, de otra forma, es más dificultoso conocer...<sup>26</sup>. De este modo, podemos asomarnos a lo que fueron las clases en épocas pretéritas.

---

<sup>23</sup> Acerca de Copérnico, M. Fernández Alvarez, *Copérnico y su huella en la Salamanca del Barroco*, Salamanca 1974. En general, M. y J. L. Peset Reig, «El aislamiento científico español a través de los índices del inquisidor Gaspar de Quiroga de 1583 y 1584», *Anthologica Annua* 16 (1968) 25-41.

<sup>24</sup> M. Peset, «La introducción de los manuales de enseñanza en las universidades españolas», *De l'alphabétisation aux circuits du livre en Espagne, XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, París, 1987, págs. 163-185.

<sup>25</sup> Sin duda los institucionistas, como Vinnio, Missingero etc. También en la facultad médica se utilizaban, en Valencia, véase *Bulas, constituciones y documentos de la universidad de Valencia, 1707-1724, La nueva planta y la devolución del patronato*, edición de M. Peset, M.<sup>a</sup> F. Manceño, J. L. Peset y M.<sup>a</sup> Aguado, Valencia, 1977, núms. 209, 210 y 211, págs. 260-272.

<sup>26</sup> No son frecuentes, al menos no conozco apuntes del XVIII, a diferencia de lo que ocurre en la Coimbra pombalina, de donde he podido ver algunos, gracias a A. M. Hespanha. En el XIX, en cambio son usuales y proporcionan una buena idea del desarrollo de las clases.

La segunda vía se descubre cuando los conocimientos adquiridos son aplicados, dentro o fuera de la universidad. Dentro al examinar las tesis que se defienden o se realizan para obtener grados, o los ejercicios en las oposiciones<sup>27</sup>. Las facultades enseñan, en primer lugar para reproducir y adiestrar un tipo de profesor, aunque puede suceder que exista una distancia entre el aprendizaje de los cursantes, en los primeros años, y los ejercicios de grado o de oposición, que más bien se basan en disputas o actos<sup>28</sup>. También la práctica fuera de la universidad, en los tribunales o los hospitales — en los libros de cualquier materia que se escriben — nos revela algo de los inicios universitarios, pero aquí es posible que exista añadido un aprendizaje posterior...

En todo caso, me interesa destacar que los conocimientos en la universidad, por su generalidad y simplificación, por sus anquilosamientos académicos, por su función de control o su función ideológica, distan de la ciencia del momento. Pero son de interés para comprender los obstáculos y dificultades que encuentra el científico innovador, la difusión que van logrando las ideas, las deformaciones a que son sometidas... En suma, hay una historia de la ciencia y unos condicionamientos académicos y sociales que la mantienen en un nivel distinto, más simple y generalizado... Según países y según universidades...

La ciencia no es una elaboración desvinculada de las realidades, sino que se desenvuelve en un medio social determinado. Entra en conexión o fricción con unas mentalidades o con unas creencias religiosas... La historia de las ciencias que, pese a dificultades y obstáculos, parece un proceso lineal, se fragmenta socialmente en diversos trozos, según los lugares y condiciones. Entra en contacto con el poder y la censura eclesiástica o real. En relación con las universidades y academias que, a su vez, son instituciones con equilibrios de poderes: no de autoridades, sino de los distintos grupos que en ellas viven y hallan sustento, prestigio... Las ciencias no dependen sólo de los grandes poderes como puede ser al monarca

---

<sup>27</sup> Las tesis son frecuentes en la Valencia del XVIII, impresas; también en la universidad de México, Archivo general de la nación de aquella ciudad, he podido verlas en los grados o en las oposiciones a cátedra.

<sup>28</sup> Remito a M. y J. L. Peset, *La universidad española*, cap. VI, en especial, págs. 148-166.

o la inquisición, sino también de otros menores: las escuelas académicas que pugnan por controlarlas y manipularlas.

En varias ocasiones me he ocupado de caracterizar estas microescuelas o grupos que forman el entramado social universitario y científico. No se trata de simple atenuamiento a unas determinadas ideas, como suelen presentarse, sino de grupos, más o menos amplios que se reconocen conhesionados y se ayudan para ampliar su poder <sup>29</sup>. La determinación de estas bandas o grupos es importante, si queremos comprender los recintos universitarios y su incesante lucha. En los últimos años numerosos historiadores, bajo la etiqueta de análisis social, han querido reconstruir quiénes son las personas que forman esta o aquella institución <sup>30</sup>, pero sin preocuparse de organizarlos por grupos, internos a ella o más extensos. Apenas se ha hecho en universidades <sup>31</sup>, y además, sólo se trata de caracterizar ascendencia, origen, tipo de personas, conocimientos o fortunas —nobles o no, vecinos o forasteros o extranjeros, formación de este u otro nivel...—. El análisis social estático nos proporciona una primera idea, pero es menester organizar por grupos encontrados que, con su dinámica, mueven, no sé si para bien o no, la institución, la universidad en este caso. En el presente, Salvador Albiñana está terminando un amplio estudio de la universidad de Valencia en el siglo XVIII, con la caracterización de sus profesores y opositores, para buscar esa estructuración y dinámica en la vida de esta universidad <sup>32</sup>. Sus resultados han de alcanzar, sin duda, una nueva forma de estudio, ya que la explicación de la vida universitaria desde las grandes corrientes de pensamiento o la intervención de los poderes externos —el papa, el rey...— se enriquecerá con su interna y bélica dinámica. En todo organismo o institución, existe una lucha por el poder dentro de unas reglas, y las universidades sólo desde estos grupos, a veces más amplios —como los colegiales mayores, o las órdenes de dominicos o agustinos...— otras más estrictos —unos cuantos que votan siempre unidos en torno a un líder— pueden ser mínimamente entendidas...

---

<sup>29</sup> Véase las referencias de la nota 11.

<sup>30</sup> P. Molas Ribalta y otros, *Historia social de la administración española. Estudio sobre los siglos XVII y XVIII*, Barcelona, 1980, en donde presenta una panorámica de este tipo de estudios, págs. 9-18.

<sup>31</sup> En cierto sentido, R. L. Kagan, *Students and Society...*, y, sobre los profesores de derecho francés en el XVIII, Ch. Chêne, *L'enseignement du droit français en pays de droit écrit (1679-1793)*, Ginebra, 1982.

<sup>32</sup> S. Albiñana, *La universidad de Valencia y la ilustración en el reinado de Carlos III*, 3 vols. Tesis de doctorado inédita, Valencia, 1987.

En resumen, la historia de los saberes depende de unas estructuras de poderes. La sociología del saber, en un planteamiento histórico concreto, puede alcanzar buenos resultados a través de la historia de las universidades. Pero ésta, si no tiene en cuenta los contenidos científicos que se transmiten en sus aulas, no puede construirse de modo inteligible, pues no se sabe por qué se reúnen profesores y alumnos durante largas horas.

Una vez más, creo comprobar, que la interrelación de dos sectores historiográficos logra un enriquecimiento tal, que los resultados son mayores que la simple suma.

# DO «CULTURAL» NO PROCESSO DE PRODUÇÃO DAS FONTES PARA A DEMOGRAFIA HISTÓRICA E HISTÓRIA DA FAMÍLIA

JOÃO ARRISCADO NUNES \*

## I

As breves reflexões que se vão seguir têm origem numa experiência, no plano da investigação, que suponho ser um tanto diferente daquelas que terão estado na base das outras contribuições a este Seminário. Envolvido desde há algum tempo num campo tão acentuadamente formalizado como é o dos estudos de população, fui obrigado a proceder às inevitáveis operações de detecção e correcção das deficiências e erros contidos nos vários tipos de informação disponíveis, desde as estatísticas oficiais (recenseamentos e estatísticas sobre o movimento da população) até às fontes de tipo nominativo (registos paroquiais e registo civil, róis da desobriga). Avanços recentes em alguns tipos de investigações em demografia envolvendo a recolha de informação pormenorizada sobre indivíduos em função de objectivos científicos claramente definidos e enunciados (como, por exemplo, o Inquérito Mundial sobre a Fecundidade) permitiram progressos importantes no plano da identificação das fontes de erro nos dados demográficos <sup>1</sup>.

---

\* Bolseiro do INIC, Universidade do Minho—Braga—Portugal.

<sup>1</sup> Ewbank (1982) distingue três possíveis fontes de erro nos dados demográficos: os que decorrem do erro aleatório de amostragem, os que resultam de excessiva simplificação do modelo de referência, e os que provêm de erros de resposta. Só o último tipo será discutido aqui. Importa ainda deixar claro que, na medida em que, ao utilizar fontes históricas, o investigador é obrigado, invariavelmente, a servir-se de informação produzida para fins e com base em

As entrevistas de que resulta a informação que posteriormente virá a ser agregada sob a forma de recenseamento ou de medidas referentes à população inquirida são invariavelmente conduzidas num contexto em que as perguntas são, frequentemente, entendidas de modo diferente pelo entrevistador e pelo entrevistado, e em que as respostas são registadas no termo de um processo de «negociação», no decorrer do qual as representações do entrevistado são «convertidas» ou «traduzidas» em termos compatíveis com as definições oficiais produzidas pela organização que promove o inquérito ou censo, ou, mais precisamente, com a maneira como o entrevistador assimilou essas definições e as interpretou no contexto de cada entrevista particular.

Ao examinar a situação em que a entrevista individual se desenrola, alguns estudos recentes permitem analisar os problemas resultantes da distância social e da diferenciação cultural que envolve os organizadores dos inquéritos, os entrevistadores e os entrevistados, bem como a adequação das categorias definidas quando do planeamento do inquérito, e em função das quais a informação é solicitada e classificada no próprio momento em que é recolhida <sup>2</sup>.

Sabemos, hoje, que certos fenómenos sobre os quais incide o interesse do investigador e que, à primeira vista, não pareceriam apresentar problemas de maior no respeitante à sua identificação e classificação, são de tal modo imbuídos de uma especificidade que remete para o contexto social e cultural em que se desenvolvem, que qualquer tentativa de ultrapassar essa especificidade contextual no sentido de assegurar a comparabilidade das observações corre o risco de se transformar num pesadelo metodológico. Mesmo quando os contextos são aparentemente análogos e os processos de recolha da informação supostamente homogeneizados (caso, por exemplo, das estatísticas demográficas produzidas pelas agências oficiais dos países ocidentais), a informação disponível só parcialmente responde às

---

critérios distintos dos que orientam o seu trabalho, não está em posição de influenciar os processos de obtenção da informação, como acontece com os censos e inquéritos sobre populações actuais, que podem beneficiar da crítica dos especialistas aos inquéritos ou censos do mesmo tipo realizados anteriormente.

Em toda a argumentação desenvolvida ao longo do texto está implícito, por outro lado, o reconhecimento da importância das «teorias auxiliares» da medição na elaboração e construção de variáveis operatórias (Blalock, 1982). O fulcro do texto, contudo, situa-se num momento *prévio*, o da interpretação da informação de base.

<sup>2</sup> Ver alguns exemplos em Gibril, 1979.

exigências de comparabilidade que deveriam caracterizar os modernos sistemas de produção da informação estatística.

Um exemplo poderá ajudar a tornar mais claro o que pretendemos sugerir. Nos dados incluídos no Anuário Demográfico das Nações Unidas para 1975 são fornecidos números sobre nascimentos legítimos e ilegítimos num grande número de países; no respeitante à Austrália, os aborígenes são explicitamente excluídos das tabulações, dado os seus nascimentos não serem classificáveis segundo a distinção legítimos-ilegítimos, que para essa população não tem qualquer sentido. A noção de legitimidade é pertinente apenas, neste caso, no que se refere àquela parte da população cujas carreiras procreativas se desenrolam no quadro de uma distinção entre nascimentos decorrentes de uma união legitimada pelo casamento, e nascimentos ocorrendo fora desse tipo de união. Nesse caso, a presença de um grupo étnico fortemente diferenciado no plano cultural introduz um elemento de incomparabilidade na informação demográfica (Le Bras, 1979: 25). Esta incomparabilidade não decorre de erros ou omissões no processo de produção da informação de base, mas sim da impossibilidade de subsumir em categorias únicas e homogêneas populações ou subpopulações cujas características culturais tornam os fenómenos nelas observados irreduzíveis aos critérios de organização e classificação praticados pelas organizações produtoras da informação <sup>3</sup>.

Poderíamos mencionar outros fenómenos recalcitrantes à homogeneização e aos critérios de classificação normalmente utilizados na produção de estatísticas oficiais: as uniões consensuais na América Latina; a «poligamia sequencial» resultante da legislação sobre o divórcio em alguns estados dos Estados Unidos da América, dificilmente comparável aos processos de divórcio/recasamento ocorrendo noutros países; a definição de «família» e «casa» (no sentido de grupo co-residente); as declarações de idades em países ou regiões em que o conhecimento da idade exacta não desempenha, na vida social, qualquer papel relevante mas em que, em contrapartida, certas cerimónias associadas a fases do ciclo de vida desempenham um papel primordial na definição dos direitos e deveres do indivíduo. Em todos estes casos, a comparabilidade da informação produzida a

---

<sup>3</sup> É importante lembrar que não pode haver estatística sem a capacidade de classificar os indivíduos ou casos observados em categorias homogêneas. Todas as operações de quantificação e de cálculo estão dependentes dessa categorização prévia. Sobre a importância deste ponto, ver Dupâquier e Dupâquier, 1985, e Chartier, 1980.



partir de contextos diferentes é limitada, e susceptível de gerar interpretações duvidosas dos dados disponíveis <sup>4</sup>.

Não pretendo afirmar, de modo algum, a irredutível incomparabilidade da informação estatística, mas tão só insistir na importância de dispor de informação, quer sobre o contexto a que os dados se referem, quer sobre o processo no decorrer do qual a especificidade contextual é «traduzida» em termos susceptíveis de comparação, e que implica a análise das situações de interacção aos vários níveis e envolvendo vários tipos de actores (organizações, agentes inquiridores ou recenseadores, entrevistados ou inquiridos). Algumas correntes recentes da micro-sociologia, particularmente as de inspiração etnometodológica, chamaram a atenção para a necessidade de dar maior atenção a esses processos, no decorrer dos quais são «criadas» entidades colectivas, cuja «existência» decorre apenas dos critérios específicos que norteiam a organização e realização de um dado inquérito ou investigação. Como lembra Aaron V. Cicourel,

«The decisions that lead to distributions by income, education, social classes, occupational groups, and the like, create collective entities in the larger society regardless of whether these «groups» have any coherent organized existence that can be studied by other means.» (1981: 65).

O próprio princípio da comparabilidade das observações realizadas sobre populações ou subpopulações diferentes pressupõe a possibilidade de criar tais «grupos», eliminando ou neutralizando os «efeitos de contexto» e procedendo assim à sua homogeneização. Citando de novo Cicourel, podemos definir a agregação como

«a summarization process that obscures our thinking of the way local context and individual responses contributed to the larger picture. The summary becomes a constructed account of a collective or group or class response.» (Cicourel, 1981: 64).

É importante, ainda, notar que, para além do desprezo a que é votada a informação respeitante ao próprio processo de produção

---

<sup>4</sup> Para diferentes discussões deste problema, ver Van de Walle, 1968, Le Bras, 1979; Pison, 1980; Gibril, 1979; Dupâquier *et al.*, 1981 (Parte II); Ewbank, 1981; Hammel, 1984a e b; Fortes, 1984; Keith e Kertzner, 1984; Smith, 1986.

da informação, e que poderia proporcionar elementos interessantes sobre as relações entre a população inquirida e certos tipos de organizações e instituições, grande parte da informação relevante para a análise da diferenciação cultural na população estudada se perde<sup>5</sup>. Só é conservada aquela parte do material original que responde às exigências de classificação decorrentes dos pressupostos que nortearam a definição das categorias e subcategorias em que o material recolhido virá a ser «arrumado», e que é função, por sua vez, de uma certa concepção da relação entre níveis micro e macro da realidade social (Cicourel, 1981).

## II

Estudar os processos referidos no ponto anterior quando tratamos com populações do passado apresenta dificuldades particulares. Não é possível ao investigador verificar directamente a maneira como a informação é obtida, as situações de entrevista ou diálogo em que são «negociados» entre os actores os termos em que essa informação virá a figurar nos registos que chegam até nós. Há, contudo, duas razões que levam a crer ser possível obter informações relevantes sobre as situações em que as fontes são geradas, mesmo na ausência dessa informação directa.

Em primeiro lugar, o investigador que utiliza fontes históricas é frequentemente obrigado a fazer inferências sobre os processos que pretende estudar a partir de informação que não contém descrições desses processos; sem um trabalho de reconstrução da informação necessariamente fragmentária de que dispõe — trabalho esse organizado e levado a termo em função de pressupostos teóricos e de procedimentos metodológicos que permitem «legitimar» o produto final —, o investigador ver-se-ia confrontado com uma massa de informações dispersas, a que dificilmente poderia atribuir sentido, ou que, pelo menos, no seu estado «bruto», dificilmente permitiriam estabelecer qualquer tipo de conhecimento não trivial (isto é, de interesse científico) sobre o processo em questão. As inferências feitas

---

<sup>5</sup> É de recordar, aqui, a pertinente observação de Pierre Bourdieu, segundo a qual «as classificações classificam os classificadores»; ver Bourdieu, 1979; para uma discussão da elaboração e utilização social e institucional das estatísticas, incidindo especialmente sobre as respeitantes à origem social dos estudantes, ver Merllié, 1983.

a partir do trabalho de reconstrução serão tanto mais plausíveis quanto mais consistentes parecerem ser os resultados dessa reconstrução quando confrontados com as expectativas formuladas sob a forma de hipóteses acerca do processo de interesse.

Dito de outra forma, que talvez se aproxime mais da prática corrente na investigação histórica, embora tal procedimento raramente seja assumido explicitamente pelo investigador: na impossibilidade de estabelecer a prova de que um resultado de uma investigação é o resultado «verdadeiro», a «solidez» deste dependerá da sua capacidade de resistência à rejeição, que só poderá verificar-se no caso de ser possível estabelecer, quer uma hipótese alternativa, quer uma reconstrução do processo observado com base na mesma informação ou em informação adicional que explique de forma mais consistente o fenómeno em estudo a partir da nova hipótese. Desta forma, torna-se possível recorrer, de maneira controlada, a resultados estabelecidos noutros contextos e com base na observação directa para a construção de hipóteses que, de maneira plausível, permitam atribuir sentido à informação construída a partir de fontes históricas — no caso que nos ocupa, poderíamos mencionar os estudos de micro-sociologia e microdemografia a que já foi feita referência, e ainda os trabalhos de antropólogos que permitiram estabelecer a pertinência da esfera do cognitivo na organização das relações sociais e da reprodução biológica e social<sup>6</sup>.

Em segundo lugar, as fontes utilizadas nos estudos de demografia histórica e história da família revelam, frequentemente, a tentativa de conciliar e/ou condensar, no mesmo tipo de documento, informações cuja recolha obedecia aos interesses nem sempre coincidentes de vários tipos de organizações ou grupos (Igreja, Estado, administrações locais, grupos profissionais, academias). No caso de Portugal, esta situação torna-se particularmente notória a partir da implantação definitiva do regime liberal, em 1834, e sobretudo com a nova Lei relativa ao registo paroquial, de 19 de Agosto de 1859, e legislação complementar publicada até 1861. Voltaremos, já, a este ponto. De momento, o que importa realçar é, por um lado, a extraordinária importância que pode assumir, sob a perspectiva da

---

<sup>6</sup> A estratégia aqui sugerida obedece à mesma lógica dos testes estatísticos: é possível rejeitar uma hipótese não confirmada, mas não é possível afirmar que a hipótese que resiste à rejeição é a verdadeira.

No que respeita aos trabalhos de antropólogos sobre a região, com relevância para o problema aqui referido, ver Pina-Cabral, 1984 e 1986, e o trabalho de Caroline Brettell sobre Lanheses, a publicar em 1987.

história cultural, um estudo comparativo dos conceitos de população e dos elementos de informação susceptíveis de permitir a criação de subpopulações em função das representações e interesses específicos de cada organização ou grupo <sup>7</sup>.

Alguns exemplos poderão ser esclarecedores. Para a Igreja, é, sobretudo, a população católica que interessa conhecer e, dentro desta, estabelecer subpopulações em função da sua relação com determinados ritos e cerimónias (baptismo, casamento, confirmação, sepultura, confissão, comunhão). Desde a sua origem, os registos paroquiais obedeciam à necessidade prioritária de controlar a conformidade do comportamento da população católica aos preceitos da instituição e das autoridades eclesiásticas. Nos actos de baptismo, a data do nascimento era de interesse secundário, inicialmente, na medida em que era a cerimónia do baptismo, mais do que a determinação do nascimento da criança, que constituía o motivo directo do registo. O baptismo implicava a entrada na Igreja, a inclusão da criança na população católica. Ele deveria servir para verificar a satisfação de outros preceitos em fases posteriores do ciclo de vida. É sintomático que o sub-registo da mortalidade infantil, e particularmente da mortalidade neo-natal, seja um dos problemas mais frequentemente encontrados pelos utilizadores dos registos paroquiais para estudos demográficos. A morte de uma criança antes ou imediatamente após o baptismo removia essa criança da população católica «em risco» de vir a passar pelos ritos próprios de fases posteriores do ciclo de vida. Nesse sentido, e dados os níveis normalmente elevados da mortalidade infantil (e especialmente neo-natal) na maior parte das regiões da Europa até ao século XIX, a inclusão sistemática dos baptismos e óbitos dessas crianças poderia constituir um esforço «irracional» quando encarado sob o ponto de vista da racionalidade própria do pároco como pastor de almas. Assim, o que, tecnicamente, é considerado como uma deficiência do registo nos estudos de demografia histórica, poderia ser encarado como o resultado de uma atitude compatível com a função essencial do registo, visto na perspectiva da Igreja e dos seus agentes locais.

Este exemplo pode levar-nos ainda a outro plano de reflexão. O pároco aparece, normalmente, em meios não-alfabetizados, como um dos detentores dos meios de expressão escrita. Na medida em que

---

<sup>7</sup> Ver, a este propósito, Dupâquier e Dupâquier, 1985, e Glass, 1973, este último em relação à criação do registo civil em Inglaterra. Para o caso português, ver Brandão e Feijó, 1984.

a determinação rigorosa de datas ou de idades, por exemplo, dificilmente é viável num meio em que o acesso à escrita é circunscrito a alguns membros das elites locais, a localização no tempo ao longo do ciclo de vida de cada um dos habitantes da comunidade local é feita por referência aos acontecimentos que são objecto de registo por parte do pároco. Este é o depositário do registo biográfico de cada membro da comunidade e o mediador que procura «traduzir» o conteúdo dos registos em termos compatíveis com as necessidades de cada organização interessada na informação gerada no plano local.

Assim, quando, em meados do século XIX, o Estado liberal elaborou legislação sobre o registo paroquial, como acima foi referido, uma das inovações mais importantes neste campo foi a obrigatoriedade de utilização de impressos para o preenchimento do registo, com a determinação precisa do tipo de informação a incluir, e de manutenção do registo em duplicado por todos os párocos, funcionando como registo civil. A referência às idades dos cônjuges nos registos de casamento e à dos falecidos nos registos de óbito tornou-se obrigatória, num contexto em que a determinação rigorosa das idades se tornava da maior importância, quer para determinar as diferentes subpopulações usufruindo de direitos políticos (como a dos eleitores ou elegíveis aos vários níveis, desde a freguesia ao parlamento) ou obrigadas a deveres cívicos no quadro do novo regime liberal (a dos indivíduos do sexo masculino sujeitos ao recrutamento militar), quer para a elaboração de informação estatística oficial, da responsabilidade do Governo (distribuição dos óbitos por idades, por exemplo).

O sucesso destas medidas dependia, obviamente, da capacidade ou vontade dos párocos em pô-las em prática, e principalmente em expressar as informações requeridas em termos tais, que estas fossem susceptíveis de agregação em categorias homogéneas e pertinentes em relação às preocupações das organizações interessadas na sua recolha <sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> O registo paroquial podia ser objecto de manipulação pelo pároco quando este considerava ser o interesse dos seus paroquianos divergente dos interesses do Estado ou dos seus representantes locais ou municipais. Um caso referido nos Relatórios enviados pelos Governadores Civis dos Distritos ao Ministério do Reino em meados do século XIX é o da falsificação deliberada do sexo dos recém-nascidos nos registos de baptismo, a fim de facilitar a fuga ao recrutamento, normalmente visto com hostilidade pela população. Este exemplo mostra como, por exemplo, a interpretação das relações de masculinidade ao nascimento a partir dos baptismos com vista à verificação da qualidade do registo pode ser bastante mais complexa do que poderia parecer à primeira vista.

Se, em alguns casos, a ausência ou deficiência da resposta aos itens de informação pedidos pode ser atribuída à negligência ou erro do pároco ou da pessoa visada no registo, já noutros os próprios termos em que a resposta é registada podem constituir interessantes reveladores de uma especificidade cultural que o pároco só parcialmente conseguiu reduzir a categorias supostamente aplicáveis a todo o território. Um exemplo particularmente interessante é o do registo das profissões na região do Minho, no noroeste do país. Aqui, a existência de formas de pluriactividade e plurirrendimento no âmbito do que Richard Wall designou por «adaptive family economy» (Wall, 1986) é um fenómeno plurissecular, que, contudo, dificilmente é classificável dentro dos esquemas utilizados nas estatísticas oficiais, em que se prevê que cada indivíduo seja registado como exercendo uma (e só uma) profissão. Nos registos paroquiais, o princípio de registar uma só ocupação para cada indivíduo é sistematicamente seguido. Contudo, certas designações utilizadas localmente, que combinam o tipo de actividades com a posição numa hierarquia de grupos de *status* são frequentemente conservadas pelo pároco ao efectuar o registo, sem que sejam subsumidas em categorias de aplicação trans-local ou trans-regional, que introduziriam um elemento de simplificação, implicando a perda de dados preciosos para a compreensão do funcionamento e reprodução das comunidades locais. Tal é o caso, por exemplo, de designações como «proprietário», «lavrador-proprietário» ou «lavrador-caseiro», que remetem para uma representação dos grupos sociais fundada em critérios ligados não só ao tipo de actividade, mas também à propriedade e à estabilidade do vínculo com a terra e à posição na hierarquia social local.

Assim, o registo produzido pelo pároco é o resultado de uma «transacção» entre categorias e representações da realidade social impostas por autoridades e organizações interessadas, sobretudo, em obter informação agregada e homogeneizada, e os agentes que, localmente, se situam na ambígua posição de, por um lado, serem os directos responsáveis pela elaboração da informação de base, mas, por outro, partilharam visões do mundo circunscritas a populações e territórios determinados, que frequentemente geram representações não redutíveis às categorias impostas «por cima». Nessa «negociação» da forma como a informação de base é expressa, os membros da comunidade de que o pároco é não só membro como, muitas vezes, pela sua posição de detentor dos instrumentos da escrita e da competência linguística indispensável, o porta-voz perante autoridades ou organizações «exteriores», conseguem, indirectamente, fixar nos

documentos que chegam até nós fragmentos do seu universo cultural e das suas representações do mundo social.

Um outro exemplo, para concluir. Tal como em muitas outras regiões da Europa católica, um grande número de róis de confessados (*libri status animarum*) foram entre nós conservados. Eles constituem a principal (ainda que não a única) fonte para o estudo das estruturas familiares e dos grupos co-residentes em Portugal. A sua utilização para esse fim pressupõe que os diferentes blocos de nomes que constituem «fogos» contidos nos róis possam ser efectivamente identificados como grupos co-residentes. Contudo, mesmo nas listas contendo a informação mais pormenorizada, essa identificação nem sempre é clara. Os problemas decorrem, por vezes, da dificuldade em determinar se a definição de «fogo» utilizada pelo pároco se refere a uma unidade de cobrança de direitos paroquiais (fogo eclesiástico) ou a uma unidade de residência (fogo civil). No primeiro caso, cada casal, ou cada pessoa viúva ou soleira com recursos que lhe permitam satisfazer o pagamento dos direitos paroquiais, é contada como um fogo, independentemente de ocupar ou não uma habitação separada e autónoma. No segundo caso, a definição estaria mais próxima do pretendido pelo investigador. Contudo, mesmo neste caso a especificidade cultural da paróquia ou região estudada podem suscitar sérias dúvidas quanto ao que deve ser considerado como um «grupo co-residente». Em algumas áreas do Noroeste português, não é raro encontrar situações em que senhorio e caseiro habitam no mesmo edifício, mas conservando «fogos» separados. Nestes casos, os dois grupos co-residentes aparecem, na lista, sob o mesmo número, mas com um espaço (uma linha em branco, por exemplo) separando-os. Noutras zonas, dois casais aparentados linearmente podem igualmente habitar o mesmo edifício e partilhar os mesmos recursos, mas conservar habitações com cozinhas separadas. Dado o significado da comensalidade para a definição da co-residência na região, os dois blocos de nomes que, na lista, podem aparecer sob o mesmo número de casa constituirão, de facto, fogos separados<sup>9</sup>. O ponto que é importante realçar, neste caso, é o de que a maneira como o pároco elabora a lista, a forma como numera as casas, os espaços em branco entre blocos de nomes, constituem muitas vezes pistas importantes para a compreensão da relação entre casa, família e residência em contextos

---

<sup>9</sup> Sobre os problemas de utilização deste tipo de fontes, ver Amorim, 1983; Feijó e Nunes, 1986; Nunes, 1986a e b; O'Neill, 1984.

particulares, mesmo quando as fontes não contêm qualquer informação explícita acerca do problema.

Em casos como este, o recurso aos resultados de investigações antropológicas, bem como ao conjunto do material etnográfico, é susceptível de evitar muitas falsas pistas resultantes da excessiva confiança na «transparência» das fontes e de uma aceitação acrítica de pressupostos não verificados, e de chamar a atenção para a potencial riqueza dessa informação contida na própria forma como as fontes são elaboradas e apresentadas, incluindo as confusões, dúvidas e hesitações reveladas ao longo do processo pelo agente produtor do documento <sup>10</sup>.

### III

Procurou-se, de maneira sumária, chamar a atenção para a vantagem que pode advir, para a investigação em demografia histórica e história da família, de alargar a crítica de fontes para além dos clássicos problemas da qualidade do registo e da correcção das omissões e deficiências. O que tecnicamente será considerado um «erro» não passa, frequentemente, do resultado das situações em que a informação contida nas fontes é produzida, envolvendo um autêntico processo de «negociação» entre actores sociais com representações distintas dos fenómenos e processos que serão fixados no registo. Embora a observação directa do processo de elaboração das fontes referentes a populações do passado esteja vedada ao investigador, é possível recorrer ao que hoje conhecemos acerca da execução de recenseamentos e inquéritos, particularmente nos países do chamado Terceiro Mundo, e à informação contida nos trabalhos de antropólogos e em muitos materiais etnográficos para sugerir interpretações plausíveis da dimensão cultural no processo de produção das fontes de que lançam mão os especialistas de demografia histórica e história da família. Espera-se que as sugestões aqui deixadas possam contribuir para um alargamento dos horizontes da história cultural a domínios em que o imperativo da formalização, da medida e do cálculo e a vigilância epistemológica «a jusante» dos dados utilizados não devem fazer esquecer a necessidade da vigilância epistemológica «a montante».

---

<sup>10</sup> Ver, por exemplo, os problemas de interpretação da existência de fogos de estrutura complexa no Noroeste de Portugal in Nunes, 1986b, e Feijó e Nunes, 1986.



Os esforços de conceptualização do investigador a partir do material fornecido pelas fontes históricas só terão a ganhar com esse alargamento de horizontes.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMORIM, Norberta B., 1983 — *Exploração de Róis de Confessados duma Paróquia de Guimarães* (Guimarães).
- BLALOCK, Hubert M., 1982 — *Conceptualization and Measurement in the Social Sciences* (Beverly Hills: Sage Publications).
- BOURDIEU, Pierre, 1979 — *La Distinction* (Paris: Editions de Minuit).
- BRANDÃO, Maria de Fátima e Rui Graça FEIJÓ, 1984 — Entre Textos e Contextos: os Estudos de Comunidade e as suas Fontes Históricas, *Análise Social*, XX (4), 489-503.
- CHARTIER, Roger, 1980 — Science Sociale et Découpage Régional. Note sur deux Débats (1820-1920), *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35, 27-36.
- CICOUREL, Aaron V., 1981 — Notes on the Integration of Micro — and Macro — levels of Analysis, in K. KNORR-CETINA & A. V. CICOUREL (eds.), *Advances in Social Theory and Methodology — Toward an Integration of Micro — and Macro — sociologies* (Boston, London and Henley: Routledge and Kegan Paul), 51-80.
- DUPÂQUIER, Jacques e Michel DUPÂQUIER, 1985 — *Histoire de la Démographie* (Paris, Perrin).
- DUPÂQUIER, J., E. HÉLIN, P. LASLETT, M. LIVI BACCI, S. SÖGNER (eds.), 1981 — *Marriage and Remarriage in Populations of the Past* (New York, London: Academic Press).
- EWBANK, D. C., 1982 — *Age Misreporting and Age — Slective Underenumeration: Sources, Patterns, and Consequences for Demographic Analysis* (Washington, D. C.: National Academy Press).
- EWBANK, D. C., 1982 — The Sources of Error in Brass's Method for Estimating Child Survival: the Case of Bangladesh, *Population Studies* 36 (3), 459-474.
- FEIJÓ, Rui Graça e João Arriscado NUNES, 1986 — Household Composition and Social Differentiation — Northwestern Portugal in the Nineteenth Century, *Sociologia Ruralis* XXVI (3/4), 249-267.
- FORTES, Meyer, 1984 — Age, Generation and Social Structure, in D. I. KERTZER & J. KEITH (eds.) *Age and Anthropological Theory* (Ithaca, New York: Cornell University Press), 99-122.
- GIBRIL, M. A., 1979 — *Evaluating Census Response Errors — A Case Study for the Gambia* (Paris: Development Centre of the Organisation for Economic Co-operation and Development)
- GLASS, David Victor, 1973 — *Numbering the People — The Eighteenth century Population Controversy and the Development of Census and Vital Statistics in Britain* (London, New York: Gordon and Cremonesi).
- HAMMEL, Eugene A., 1984a — On the \*\*\* of Studying Household Form and Function, in R. McC. NETTING, R. R. WILK & J. ARNOULD (eds.), *Households: Comparative Studies of the Domestic Group* (Berkeley: The University of California Press), 29-43.

- HAMMEL, Eugene A., 1984b — Age in the Fortesian Coordinates, in D. I. KERTZER & J. KEITH (eds.), *Age and Anthropological Theory* (Ithaca, New York: Cornell University Press), 141-158.
- KEITH, J. e D. I. KERTZER, 1984 — Introduction, in KERTZER & KEITH (eds.), *Age and Anthropological Theory* (Ithaca, New York: Cornell University Press), 19-61.
- LE BRAS, Hervé, 1979 — *Child and Family — Demographic Developments in the OECD Countries* (Paris: OECD).
- MERLLIÉ, Dominique, 1983 — Une Nomenclature et sa Mise en Oeuvre: les Statistiques sur l'Origine Sociale des Étudiants, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 50, 4-47.
- NUNES, João Arriscado, 1986a — On Household Composition in Northwestern Portugal — Some Critical Remarks and a Case Study, *Sociologia Ruralis* XXVI (1), 48-69.
- NUNES, João Arriscado, 1986b — Co-residence, Family and Invididual Life-cycles. Some Issues in the Analysis of Households from a Northwestern Portuguese Perspective, comunicação apresentada ao Seminário do Cambridge Group for the History of Population and Social Structure, Cambridge, 19 de Maio de 1986.
- O'NEILL, Brian Juan, 1984 — *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras* (Lisboa: Publicações Dom Quixote).
- PINA-CABRAL, João de, 1984 — Comentários Críticos sobre a Casa e a Família no Alto Minho Rural, *Análise Social*, XX (2/3), 263-284.
- PINA-CABRAL, João de, 1986 — *Sons of Adam, Daughters of Eve — The Peasant Worldview of the Alto Minho* (Oxford: Clarendon Press).
- PISON, Gilles, 1980 — Calculer l'Âge sans le demander. Méthode d'Estimation de l'Âge et Structure par Âge des Peuls Bandé (Sénégal Oriental), *Population*, 35 (4/5), 861-892.
- SMITH, Richard M., 1986 — Marriage Processes in the English Past — Some Continuities, in L. BONFIELD, R. M. SMITH & K. WRIGHTSON (eds.), *The World We Have Gained* (Oxford: Basil Blackwell), 43-99.
- VAN DE WALLE, Etienne, 1968 — Marriage in African Censuses and Inquiries, in W. BRASS et al., *The Demography of Tropical Africa* (Princeton, N. J.: Princeton University Press).
- WALL, Richard, 1986 — Work, Welfare and the Family: an Illustration of the Adaptive Family Economy, in L. BONFIELD, R. M. SMITH & K. WRIGHTSON (eds.), *The World We Have Gained* (Oxford: Basil Blackwell), 261-294.

## CONVERGENCES SANS PROGRAMME

«HISTOIRE CULTURELLE / 1987» \*

HANS ULRICH GUMBRECHT

Deux raisons surtout, à la fois opposées et complémentaires, me semblent avoir donné lieu à ce colloque: d'une part nous voulons tous *en finir avec un discours (appelé «Histoire culturelle») dont la fonction était de fournir des sujets à la conversation de la «bonne société», et qui paraît surchargé de valeurs trop «humanistes» pour la fin du XX<sup>e</sup> siècle; d'autre part, tout le monde sait qu'il existe, depuis vingt ou trente ans, un *mode différent de parler des «objets culturels»* (par contraste avec l'Histoire politique ou économique, par exemple) qui exerce une fascination toujours surprenante sur beaucoup (la majorité) d'entre nous et même sur un public qui est devenu plus large que celui des «spécialistes». Il est probable que cette «nouvelle» historiographie culturelle, arrivée depuis des années à son digne état de maturité, a pu conserver le qualificatif de «nouvelle» parce *qu'elle n'a jamais eu de programme*: malgré un grand nombre de noms d'auteurs et de titres de livres qui permettent de l'identifier, elle n'a même pas reçu un nom à elle, parce qu'elle a clandestinement conquis*

---

\* Les pages qui suivent reflètent (je l'espère) ma participation aux travaux de plusieurs groupes de recherche et de discussion à l'Université de Siegen: «Sonderforschungsbereich Geschichte, Pragmatik und Ästhetik der Bildschirmmedien in der Bundesrepublik Deutschland», «Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters», «Materialites of Communication» et «Graduiertenkolleg Kommunikationsformen als Lebensformen». Je suis particulièrement reconnaissant à GLEN BURNS, K. LUDWIG PFEIFFER, SIEGRIED J. SCHMIDT, PETER-MICHAEL SPANGENBERG et — hors du Siegerland — aux objections de ROGER CHARTIER.

le centre d'une discipline académique dont les structures officielles la renvoient encore à une position marginale. Voilà ce que j'appelle «*Histoire culturelle/1987*» et dont je m'occuperai dans les pages qui suivent.

Il s'agira d'abord de comprendre un *jeu de transformations dans le champ des sciences humaines* qui ont produit ce discours à la fois si puissant et sans programme (I). Mais la réflexion sur l'histoire récente de l'historiographie culturelle doit aussi nous mettre en état de développer une hypothèse sur ses *motivations extra-académiques* dans un monde quotidien où l'anthropocentrisme est (devrait être) de moins en moins naturel (II). Finalement, cette perspective, dans laquelle l'histoire de l'historiographie culturelle jouera un rôle de symptôme — d'une crise de survie de l'humanité plutôt que d'une crise culturelle — nous permettra *d'assigner une fonction* — éthique/pratique? — à ce discours sans programme (III).

Il va sans dire que c'est un projet trop ambitieux et très moraliste (voire comique?) pour une brève contribution à un petit colloque. J'avoue, cependant, qu'à mes yeux, toute autre tentative, ou manquerait le but — malgré tout programmatique — de notre rencontre par excès de technicité «scientifique», ou me paraîtrait hypocrite (sur le plan personnel) par un ton trop distancié.

## I

En observant l'usage actuel qu'on fait du *concept «histoire culturelle»*, on reconnaîtra tout d'abord la perte d'une valeur normative qu'on avait l'habitude d'attribuer à ses objets. Nous ne sentons plus l'obligation de trouver des «beautés éternelles» ou des «orientations morales pour le présent» dans les romans du XVIII<sup>e</sup> ou dans la musique du XII<sup>e</sup> siècles — du moins n'appartient-il plus naturellement aux nouveaux historiens de la culture de les dégager. Pour parler en termes d'herméneutique: un besoin d'altérité et l'accent mis sur la distance historique ont pris la place de l'application <sup>1</sup>, c'est-à-dire d'une

---

<sup>1</sup> Je me réfère — de façon polémique — au concept «Anwendung/ Applikation» expliqué par HANS-GEORG GADAMER dans son livre *Wahrheit und Methode — Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965, pp. 290-295: «Wir vermögen uns... dem überlegenen Anspruch des Textes zu öffnen und der Bedeutung verstehend zu entsprechen, in der er zu uns spricht» (p. 294).

tendance (parfois obsessionnelle) à reconnaître «l'actualité» des objets culturels du passé. Une telle évolution a facilité le rapprochement entre l'Histoire culturelle et ceux parmi les discours historiographiques qui, traditionnellement, occupaient le centre de la discipline — en même temps qu'elle a réduit la distance existant entre leurs fonctions et leurs légitimations respectives. Ce changement de perspective a fait des «œuvres» les «objectivations des pratiques culturelles institutionnalisées» du passé (pour parler «en sociologue») — et l'élimination des critères de qualité esthétique ou morale qui en est résultée a considérablement élargi le champ de l'Histoire culturelle. Comme les pratiques culturelles, à leur tour, renvoient à des compétences qui peuvent être définies comme des «mentalités» ou, dans leur ensemble, comme un «savoir social»<sup>2</sup>, l'extension du concept d'«histoire culturelle» aboutit à être synonyme de celui d'«histoire sociale» ou d'«histoire des mentalités». Au moins doit-on constater que les frontières entre ces trois (sous-)disciplines et leurs discours sont devenues très floues — ou, si l'on veut, qu'elles dépendent plus que jamais de la conception personnelle de chaque historien. Quant aux méthodes de l'analyse (ou de «l'interprétation») des sources, une nouvelle sensibilité pour les différents niveaux de leur portée commence à s'établir — probablement sous l'influence de la subtilité herméneutique des (anciens) critiques de l'art/de la littérature, transformés en historiens. La «critique des sources» classique des historiens ne visait que la valeur «mimétique» des textes et des autres traces du passé; on essayait d'assurer leur «objectivité», afin de les lire comme des «images» de la vie des époques antérieures. Aujourd'hui, on peut distinguer au moins deux couches complémentaires dans la reconstruction historique: d'une part, les concepts non-thématisés des textes et les éléments accessoires des sources non-textuelles, sont considérés comme des empreintes du savoir dans les sociétés du passé (d'où l'importance de «l'histoire conceptuelle» — «Begriffsgeschichte» — surtout dans les deux Allemagnes); d'autre part, certaines configurations réitérées des éléments du savoir social sont perçues comme symptômes de sentiments, obsessions, besoins collectifs qui n'ont pas eu de représentation possible en leur temps.

---

<sup>2</sup> Pour la (quasi-)synonymie des concepts de «savoir social» et de «mentalité(s)», v. HANS ULRICH GUMBRECHT / ROLF REICHARDT / THOMAS SCHLEICH, «Für eine Sozialgeschichte der französischen Aufklärung». In: idd. (edd.): *Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich*, Vol. I, München 1981, pp. 3-51.

Mais si l'Histoire culturelle sort de sa marginalité traditionnelle et peut différencier ses pratiques, elle ne le doit pas seulement à des transformations internes: la raison en est aussi *une crise* — peu avouée — de *l'hégémonie de «l'Histoire politique» et de «l'Histoire économique»*. On pourrait très bien dire que la crise de «l'Histoire politique» résulte de la crise du système politique inventé par les Lumières et de celle de sa légitimation, basée sur l'idée (illusoire) du système politique comme représentation de la société entière. De la même façon, on pourrait interpréter la crise de «l'Histoire économique» comme une conséquence de la crise — internationale — du Marxisme et de sa théorie de la connaissance qui a fidèlement gardé une naïveté presque charmante. Mais il me semble que la raison déterminante est la chute d'une hiérarchie établie autrefois (par une *pensée monocausaliste*) entre les différentes couches des phénomènes historiques et leurs discours. C'est sa décomposition qui nous oblige à repenser les structures du champ de l'Histoire. Peut-être nous trouvons-nous engagés dans un processus de transformation à la fin duquel cette histoire des structures et de l'évolution du savoir social (appelée tour à tour, aujourd'hui, «Histoire sociale», «Histoire des mentalités» ou «Histoire culturelle») formera un *niveau de convergence et de base* pour les différentes sous-disciplines historiques. Une telle idée de convergence remplacerait donc la vieille épistémologie monocausaliste de l'historiographie fondée sur les hiérarchies, les dominances et les dépendances.

En tout cas, l'élargissement interne du concept d'«Histoire culturelle» paraît avoir encouragé de *nouvelles questions* qui, de leur côté, ont créé de *nouvels objets de préférence* pour les historiens. Je voudrais tout d'abord souligner une perspective innovatrice qui promet d'établir un lien entre les champs de «l'Histoire de l'Homme» et ceux de «l'Histoire naturelle», alors que leur stricte séparation était une des «conquêtes» épistémologiques du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Si l'on part de l'observation que l'anatomie et la physiologie humaines (surtout cérébrales) n'ont presque plus évolué depuis 50000 ans<sup>4</sup>, et si l'on

---

<sup>3</sup> V. WOLF LEPENIES, *Das Ende der Naturgeschichte*, München 1976.

<sup>4</sup> Pour cette argumentation, je renvoie surtout au livre d'ANDRÉ LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole*, Paris 1964/1965, et à NIKLAS LUHMANN, «Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie», in: HANS URICH GUMBRECHT / URSULA LINK-HEER (edd.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur — und Sprachenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur — und Sprachhistorie*, Frankfurt 1985, pp. 11-33.

y ajoute le fait que les transformations des conditions de la vie humaines survenues dans les dernières 5000 années sont au moins aussi profondes que celles qui dépendaient immédiatement de certaines étapes de l'«évolution naturelle», on est amené à se demander quels sont les facteurs qui ont rendu possible cette «évolution non-naturelle». La réponse que je trouve la plus convaincante nous renvoie à certains «sauts» dans le processus de complexification de la communication humaine (p. ex. la formation du langage, l'invention de l'écriture, de l'imprimerie et des médias électroniques), auxquels on attribuera une importance pour l'évolution de l'homme comparable à celle des transformations anatomiques et physiologiques. Voilà pourquoi «l'Histoire du livre», surtout pendant la dernière décennie, est sortie du statut d'un discours qui n'intéressait que les historiens de la littérature, les bibliothécaires et les collectionneurs: aujourd'hui, au lieu de se contenter de la description des différents modes de production des livres, elle cherche à comprendre comment l'imprimé a transformé la production du sens (voire les mentalités) et, en même temps, les attitudes de l'homme envers son corps. Sous cet angle, la concomitance de «l'Histoire des médias» et de «l'Histoire du corps» (sexualité, nourriture, vêtements, sport etc.) comme innovations académiques n'a plus l'aspect de la pure contingence — du reste, ce genre de recherches se rapproche aussi à la critique d'une autolimitation de la pensée humaine sous la dominance du paradigme du langage parlé («logocentrisme»).

Pour les *discours historiographiques* l'élargissement du concept d'«Histoire culturelle» et la multiplication de ses champs implique l'obligation de tenir compte de ses dimensions rhétoriques, car ils rendent évidente l'impossibilité de «représenter» la complexité et la simultanéité des phénomènes par la linéarité du texte. D'où toute la discussion — et toute la critique — du caractère narratif et presque toujours téléologique de l'historiographie (particulièrement vive aux Etats Unis et en Allemagne Fédérale), qui d'ailleurs n'a pas mené à l'élimination de l'historien narrateur, mais, au contraire, à une affirmation de sa compétence rhétorique comme faisant partie de sa compétence de chercheur. On peut alors parler d'une double mise à distance: d'une part entre le discours historiographique (comme construction de sens) et les résultats de la recherche historique (avec leur complexité croissante); d'autre part entre ce même discours historiographique et la «réalité du passé» (désormais hors de portée de notre compréhension). Cette double mise à distance nous permet de décrire et de discuter — tout en le simplifiant, — l'acte de la constitution du

discours historiographique comme une série de sélections à trois niveaux:

*Niveau éthico-politique*

Veut-on contribuer, par le discours historiographique, à la légitimation/stabilisation d'une situation présent (de son image) ou à sa problématisation/critique?

*Niveau de structuration*

Veut-on intégrer les résultats de la recherche dans une perspective diachronique (narrative, «historique») ou dans une perspective synchronique (descriptive, anthropologique)? Malgré de longues discussions sur le sujet, il me semble que ni la diachronie ni la synchronie ne se trouvent dans une relation de préférence avec une des deux possibilités du niveau éthico-politique.

*Niveau sémantique*

Quel est le champ du monde passé qui est l'objet de la reconstruction et qui constitue le sujet de son discours?

## II

Si l'on veut trouver une *motivation extra-académique de la «convergence sans programme»* dans le cadre de «l'Histoire culturelle» (et il faut admettre d'avance qu'il s'agira d'une motivation préconsciente, floue, contradictoire en elle-même), ses nouveaux objets de préférence offrent une première orientation. Cette convergence est caractérisée, sur le plan sémantique, par l'intérêt prêté aux techniques et aux médias de la communication; celles-ci, de leur côté, sont mises en rapport avec les différents modes de constitution de sens et avec les différentes attitudes de l'homme envers son corps. Sur le plan de la structuration du discours, il serait problématique de parler d'une tendance dominante de la synchronie ou de la diachronie. Ce qui réunit, cependant, toutes les façons contemporaines d'écriture historiographique, c'est un nouveau scepticisme envers les perspectives téléologiques (qui n'est point à confondre avec un refus de narrativité); Michel Foucault s'y référerait par son terme d'«histoire généalogique».

De toutes ces observations je déduis une hypothèse qui porte sans doute la marque de mon origine géographique, puisque je vis dans le pays des «Verts» (en politique) — j'habite même la région de ce pays où les problèmes et les menaces écologiques ont atteint



une intensité qui est probablement une anticipation de ce qui attend l'humanité entière pour le siècle prochain. Je crois que bien des transformations récentes — et moins récentes — qui ont lieu en « Histoire culturelle » ne sont que des symptômes du sentiment d'une *dichotomisation progressive entre « l'esprit humain » et « le corps humain »* (sentiment, d'ailleurs, dont on peut facilement observer les manifestations et l'intensification depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>). Cette dichotomie semble produire des capacités intellectuelles de plus en plus stupéfiantes (y compris le remplacement du corps comme « support » de la pensée par les ordinateurs) et une nouvelle disponibilité du corps résultant de la perte de sa fonction naturelle (dont même le Marquis de Sade n'aurait pas osé rêver et qui laisse perplexes même les techniciens du sport). Voilà des changements dans la « condition humaine » qui nous fascinent tous mais dont l'évaluation éthique mène à la polarisation la plus nette. Dès lors on attendra soit le moment où l'homme, libéré de son support traditionnel (et trop lourd), saura décoller de la terre vers l'infinité de l'espace stellaire<sup>6</sup>, soit une nouvelle version du Jugement dernier pour le jour où la perte de l'équilibre écologique entre l'homme et son milieu se consommera dans l'auto-déstruction définitive de l'espèce humaine<sup>7</sup>. Les deux possibilités contribuent également à la projection d'une nouvelle fascination vers le passé, mais nous voyons que leur polarité produit aussi une forte ambiguïté affective: d'où notre incapacité à continuer d'utiliser la transparence des discours téléologiques (optimistes ou pessimistes).

### III

Pour le brave herméneute que je suis (malgré moi), cette réflexion sur les ambiguïtés affectives, la fascination exercée par les thèmes évoqués aussi bien que les transformations institutionnelles de ma discipline académique, ouvrent la possibilité de « comprendre » et de « contrôler » ce qui ne sont, pour le moment, que des « convergences sans programme ». Mais faut-il des programmes? Ne sont-ils pas, pour

---

<sup>5</sup> Je prépare un livre où l'histoire des spectacles (sport, théâtre, *meetings*, films etc.) entre 1900 et 1930 sera présentée comme une histoire des réactions engendrées par cette dichotomie.

<sup>6</sup> Réflexion de JEAN-FRANÇOIS LYOTARD lors d'un séminaire tenu à Siegen en novembre 1986.

<sup>7</sup> Quant aux conséquences pour les survivances culturelles, v. le dernier chapitre du livre de PAUL ZUMTHOR, *Introduction à la poésie orale*, Paris 1983.

la vie intellectuelle, des utopies aussi stériles et menaçantes que l'étaient celles de Saint-Simoniens pour la société du XIX<sup>e</sup> siècle? Je crois que, pour «l'Histoire culturelle/1987» — et pour les historiens de la culture —, les programmes seraient surtout une possibilité de rapprocher et d'intégrer leurs expériences quotidiennes et leurs activités professionnelles. Et tout cas, il s'agirait de programmes *au pluriel*. Car nos disciplines, au lieu de nous imposer des choix constitutifs, par exemple pour l'historiographie, ne sont que les lieux de les discuter.

Cette démarche n'engage donc que moi: il s'agit de *mettre en question* la viabilité d'une politique (au sens très large du terme) qui prétend ignorer qu'elle joue la survie de cette planète. Par ce choix éthique (c'est du reste le dernier de mes choix historiographiques dont j'aie pris conscience), j'ai commencé à comprendre pourquoi, depuis des années, je me sens de plus en plus excentrique — et «déplacé» — au milieu des critiques et des historiens de la littérature: car ce choix ne permet guère de prolonger un discours qui ne se veut que l'éloge ou l'apologie de «l'expérience littéraire». Au niveau sémantique, on remarque évidemment un intérêt particulier pour la relation entre «*l'Histoire des techniques de communication*» et «*l'Histoire de la dichotomie «corps/esprit»*». L'évolution narrative de mon discours devrait poursuivre le jeu de ces termes jusqu'au point (notre présent) où la complexité des capacités intellectuelles de l'homme apparaîtrait (par un manque de contrôle d'elles-mêmes) comme une menace imminente pour son existence physique. Dit en termes proches d'une nouvelle théorie de la connaissance<sup>8</sup>, cette histoire ménerait ses lecteurs de l'improbabilité de l'origine et de l'existence de l'homme dans son milieu «naturel» à l'improbabilité de la survivance de la nature dans un milieu constitué par les capacités intellectuelles de l'homme.

Pour le moment, personne n'est en mesure d'écrire cette Histoire. On peut, cependant, en marquer quelques étapes («époques», au sens premier du mot), leur assigner quelques «lieux» (que je dois restreindre — par un manque de compétence — à la culture occidentale) et formuler un certain nombre de questions à la fois générales et spécifiques propres à garantir et la cohérence et la progression discursive:

---

<sup>8</sup> Présentée — sous forme condensée — par NIKLAS LUHMANN, «Die Richtigkeit soziologischer Theorie», in *Merkur* 41 (1987), pp. 36-49.

*La mise-en-image (culture préhistorique)*

A quel état de l'évolution linguistique correspond-elle? Quels sont les instruments qui la rendent possible? Peut-on observer des modifications dans l'attitude de l'homme envers son corps qui s'ensuivent (p.e.: rites d'inhumation, idée d'une vie «après la mort physique»)?

*Du signe mimétique («image») au signe arbitraire et à l'écriture linéaire (culture égyptienne)*

Quelles sont les fonctions qui doivent être mises en rapport avec le passage au signe arbitraire et, plus tard (?), à l'écriture linéaire? Ces conquêtes ouvrent-elles les espaces de «l'argumentation» et de «la logique»? Peut-on observer des nouvelles fonctions de représentation du corps (p.e.: le corps du pharaon)?

*Evolution des techniques de signification (culture gréco-romaine)*

Quels sont les différents modèles de la relation entre l'espace de la rhétorique (tradition des Sophistes) et l'espace de la vérité (tradition platonicienne)? Dans quel état de ce débat le christianisme est-il ancré («Conception immaculé», «Eucharistie», «Assomption»)?

*Du manuscrit à l'imprimé (XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles)*

Jusqu'à quel point la nouvelle distance établie entre le corps et les processus de communication, est-elle une condition nécessaire pour la genèse et le développement de la «subjectivité» occidentale? Le corps devient-il «un écran» servant à cacher et/ou à exprimer la pensée?

*Point culminant de la dominance de l'imprimerie et de l'esprit (XVIII<sup>e</sup> siècle)*

Quel est le lieu donné à l'invention de l'imprimerie dans l'historiographie du XVIII<sup>e</sup> siècle? Les discours des Lumières sur le corps et sur la nature sont-ils toujours des éloges de l'esprit dominateur (Rousseau, Mercier, Sade)? Le Sensualisme et le Matérialisme sont-ils des théories de la séparation entre «esprit» et «corps»? Quels sont les lieux sociaux conquis par le concept de «représentation» pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle?

*Les médias électroniques et la pensée sans corps (XX<sup>e</sup> siècle)*

Quelles sont les modalités spécifiques d'une présence artificielle du corps (corporalité de l'acteur au théâtre, présence

du corps dans les films, la télévision, la vidéo) et de l'utopie/ /menace d'une «pensée sans corps» (ordinateurs)? En quoi la pensée «libérée» du corps a-t-elle élargi et intensifié les capacités de l'esprit humain? Quelles sont les réactions à la dichotomie actuelle «corps/esprit» dans la vie quotidienne (sport, médecine, mouvements écologiques) et en philosophie (Bataille, Derrida, Théorie des systèmes)? Quels sont les pronostics pour la survivance de la nature (humaine/extra-humaine), étant donné facultés intellectuelles de l'homme d'aujourd'hui?

Ce qui caractérise sans doute ce projet sous l'angle de «l'Histoire culturelle» comme discipline académique, c'est l'absence de tout réalisme: il contient trop de questions dont nous savons très bien qu'une réponse, actuellement, ne pourrait point suffire aux critères de «véridicité» généralement acceptés. Que faire alors?

Après tout ce que je viens de dire dans les pages précédentes, il ne sera point surprenant si je recommande de ne plus attendre les progrès ultérieurs dans les techniques de recherches et dans l'enrichissement du savoir historique. Car, tout d'abord, ces critères et ces possibilités de véridicité dont il faudrait attendre la réalisation sont eux-mêmes un des objets principaux de la critique «déconstructive» de notre discours. Mais, surtout, celui qui vit sous la menace de mort présentée comme résultat de la dichotomie «corps/esprit» pensera qu'il n'est plus temps de se demander s'il faut attendre ou non. Nous savons que ceux parmi les intellectuels qui insistent le plus sur la nécessité d'adapter leur travail à ce qui est plus qu'une simple «crise de la culture», sont aussi les plus sceptiques quant aux effets de leur discours dans le domaine public.

Tout cela nous mène à une conclusion pour le moins très mélancolique. L'observation des transformations à l'intérieur et à l'extérieur de la discipline de «Histoire culturelle» et la réflexion sur ses motivations extra-académiques nous ont ouvert la possibilité de formuler une sorte de programme pour nos activités d'historiens de la culture. Mais il me semble qu'une des vertus de ce programme (s'il y en a) est la mise en évidence de ses propres apories. Peut-être devrait-on simplement profiter des convergences pour organiser des colloques sans mettre en question leur légitimité par la formulation de programmes <sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Merci à Sarga Moussa d'avoir donné à ce texte une forme linguistique acceptable.

## LA SUSTRACCIÓN DEL OBJETO. SOBRE HISTORIA DE LA CULTURA E HISTORIADORES EN ESPAÑA, 1968/1986

ELENA HERNÁNDEZ SANDOICA \*

Deben preceder a estas líneas, bien modestas en su intención, unas breves palabras aclaratorias respecto al título y lo que en él se contiene. Mi relación va a versar acerca de la producción reciente española sobre *historia de la cultura*, a lo largo de los últimos quince o veinte años, aproximadamente, si bien (de manera que yo misma estimo hartamente restrictiva y discutible) he escogido revisar las obras de historiadores profesionales que, de modo fundamental, se han venido ocupando en el estudio de la edad contemporánea en España (convencionalmente *circa* 1808-h. la actualidad). Ello es debido a que ésta es también mi adscripción profesional, siendo ésta a su vez la causa de estas reflexiones historiográficas. Poco originales, quizá, a la luz de otras trayectorias más nutridas y sólidas, pero en todo caso — creemos — susceptibles de arrojar alguna luz sobre una zona desapercibida generalmente.

Al abordar este balance de una historia cultural (aceptemos provisionalmente su existencia) hecha, repetimos, por historiadores, es difícil que se oculte a nuestros ojos la inadecuación, en la actualidad, de las viejas divisiones entre ciencias, disciplinas y escuelas, inoperantes las periodizaciones y taxonomías, y lábiles ya en su mayoría los métodos. Es por eso por lo que parece imposible dejar de apuntar, aunque sólo sea de pasada, que si bien hemos procurado excluir de esta revisión crítica a los cultivadores extranjeros del denominado «hispanismo» — en todos sus capítulos y orientaciones — nada de lo

---

\* Universidad Complutense (Madrid).

que aquí se diga cobrará sentido si no apuntamos al menos las conexiones e influencias (a veces el carácter eminentemente rector) que determinados autores *no españoles* han ido ejerciendo a lo largo de estos años sobre la historiografía, en nuestro país. El que la historia contemporánea no haya sido, quizá, el campo más privilegiado por la atención de los profesionales franceses, anglosajones o germánicos, fundamentalmente <sup>1</sup>, no quita para que, con frecuencia — y más o menos bien vistas por los círculos académicos oficiales y las esferas de la política —, hayan sido sus obras las que, de hecho, hayan venido a modelar decisivamente tanto la formación general como las opciones electivas y los métodos de la generación de historiadores que hoy se halla, aproximadamente, entre los 30 y los 45 años de edad.

Tampoco podrían llevarse mucho más allá estas consideraciones si, voluntariamente, cerrásemos los ojos ante las influencias magistrales de determinados autores que, sin duda, nunca se autorreconocerían en los estrechos márgenes de la tipificación convencional que aquí hemos establecido, pero cuya intervención constante en el campo de la historia (entendido esta vez en términos generosos), o su pertenencia a abiertas concepciones de la etnología o la antropología social y cultural, se ha venido dejando sentir cada vez con más fuerza entre muchos de los que, a su vez, no vacilan en autodenominarse «historiadores». Julio Caro Baroja o Carmelo Lisón representan, como es bien sabido, ejemplos contundentes de una tardía, pero perceptible, apropiación de los métodos de las ciencias sociales por los cultivadores de la historia reciente <sup>2</sup>. No es nuestra intención, sin embargo, penetrar

---

<sup>1</sup> No abundan las recopilaciones — y menos las reflexiones críticas — sobre historiografía extranjera de historia de España. Por ello, sin ningún ánimo excluyente para otros esfuerzos, nos alegramos desde aquí de que existan trabajos sistemáticos y rigurosos como los de W. L. BERNECKER, «Historiografía alemana sobre la época franquista. Estado de las investigaciones», en *Hispania* 162, XLVI, 1968, 197ss., o «La historiografía alemana sobre la guerra civil española» (resumen de ponencia presentada a *Historia y Memoria de la guerra civil española*, Salamanca, 24-27 septiembre 1986. Ejemplar mimeografiado).

Tampoco debería interrumpirse el camino iniciado, por ejemplo, por algunas revistas científicas. Así, F. MEREGALLI y M. SITO ALBA (eds.), *El hispanismo italiano*, n. 488-489 (monográfico) de *Arbor*, agosto-septiembre 1986.

<sup>2</sup> J. CARO BAROJA, *Ensayos sobre la cultura popular española*, Madrid, 1979, por citar uno solo de sus trabajos, ha sido claro precursor de un entendimiento, cada vez más generalizado, entre diversas disciplinas de las ciencias del hombre.

Respecto a C. LISÓN TOLOSANA, sus trabajos sobre Galicia o Belmonte de los Caballeros, por ejemplo, se hallan en la base, incuestionablemente, de

aquí en los mecanismos y la práctica de la transmisión de saberes corriente entre los propios estudiosos, por más que ello revestiría, sin duda, un interés mayor que el de la pauta de organización que en este trabajo se adopta.

Los propios límites de la periodización adoptada (por grandes fases cronológicas, atendiendo aquí exclusivamente a la contemporánea) falsearán quizá, por último, la selección de autores y objetos de investigación aquí considerados<sup>3</sup>. Si bien es cierto que la historia moderna, o incluso la medieval, han ido resultando cada vez más permeables a las nuevas corrientes de la historiografía francesa (de la que los españoles somos, inevitablemente, deudores<sup>4</sup>), la historia contemporánea ha respondido a su vez, en correspondencia bien estrecha, a parte de las carencias y problemas de aquella misma, complicándose el resultado final con sus propias dificultades de explicación en España durante el período franquista y, probablemente, resultando de todo ello como más aparente característica una menos fiel univocidad respecto al modelo galo.

Conscientes, pues, del carácter fácilmente sesgado que este breve repaso puede cobrar en su desarrollo, vamos a referirnos aquí, fundamentalmente, a lo que creemos elemento definidor, en la España actual, de una pretendida *historia de la cultura* (en plural, si se quiere, con M. de Certeau)<sup>5</sup> o, incluso, de modo no siempre definido

---

una floración espectacular de la denominada, cada vez con más frecuencia, «Historia local».

En conjunto, y bien entendido, el proceso ha desembocado en una constatación palmaria de la diversidad *cultural* española, quedando cada día más el calificativo de «española» como referencia meramente geográfica.

<sup>3</sup> Imposible no considerar, al menos aquí, la influencia, directa o indirecta, que en muchos de nosotros ha ejercido la lectura continuada de la obra de J. A. MARAVALL. Su último trabajo, de enorme acogida, *La literatura picaresca desde la historia social (siglos XVI y XVII)*, Madrid, 1986.

<sup>4</sup> Aunque se haya intentado en ocasiones, queda por realizar el balance satisfactorio de las relaciones culturales (y el papel de la historiografía en ello, por supuesto) entre Francia y España en la edad contemporánea. Cfr., no obstante, A. NIÑO (*Las relaciones culturales hispano-francesas en el primer cuarto del siglo XX*, tesis doctoral inédita, U. Complutense), y, de modo muy elemental, E. TÉMIME, «Les relations socio-culturelles franco-espagnoles dans la première moitié du XXème. siècle», en VV. AA., *Españoles y franceses en la primera mitad del siglo XX*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1986, pp. 121 ss.

Para las correspondencias en la conformación de la geografía actual en ambos países, puede verse E. HERNÁNDEZ SANDOICA, «Práctica colonial y nacimiento de una comunidad científica: la geografía en Francia y en España (1870-1930)», *Españoles y franceses...*, pp. 105 ss.

<sup>5</sup> M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, Paris, 1974.

a su vez, de una *historia cultural*. Sin tratar de definir tampoco su peculiar entidad, su diversidad o aún la confusión que con frecuencia la rodea.

Una breve ojeada a un pasado probablemente más próximo de lo que a veces se pretende podría explicar, quizá, el relativo abandono, durante años y por parte de los historiadores (en sentido estricto), de los temas de historia cultural, de la historia de la cultura como objeto. Se dejó de este modo, casi insensiblemente, que ésta se refugiase en manos, especialmente, de historiadores de la literatura, respetando siempre, por supuesto, el lugar reservado e intangible que los especialistas en la evolución histórica de las formas plásticas se habían venido concediendo a sí mismos. Es significativo que, así como muchos de nosotros tendemos a definirnos hoy, de manera global y generalizada, como *historiadores de lo social*, o/y en menor medida (pero tal vez con más firme y segura convicción) *historiadores de la economía*, lo cierto es que nadie parece reivindicar para sí el título o etiqueta de *historiador de la cultura*. Ni siquiera es frecuente, en nuestro caso, el autoidentificarse con fórmulas de análisis *socio-cultural*.

Hubo de pesar sin duda, en este abandono temporal, el cansancio, fuertemente alimentado desde las instancias oficiales y generado por las corrientes menendez-pelayescas de interpretación, hegemónicas, fuertemente conservadoras y no siempre tan pulcras y determinantes en la erudición como en su día se trató de hacer ver. Ni siquiera una fuerte vocación heurística y positiva habría de resultar para muchos aliciente y protección bastantes como para adentrarse en unos campos de exploración que, al menos desde el exterior, aparecían poblados por una fronda intraspasable.

Es cierto que cuando esta presión se dejó sentir con más fuerza (finales de los años 40 y toda la década de los 50), tampoco en otros países gozó, al parecer, la historia de la cultura (si es que ya optamos por llamarla así) de un más privilegiado *status*. Peter Burke ha recordado no hace mucho, y precisamente desde plataformas hispanas, cómo en Gran Bretaña «la historia de la cultura siempre estuvo muy fragmentada», no produciéndose en la posguerra «ninguna gran síntesis como la de Burckhardt o Huizinga»<sup>6</sup>, y no consiguiéndose hasta la década de los 60 (en Sussex y Cambridge, especialmente) una

---

<sup>6</sup> P. BURKE, pasando revista a la historiografía del Reino Unido, en *La historiografía en Occidente desde 1945*. Conversaciones Internacionales de Historia, Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, 1985.



rehabilitación de la así llamada *historia intelectual*, renovada a su vez, en buena medida, sobre el sustrato de la «vieja historia del pensamiento político»<sup>7</sup>.

Tanto en Gran Bretaña como en España, y lo mismo que en otros medios académicos, ello habría de permitir a algunos cultivadores de la crítica literaria sentirse a sí mismos historiadores de la cultura y autoidentificarse como tales, desempeñando un papel sustitutorio de enorme importancia de cara a los colegas historiadores, propiamente dichos. En España, se da la circunstancia de que aquél es un ámbito que se ha revelado de enorme interés para los extranjeros estudiosos de la conflictiva evolución española del presente siglo, centrados fundamentalmente en torno a tres núcleos de interés: el «98» y el regeneracionismo subsiguiente, la edad de plata y el papel de los intelectuales en el período de entreguerras, y la política cultural del franquismo y sus cortapisas. Richard Cobb es, entre los británicos, uno de aquellos que desde el campo de la historia social no ha parecido vacilar en recabar para los historiadores la interpretación de hechos, estímulos y procesos de orden cultural<sup>8</sup>. En nuestro caso,

---

<sup>7</sup> En nuestro país, el intento más acabado, que conozcamos, de definir la dicha historia *intelectual* corresponde al Prof. V. CACHO, quien en el prospecto-programa para el curso de Tercer Ciclo impartido en la Fundación Ortega y Gasset, de Madrid, en el año académico de 1986/87, se expresa como sigue: «La parte teórica del curso se desarrollará a un doble nivel: la diferenciación entre la historia intelectual y otras especialidades históricas, para delimitar con cierta precisión el campo propio de este tipo de estudios; y el examen de unos cuantos aspectos referentes a España, desde los años ochenta del siglo XIX hasta la década de los veinte.

Los caracteres específicos de la *historia intelectual* se establecerán en relación a y por contraste con:

— la historia de la literatura y, más en concreto, la literatura comparada, objeto de una creciente y sugestiva teorización,

— la historia económica y social, y sus explicaciones macro o micro-históricas de los comportamientos colectivos y la génesis de las corrientes de pensamiento,

— la historia política, y su articulación con las convicciones e intereses de las diversas clases sociales y los planteamientos pre-políticos de la minoría intelectual,

— la historia de las relaciones internacionales, y el alcance de la dependencia, respecto de la Europa más desarrollada, de las áreas periféricas del continente» (*Centro Ortega y Gasset*, Programa de actividades académicas, Curso 1986-87, segundo semestre, Madrid, 1986, p. 11).

<sup>8</sup> En España ha sido su homónimo Ch. C. COBB quien, con su prospección sobre *La cultura y el pueblo. España, 1930-1939*, Barcelona, 1981, ha dejado abiertas todas una serie de vías, a críticos de la literatura e intérpretes de la historia social y/o cultural, enormemente prometedoras.

sólo quizá el nombre de J. M.<sup>a</sup> Jover ha venido a ejemplificar, con voluntad metodológica constante, pero no unidireccional, esta corriente <sup>9</sup>. Más sistemáticamente, sin embargo, los nombres de Clara E. Lida, Lily Litvak, Jose Carlos Mainer, Fanny Rubio o J. A. Pérez Bowie son suficientes como para demostrar lo muy próximos que algunos historiadores de la literatura se hallan a las esferas de lo socio-histórico. En muchas ocasiones (y no parece ello casual), los círculos académicos, esferas, escuelas o miembros de la comunidad científica (tanto da cómo les llamemos) a los que aquellos autores se sienten más próximos, en cuya órbita se mueven, y cuyo respaldo y consenso solicitan son, prioritaria y abiertamente, los medios profesionales del historiador, y no los del crítico de la literatura.

Esta cierta dejación por parte de los «trabajadores de la historia», esta presunta renuncia al espacio cultural como parte del objeto específico, ya sea voluntaria o veladamente inducida, es sin duda el estrato abonado — e histórico — sobre el que va a actuar, de manera potente, la avalancha poderosa de la historia *económica* y *social*, estrechamente ligadas sus influencias en nuestro país (marxismo, *Annales*, fundamentalmente, durante mucho tiempo), si bien no siempre nítidamente delimitables las corrientes en su explicación y discurrir. Dicho de otro modo: por más que sean conocidas (y valiosas) diatribas y polémicas, en la historiografía reciente española, no parece siempre posible delimitar, en muchos de los autores, dónde terminaría la adscripción al materialismo histórico (y a sus escuelas) y dónde, a su vez, habría de comenzar a dejarse sentir el impacto de los *Annales* (o sus derivaciones), por ejemplo. La historia de la cultura, en cualquier caso, parece seguir encubierta — *grosso modo* — bajo esta presencia omnicompreensiva, y ni siquiera hasta ahora ha parecido tratar de plantearse una trayectoria volcánica.

No es exclusiva de nuestro país tal avalancha, que acertadamente ha sido apuntada tanto por el propio Burke, para el caso británico <sup>10</sup>, como por R. Chartier para Francia <sup>11</sup>, en tono convincente que

---

<sup>9</sup> Varios trabajos sobre Galdós o, más recientemente, R. J. Sender avalan esta trayectoria. Es, a nuestro parecer, especialmente sugerente su aproximación a los conceptos de *fama* y *memoria histórica* a través del primero de aquellos novelistas, que realiza JOVER en *La imagen de la I República en la España de la Restauración*, Madrid, Academia de la Historia, 1982.

<sup>10</sup> P. BURKE, *ob. cit.*, *passim*.

<sup>11</sup> R. CHARTIER, «Intellectual History or Socio-Cultural History: The French Trajectories», en S. L. KAPLAN y D. LA CAPRA (eds.), *The Future of European Intellectual History*, Cornell U. P., 1982.

secundó poco después J. Revel<sup>12</sup>. En este último caso, el francés, dado el carácter secuencial y sucesivo ejercido por dicha jerarquía de prioridades e influencias (la historia económica, primero, como marco a su vez de la historia social, recubriendo una y otra a la historia cultural), parece por cierto totalmente oportuno el preguntarse ya — como hacen aquellos autores — acerca de la supuesta validez de determinados lineamientos clasificatorios establecidos de antemano en el seno de aquellas disciplinas, probablemente inapropiados para la historia cultural<sup>13</sup>.

Pero en el caso español, con un objeto todavía no vindicado como propio (aunque mostrando perceptibles indicios de constitución), efervescente más bien dentro de un magma, y probablemente tímida y desorientada, no quedaría lejos de un empeño vano el tratar de provocar en *las historias culturales* españolas (el plural parece más conveniente) un esfuerzo depurado de definición epistemológica. La propia selección de autores y de obras aquí traída puede resultar tal vez discutible, por lo que, prefiriendo pecar de prudencia en las consideraciones siguientes, vamos a limitarnos a presentar, agrupándolas, algunas de las líneas más significativas dentro de las cuales, en nuestra opinión, se perciben de modo notable indicios de absorción, recubrimiento o sustracción de los objetos propios de la historia de la cultura por la historia social. No entendida ésta ahora, naturalmente, en los términos en los que durante un tiempo se la definió en España, identificándola, casi sin más, con la «historia del movimiento obrero».

¿Podemos cabecear, pesimistas, si nos interrogamos a propósito de la viabilidad de una supuesta historia de la cultura en el panorama historiográfico actual, en España? No, sin duda alguna, si rodeamos de voluntarismo expectante los frutos y ensayos de los que pronto daré somera cuenta. O mejor será, todavía, si compartimos la sustitución teórica de las categorías sociológicas por las provenientes del campo de la antropología. Todo ello es válido, a nuestro entender, aunque quizá no siempre sea posible — y probablemente tampoco deseable —. Debemos en cambio mirar con preocupación el futuro los historiadores si, por nuestra parte, esperamos de la historia cultural

---

<sup>12</sup> J. REVEL, «La culture populaire: sur les usages et les abus d'un outil historiographique», en *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez los días 30 de noviembre y 1-2 de diciembre de 1983, Madrid, 1986. *Vid.* especialmente pp. 230-231.

<sup>13</sup> Nos referimos a las muy atinadas observaciones de J. REVEL en «La culture...», p. 235.

la relectura continuada de los clásicos del pensamiento contemporáneo o la puesta a punto de otros discursos del pasado, sean éstos los que fueren.

Porque no parece ello, en estos momentos, preocupar excesivamente a nuestros colegas, por más que no sea aquél un campo abandonado. Si, por último y de modo privilegiado, es la conexión entre ideas políticas, sociedad y cultura lo que nos preocupa, ningún temor podemos estar seguros de abrigar: los modelos nacionales (al hilo de la evolución político-administrativa reciente) han recuperado en España su fuerza de arrastre, y más o menos transfigurados por la práctica retardataria del franquismo, ofrecen — o han ofrecido recientemente — una parte importante de sus frutos<sup>14</sup>. Ello constituirá más adelante una parte importante de nuestra relación.

---

<sup>14</sup> Sin perjuicio de insistir más adelante en trabajos de esta índole, consideramos modélico el ensayo de A. ELORZA sobre Ortega, *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anagrama, 1984. Por otra parte, no son tan abundantes como pudiera parecer los trabajos sobre personajes tan traídos y llevados como el de este filósofo. Sobre esta última faceta, J. FERRERO ALEMPARTE, *José Ortega y Gasset y el pensamiento alemán en España*, Frankfurt/M., 1984.

Del mismo autor, y sobre el primero de los grandes temas de aproximación entre la cultura alemana y la española en los ss. XIX y XX, puede verse «Aufnahme der deutschen Kultur in Spanien. Der Krausismus als Höhepunkt und sein Weiterwirken durch die Institution Libre de Enseñanza», en *Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismus*, hg. von Klaus-M. KODALLE, Hamburgo, 1985, pp. 133 ss.

Tal vez haya sido durante un tiempo — junto a la revitalización hoy renovada de Unamuno — la figura de Joaquín Costa una de las más tratadas. Además de tratamientos polémicos (como el de E. TIERNO GALVÁN), hay que señalar sin duda los trabajos de A. GIL NOVALES. Como más reciente, puede verse su introducción a J. Costa, *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla* (1902), reed. en edit. Guara, Zaragoza, 1982, 2 vols. Infatigable ha sido la labor del británico J. G. J. CHEYNE en pro de la reestructuración de la historiografía costista, y muy acertado el análisis propuesto por los franceses J. MAURICE y C. SERRANO. Entre los — no demasiados — intentos que, con posterioridad a lo más importante de todo ese esfuerzo, se ha beneficiado de él, puede verse E. HERNÁNDEZ SANDOICA, «J. Costa: proyecto colonial y teoría armónica de la sociedad en los años ochenta», en *Les élites espagnoles à l'époque contemporaine. Actes du Colloque d'Histoire Sociale d'Espagne, 14-16 mai 1982, Cahiers de l'Université de Pau I*, 1984, pp. 318 ss.

De todos modos, el esfuerzo más interesante, por lo novedoso en el panorama de la historiografía española, resultó en su momento el tratamiento psicoanalítico aplicado a la figura de Costa que realizó A. ORTÍ, en su *Estudio*

De todos modos, es cierto que también en España la revitalización del campo de la historia de la cultura se ha venido facilitando grandemente a través de la penetración, cada vez mayor, del concepto de *cultura popular* (por más que sus limitaciones y ambigüedades sean compartidas por casi todos)<sup>15</sup>. También es cierto que, en consonancia con lo anteriormente enunciado, el peso de la historia económica y social no ha dejado de hacerse sentir con fuerza, incluso en el interior mismo del propio sentido que, más comúnmente, los historiadores otorgamos al concepto de cultura popular, vinculándolo estrechamente a aspectos de adscripción social<sup>16</sup>. El camino hacia aquí ha venido trazado, en la mayor parte de los casos, por la urgencia de renovar fuentes y métodos, en dirección hacia las denominadas *historia oral* e *historia popular*, con fuerte influencia anglosajona<sup>17</sup>. En otras ocasiones, el impacto ha procedido de una no siempre bien entendida *historia de las mentalidades*, afluyente una vez más desde el otro lado del Pirineo, pero apenas divulgada de manera rotunda

---

*introducción* a la misma *Oligarquía y caciquismo...* cit. más arriba, si bien en la reedición patrocinada por el Ministerio de Trabajo, Madrid, 1975, 2 vols. Más recientemente, del mismo autor, puede verse «Política hidráulica y cuestión social: orígenes, etapas y significados del regeneracionismo hidráulico de Joaquín Costa», en *Agricultura y Sociedad*, 32, julio/septiembre 1984.

<sup>15</sup> Si bien es verdad que, al no disponer de un *status* todavía bien establecido en España, no ha podido aquí despertar recelos del tipo de los manifestados por Carbonell o Cochrane, y que no han podido suscitar eco entre nosotros (*La historiografía en Occidente...* cit.). La reivindicación del segundo de dichos autores, Eric COCHRANE, de una «*biografía*, (como) única manera de restablecer, dentro de la dialéctica de la duración, la complejidad infinita de la vida» (*ibidem.*) no ha parecido surtir por el momento efecto. Sí, en cambio, se ha procedido a una serie de intentos, bastante afortunados, por establecer los nexos entre distintas vertientes del pensamiento político y otras facetas culturales o profesionales en la vida de un autor. Así, E. YLLÁN CALDERÓN, *Cánovas del Castillo, entre la historia y la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

<sup>16</sup> A veces, incluso, la rúbrica es conscientemente evidente: así, por ejemplo, la línea de investigación propuesta para Tercer ciclo en el Departamento de Historia Contemporánea, de la Universidad Complutense de Madrid, para el curso 1986 en adelante por el profesor J. ARÓSTEGUI y yo misma, con el título de «Cultura y adscripciones sociales en la España de los años treinta».

<sup>17</sup> Es de destacar la labor realizada en este sentido por la editorial Crítica, de Barcelona. En el catálogo (si bien no todavía con el impacto que hubiera sido de esperar entre profesionales y, en general, consumidores del producto histórico) figura la obra de R. FRASER, *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la guerra civil española*, Barcelona, 1980.

hasta la publicación en castellano, con éxito bastante aceptable, de *I formaggio e i vermi*, del italiano Carlo Ginzburg<sup>18</sup>.

El término *cultura popular*, por su parte, ha sido interpretado más, al parecer, en su sentido originario de cultura de muchos frente a cultura de unos pocos, cultura de masas contra cultura de elites, encontrándose como menos frecuente en los autores españoles aquel otro que englobaría a todo cuanto se opone y resiste a los procesos normalizados y que constituirían la «cultura aprendida». Esto, sin dejar de ser significativo en sí mismo, no lo estimamos ahora de interés relevante como para entrar aquí en matizaciones, y nos limitamos a apuntarlo, únicamente, más como un síntoma que como una excepción<sup>19</sup>. La historia social, una vez más, se cobra aquí su precio. Precio justo, estimamos, si tenemos en cuenta la precaria realidad de los estudios sociales en España hasta mediada la década de los sesenta.

¿Historia social, pues, y *ninguna otra* historia? Sólo en parte quisiéramos que ésta fuera la conclusión, respecto la historiografía reciente de la España contemporánea. Pero antes de aportar los datos imprescindibles para que el lector pueda emitir su propio juicio, creemos pertinente todavía dejar constancia de que la estricta pulsión en el sentido de procurar *otra* historia, voluntariamente asumida como *historia cultural*, es en nuestro país muy reciente. La influencia de

---

<sup>18</sup> C. GINZBURG, *El queso y los gusanos*, Barcelona, Muchnik, 1981 (el original, Turín, 1976). Con confesado impacto, J. L. PESET y E. HERNÁNDEZ SANDOICA, *Estudiantes de Alcalá*, Alcalá de Henares, 1983.

<sup>19</sup> Puede ser indicativo a este respecto uno de los trabajos más recientes y bien apoyados, teóricamente: J. ÁLVAREZ JUNCO, «La subcultura anarquista en España: racionalismo y populismo», en *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, 1986, pp. 197 ss. («Parece lógico aceptar que para una sociedad como la española, tan cargada de tradición católica, con su acostumbrado ensalzamiento de los valores comunitarios e igualitarios como propios de la 'vida perfecta', el rápido y mal estudiado proceso de pérdida de prestigio por parte de la Iglesia en el siglo XIX turvo necesariamente que ser traumático. El vacío dejado por la religión católica en la cultura popular fué, lógicamente, cubierto por otras doctrinas redentoristas y 'fraternales'» (p. 200). O bien: «Hemos planteado, en estas páginas, la rara compatibilidad, en el anarquismo clásico, entre racionalismo y populismo (...) Ahora es la *Ciencia* la que asegura, según los revolucionarios, la inminencia de la crisis del capitalismo y la posibilidad y racionalidad de un orden social autogestionado y no represivo», p. 206.

No modifica la óptica y el método, por otra parte, el trabajo de C. SERRANO, en la misma obra colectiva (pp. 209 ss.), «Histoires ouvrières du 19e. siècle espagnol: culture populaire et culture historique».

Franco Ferrarotti, por ejemplo <sup>20</sup>, o el impulso puntual iniciado desde la Casa de Velázquez, en Madrid, sólo hace aproximadamente tres años <sup>21</sup>, remiten a una realidad todavía *in fieri*. Lo que no quita para que esta sensibilización, que acaba de comenzar, sea especialmente perceptible en los historiadores muy jóvenes, en los recién abocados al campo de la investigación <sup>22</sup>.

La reconstrucción de la memoria colectiva como función eminentemente cultural y su aplicación a la historia inmediata no afectaría, pues, en cuanto a voluntades y métodos, más que a unos pocos. Y no deja de ser significativo el que los — no demasiado abundantes — balances historiográficos realizados a lo largo de esta década de los 80, no acaben de conceder espacio propio a la historia de la cultura <sup>23</sup>. O bien, si es que lo otorgan, que se atengan a criterios poco actualizados y, eminentemente, afectos a la yuxtaposición de corrientes o autores, de temas o criterios varios. Cuando no, como resulta aún frecuente, se muestran profundamente imbuídos de una vinculación ancilar de la historia de la cultura a otros campos de la realidad

---

<sup>20</sup> F. FERRAROTTI, *Histoire et histoires de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, 1983, es el texto más difundido. En cambio, apenas son citados entre los historiadores, clásicos en este área como M. CALLARI (1966) u O. LEWIS (1961 en adelante).

<sup>21</sup> Nos referimos al Coloquio de 1983 varias veces citado en estas notas, y publicado en 1986. De todos modos, el habitual retraso en ver la luz este tipo de reuniones científicas, aplaza inevitablemente las influencias y su difusión. En tanto ello no se produce — y es tanto el caso de aquél como de cualquier otro evento similar — sólo un restringido círculo de asistentes puede beneficiarse de los puntos de vista allí cruzados y debatidos.

<sup>22</sup> Cfr., por ejemplo, el intento de aplicar la metodología de P. NORA en *Les lieux de mémoire*, Paris, PUF, 1985, a la coyuntura de la guerra civil española y su memoria posterior, para el caso de Salamanca, en J. MADALENA CALVO y otros, «Los lugares de memoria de la guerra civil en un centro de poder: Salamanca, 1936-1939», en *Historia y memoria de la guerra civil*, Salamanca, 1986.

<sup>23</sup> Destacadamente, M. TUÑÓN y otros, *Historiografía española contemporánea. X Coloquio del Centro de Investigaciones Hispánicas de la Universidad de Pau. Balance y resumen*, Madrid, Siglo XXI, 1980. Si bien encontramos allí mismo dos espacios de clara intencionalidad sectorial y sustitutoria: «Literatura y sociedad desde 1898 (estado de la cuestión)», por J. C. MAINER (pp. 251 ss.) y, a cargo de M. A. REBOLLO, «Historia y lenguaje», pp. 275 ss.

Por otra parte, no deja de ser significativo que la revista de historia más respaldada y continuada, *Hispania*, no recoja entre 1968 y 1981 estudio alguno de historia intelectual o cultural, salvo en lo que hace a crítica o reseña de libros, y ello no de manera abundante. Esto se señala ya en *La Historiografía en Occidente...* cit., p. 140.

histórica, sin hacer por el contrario alusión a supuestos estudios sobre cultura material o limítrofes con lo antropológico<sup>24</sup>. Que sepamos, no parece haberse planteado en ningún caso una inversión de las categorías en orden a la estructuración de taxonomías predominantemente culturales. Si este esfuerzo — y si es que ha de darse en algún momento — puede proceder en España del campo profesional de la historia en los dos últimos siglos, es algo que no parece fácil pronosticar, y en todo caso no incita de momento al pronóstico optimista.

Hechas estas consideraciones, quizá demasiado largas, pasamos ya a la enumeración y agrupación por bloques de aquellos objetos de investigación en los que parecería pertinente detenerse:

A) Hay que constatar, ante todo, que si bien en los últimos años no han proliferado en demasía los estudios que, inspirados en parte en la tradición británica, podríamos denominar de «*historia intelectual*», éstos han seguido realizándose, y hoy podría ser, incluso, que resurgieran con renovada fuerza<sup>25</sup>. Han cambiado, sin duda, las lineaciones ideológicas de la mayor parte de sus cultivadores (tampoco uniformes en ningún caso, por supuesto), habiendo de apuntarse aquí que, tras una floración de los talentos reformistas — aproximadamente

---

<sup>24</sup> De manera alarmante, por lo escaso de la reflexión, en E. MÉRIDA, «La historiografía sobre la cultura española en los siglos XVIII y XIX», en *La Historiografía en Occidente...*, cit., entendido más como repertorio que como balance metodológico.

Distinto es el caso en M. ARTOLA y otros, *La España de la Restauración. Política, economía, legislación y cultura*, I Coloquio de Segovia sobre Historia Contemporánea de España, Madrid, 1985, donde sólo al final se introduce un apartado de diversos, bajo el rótulo de «componentes de la escena cultural», entendida ésta casi siempre como algo cercano a la literatura. Parte de esta censura habría que imputarle también a M. TUÑÓN en su capítulo sobre la cultura española durante la guerra civil, perteniente a uno de sus más recientes trabajos: VV.AA., *La guerra civil española, cincuenta años después*, Barcelona, Labor, 1985. Y ello a pesar de lo sugerente del enunciado: «Cultura y culturas. Ideologías y actitudes mentales» (pp. 275 ss.).

Quizá, no obstante, haya que detectar una cierta sensibilización tendente a la modificación de orientaciones. Así, por ejemplo, en J. ARÓSTEGUI y otros, *La crisis de la Restauración. España, entre la primera guerra mundial y la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1986. Se introdujo allí un apartado de sesiones, el IV, especificado esta vez como «Para una historia de los medios de comunicación», en algunos de cuyos participantes parecen encontrarse actitudes más abiertas hacia planteamientos de carácter antropológico o sociológico, y no ya fundamentalmente comprensivas de los temas culturales como fuente para la historia social.

<sup>25</sup> Para una relación, remitimos a E. MÉRIDA, «La historiografía...».



entre el 68 y el 77 —, de nuevo parece el conservadurismo especialmente preocupado por no descuidar este campo.

En estas circunstancias, lo más significativo parecería ser, a mi entender, la aparición, eruptiva, desde finales de los 60 y a lo largo de toda la década posterior, de una serie de estudios serios y valiosos (a veces más que veladamente cargados de opción política) a propósito de individuos o instituciones del reformismo español. Se trazó así, de manera novedosa para las generaciones que no habían tenido acceso a la historia reciente más que a través de la criba de la educación franquista, una historia de la modernización prevista — siempre recurrente y siempre frustrada —, que hoy resulta tal vez demasiado lineal, y en la que intelectuales y políticos eclipsaban a su vez la propia dinámica de los partidos (que muchos de ellos integraban), restándose así perspectiva social al conjunto. Proyectos liberales, demócratas o republicanos alternaron de este modo en la investigación (nunca fácil en historia, todavía entonces) con la atención a experiencias culturales más o menos viables, preferentemente en torno a las fechas de 1868, 1931 y 1936.

Dada una voluntaria y deliberada prosecución científica de los proyectos históricos de modernización de la sociedad española, en sus diversas fases, modelos y frustraciones (explicable casi de manera absoluta por las obsesivas cortapisas culturales del franquismo), no será de extrañar que la historiografía sobre educación y enseñanza halle en este apartado un lugar de privilegio<sup>26</sup>, en fluído discurrir — que no ha cesado hasta la fecha —, y provocando la incorporación masiva (y en parte sustitutoria) de los historiadores de la pedagogía a la riada<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Es imposible que recojamos aquí ni siquiera lo más importante en este conjunto de trabajos. Para una bibliografía mínima, pero correcta, vid. M. DE PUELLES, *Educación e ideología en la España Contemporánea*, Barcelona, Labor, 1986 (2.<sup>a</sup> ed.). Bibliografía crítica y comentada, — si bien tampoco exhaustiva — aparecerá en «Educación y medios de comunicación de masas», por J. GUTIÉRREZ CUADRADO, E. HERNÁNDEZ SANDOICA y J. L. PESET, en M. ARTOLA (dir.), *Enciclopedia de Historia de España*, vol. I (en prensa, Alianza Editorial).

En todo caso, pocos trabajos han procurado ser tan interpretativos, de modo global, como el de J. L. PESET, S. GARMA y J. S. PÉREZ GARZÓN, *Ciencias y enseñanza en la revolución burguesa*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

<sup>27</sup> Su interés por los temas de enseñanza superior no ha sido, hasta la fecha, tan decidido y amplio como el manifestado por otros niveles de la enseñanza, especialmente el que afecta primordialmente al magisterio. El balance de los — todavía precarios — estudios sobre la Universidad de Madrid en E. HERNÁNDEZ SANDOICA, «La Universidad de Madrid en el siglo XIX. Una aproximación histórica», en *Madrid en la sociedad del siglo XIX*, ed. a

Si tenemos también en cuenta que los parámetros ideológicos y educativos del krausismo español requirieron, comprensiblemente, una atención casi unívoca por parte de los historiadores de las ideas y el pensamiento español contemporáneos, no podrá extrañar que, una vez más, tras el impulso inicial francés <sup>28</sup>, se despertara la beneficiosa confluencia de especialistas en derecho — esencialmente político — y en historia de la filosofía, a más de los (casi recién estrenados por entonces) primeros sociólogos titulados en España. Aludir a todos ellos y a la praxis científica que los guió durante, aproximadamente, una década, es tarea que no podemos aquí emprender, obviamente <sup>29</sup>. Pero sí indicar que las urgencias de la tarea política inmediata — en buena parte de los casos —, lo mismo que en su día fueron el motor inicial y colectivo de esta atención privilegiada hacia proyectos estimados como «de racionalización», van a hallarse también ahora (aunque en sentido inverso) en la razón final del relativo decaer de este tipo de estudios en los últimos años de la década de los 70, al ser llamados sus cultivadores, en porción nada despreciable, a las tareas de la práctica política. No obstante, y a su vez, crecido el número de los especialistas jóvenes, en los últimos diez años, ello ha permitido sin duda un relevo de autores, volcados genéricamente ahora hacia una atención menos estrictamente política y más sociológica. El análisis de las instituciones educativas y su función social, con carácter global o monográfico <sup>30</sup>, la atención

---

cargo de L. E. OTERO y A. BAHAMONDE, Madrid, 1986, vol. II, pp. 375 ss., donde se intenta además esbozar una sociología de la función educativa superior en el seno del modelo histórico del liberalismo español.

<sup>28</sup> Esencialmente, y desde 1936 a 1967, hay que mencionar los nombres de P. JOBIT, en cuanto a la primera de las fechas, y (con edición original de 1963) el de I. TURIN, en 1967.

<sup>29</sup> Es necesario citar, no obstante, los trabajos pioneros en su campo de E. DÍAZ, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, 1973 o D. NÚÑEZ, *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Madrid, 1975, de gran influencia ambos entre los historiadores propiamente dichos.

<sup>30</sup> Vid., por ejemplo, F. VILLACORTA, *Burguesía y cultura: los intelectuales españoles en la sociedad liberal, 1808-1931*, Madrid, Siglo XXI, 1980. No hay muchos más ensayos de ofrecer visiones de conjunto.

Las instituciones científicas, por su parte, parecen ir gozando de mejor *status* historiográfico que en el pasado reciente. Pesa sin embargo sobre los cultivadores de estos estudios, en buena medida, una carencia metodológica y reflexiva que, poco a poco, parece hallarse en vías de corrección. Como mirada externa sobre estos problemas (explicables, una vez más, en términos de «pasado reciente»), puede verse el comentario crítico de M. E. BURKE, en

minuciosa a las trayectorias pedagógicas o científicas — si es que esto es posible — parecen ser objeto hoy de renovada preocupación.

B) Ello nos ha traído ya al campo de la *historia de las instituciones*, en su confluencia — ancha y dominante — con la historia de la cultura. Siguen teniendo estos trabajos en España toda su fuerza e implantación, y en una historiografía tan fragmentaria (y hasta retardataria, según las épocas) como la española, tendremos que convenir en que conservan todo su valor y necesidad, todavía. Los estudios sobre instituciones, en ciertos casos, aparecen sensiblemente orientados hacia las diversas y cambiantes tareas de aquéllas en el campo de la difusión e implantación cultural. Los foros de intercambio intelectual, de gestación de ideas o corrientes, de transformación de saberes e influencias, no han recibido aún todo el positivo tratamiento que se merecen, siendo a estas alturas ampliamente desconocida la más elemental secuencia de muchos de aquéllos. Todo trabajo de investigación que se oriente a salvar esta carencia y a poner en manos de la comunidad científica la información mas elemental ha de ser, pues, de este modo — y todavía — saludado en nuestro país con excepcional alborozo <sup>31</sup>.

Sin que pueda hablarse de un satisfactorio balance, sí que hemos de decir, sin embargo, que la historia de las Universidades <sup>32</sup>, por ejemplo, o la de determinadas instituciones científicas <sup>33</sup>, o de

---

*Isis*, 74, 1, 271 (1983) a S. GARMA (ed.), *El científico español ante su historia: la ciencia en España entre 1750-1850* (I Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias), Madrid, Diputación Provincial, 1980.

Como exponentes de una visible recuperación de altura y horizontes, vid. *Enfermedad y castigo* (VV.AA., con la coordinación de J. L. PESET, Madrid, CSIC, 1984, o *La ciencia moderna en el nuevo mundo*, Actas de la I reunión de Historia de la Ciencia y de la Técnica de los Países Ibéricos e Iberoamericanos (Madrid, 25-28 septiembre 1984), ed. a cargo de J. L. PESET, Madrid, CSIC y Sociedad Latinoamericana de Historia de las Ciencias y de la Tecnología, 1985.

<sup>31</sup> Modélico en este tipo de reconstrucciones, F. VILLACORTA, *El Ateneo de Madrid (1885-1912)*, Madrid, CSIC, 1985.

<sup>32</sup> Remito para estas consideraciones al Prólogo escrito por M. PESET al libro de M. BALDÓ LACOMBA, *Profesores y estudiantes en la época romántica. La Universidad de Valencia en la crisis del Antiguo Régimen (1786-1843)*, Valencia, 1984, pp. XIII ss. Por mi parte, pueden verse las acotaciones preliminares que establezco a M.<sup>a</sup> T. LAHUERTA, *Liberales y universitarios. La Universidad de Alcalá en el traslado a Madrid (1820-1837)*, Alcalá de Henares/Madrid, Fundación Colegio del Rey, 1986, pp. 9 ss.

<sup>33</sup> Eminentemente, la Junta de Ampliación de Estudios, sobre la que puede verse, entre otras cosas, el número de *Arbor* 493, enero 1987, monográfico.

aquellas otras que asumen voluntariamente carácter de proyección cultural (Ateneos, Círculos o Academias), así como los estudios sobre prensa <sup>34</sup>, resultan extraordinariamente favorecidos en la atención de los historiadores, frente a otros mucho más ligados al proyecto ampliamente absorbente de la historia social. Así, por ejemplo, sabemos aún muy poco en España en lo que respecta a niveles de alfabetización, lectura, escolarización, lo mismo que respecto a las vicisitudes prácticas de la formación secundaria o profesional — no ya, afortunadamente, en cuanto a sus canales de institucionalización <sup>35</sup> —. E ignoramos casi todo frente a la práctica del magisterio o a la mecánica del propio aprendizaje en sí, para cualquiera de los niveles. Y esto sólo por lo que respecta a la *cultura aprendida* o a los vehículos de inducción... <sup>36</sup> ¿Qu decir, entonces, de aquella otra cultura ajena y fugitiva frente a la norma?

Es, de todos modos, este campo tan vasto y abierto, que no parece improbable que, en breve plazo, la norma haya de ir dejando paso, en su privilegiada reconstrucción, a un conocimiento más completo de la práctica real, con su aceptación o rechazo de aquélla y cobrando entidad material por fin sus protagonistas. De momento, la incorporación de fuentes hasta aquí no expurgadas ni sistemáticamente tratadas — los protocolos notariales, por ejemplo — puede ser,

---

<sup>34</sup> Una llamada de atención, muy saludable, a propósito de la necesidad de incidir más sobre métodos, en J. M. DESVOIS, «Historia de la prensa: el método», en J. ARÓSTEGUI y otros, *La crisis de la Restauración...*, cit. 1986, pp. 351 ss.

<sup>35</sup> A. VIÑAO, *Política y educación en los orígenes de la España contemporánea — Examen especial de sus relaciones en la enseñanza secundaria*, Madrid, Siglo XXI, 1982, con mucha mayor extensión y profundidad que en cualquier otro caso.

Hemos dejado al margen, deliberadamente, las cuestiones relacionadas con la Iglesia católica en España a lo largo de la edad contemporánea, muchas y todas ellas importantes. Un balance bastante completo en «La nueva historia de la Iglesia en España», de F. GARCÍA DE CORTÁZAR, en M. TUÑÓN y otros, *Historiografía española contemporánea...* cit., pp. 207 ss.

Por otra parte, un gran tema como es el del profundo hundimiento de la religiosidad católica a lo largo del siglo XIX está todavía sin tocar. Interpretaciones subsidiarias, por ejemplo, en J. ÁLVAREZ JUNCO, «La subcultura...» cit., *passim*.

<sup>36</sup> Vid. las consideraciones preliminares en J. SAUGNIEUX, *Les mots et les livres. Études d'histoire culturelle*, Lyon, CNRS, 1986.

con todas las limitaciones que se quiera, una vía de renovación nada despreciable de objetos y tratamientos historiográficos <sup>37</sup>.

C) De nuevo de manera apenas perceptible, nos hemos deslizado hacia el ámbito pleno de las relaciones entre *historia social* e *historia cultural*. O más exactamente, hemos desembocado de nuevo en el profundo proceso de arrastre que, como símbolo de una historia más comprometida con el entorno, aquélla ha venido ejerciendo hasta la fecha sobre ésta. En nuestro caso, el conjunto ha sufrido además una fuerte polarización, debido a una inevitable tendencia a aflorar, significándolo todo, de la *historia política*. Parece difícil negar, realmente, que con frecuencia los diferentes niveles de cultura sólo puedan expresarse en términos de «saber» y «poder» (o más bien la viceversa), lo que nos llevaría a desentrañar los criterios de «norma» y «ortodoxia», tanto o más que en el campo de la reglamentación de las creencias, en el propio terreno de lo político. Lo cual le haría acreedor, ya de entrada, de una atención que — hay que reconocerlo — no se le ha dispensado siempre de manera científicamente útil. En el caso de la historiografía sobre (y en) la España contemporánea, donde a lo largo de las dos últimas décadas se ha tratado de salvar, a veces de modo precipitado y precario, pero siempre explicablemente, el abismo que separaba los niveles de conocimientos que otras sociedades europeas han conseguido respecto a su propia evolución, y donde el franquismo toleró — durante cuarenta años — sólo mínimos y distorsionados sucedáneos para la apropiación popular de la memoria colectiva, determinadas reflexiones en las que la política actúe como eje conductor no parecen por el momento estar de más, si bien habría, tal vez, que empezar por redefinir los términos en los que se concibe *la política* y *lo político* <sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Así, por ejemplo, J. A. MARTÍNEZ MARTÍN, *Lecturas y lectores en la España isabelina*, Madrid, Universidad Complutense, 1986, tesis doctoral inédita. O G. LAMARCA, «Las bibliotecas privadas en los protocolos notariales. Valencia, 1780-1808», en *Libros, librerías y lectores, Anales de la Universidad de Alicante*, 1984 (monográfico), pp. 189 ss. Para un estado de la cuestión, F. LÓPEZ, «Estado actual de la historia del libro en España», *ibidem.*, pp. 9 ss.

<sup>38</sup> La obra de M. Foucault, o mucho nos equivocamos, o no ha sido aún asimilada por los profesionales de la historia en España. Son, no obstante, unos pocos los trabajos de inspiración foucaultiana que es obligado reseñar: F. ÁLVAREZ-URÍA, *Miserables y locos*, Barcelona, Tusquets, 1983, J. VARELA y F. ÁLVAREZ-URÍA, *El cura Galeote, asesino del Obispo de Madrid-Alcalá*, Madrid, La Piqueta, 1979, y J. VARELA, *Modos de educación en la España de la Contrarreforma*, Madrid, La Piqueta, 1983. Es esta última editorial, La Piqueta, en su colección «Genealogía del poder», la principal responsable

Desde otro orden de cosas, los esfuerzos realizados desde Cataluña por recuperar una identidad popular, dificultada y distraída desde Madrid, la capital del Estado, en su proceso de conformación cultural y memoria de la misma, son los que tal vez ejemplifiquen mejor lo que aquí sólo puede ensayarse en forma de esbozo. En el caso catalán, de manera perceptible y colectiva, la historiografía reciente se ha significado por su atención a los aspectos culturales, haciéndose patente la inspiración antropológica de algunos de dichos estudios, realizados en su mayor parte por historiadores. En definitiva, podemos imaginar ya bastante al respecto si advertimos que, con cierta fluidez en la reflexión teórica y notable acierto en el desarrollo de los conceptos, se explicitan a lo largo de un buen número de aquéllas interpretaciones diversas a propósito de la «cultura popular» (así llamada) o la «historia social de la cultura».

Más o menos insistentes, autores como Pere Solà, Llorenç Prats, Jordi Casassas o Enric Ucelay<sup>39</sup> han indagado de manera aguda sobre el conflicto entre tradición y modernidad, acotando espacios geográficos restringidos, y siempre ya desde la negativa rotunda a indentificar la cultura con «lo elevado» y «lo escrito»<sup>40</sup>. Señalaría a esta corriente, distinta en métodos y no siempre cercana u homogénea desde el punto de vista ideológico, la convicción — renovada cada día — de que el análisis cultural no ha de ser ya, en exclusiva, materia de abandono en manos de los críticos de la

---

— por el momento — de la difusión de Foucault en España. Últimamente, en C. WRIGHT MILLS y otros, *Materiales de sociología crítica*, puede verse su artículo «Por qué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto», Madrid, 1986, pp. 25 ss.

Se reconoce igualmente influido por la obra de Foucault J. L. PESET en *Ciencia y marginación*, Barcelona, Crítica, 1983.

<sup>39</sup> P. SOLÀ, *Cultura popular, educació y societat al Nord-Est català (1887-1959)*, Girona, 1983; LL. PRATS y otros, *La cultura popular a Catalunya. Estudiosos e institucions, 1853-1981*, Barcelona, 1982; J. CASASSAS, «La configuració del sector 'intellectual-professional' a la Catalunya de la Restauració (a propòsit de Jaume Bofill i Mates)», *Recerques*, 8, 1978, pp. 103 ss; E. UCELAY DA CAL, *La Catalunya populista. Imatge, cultura i política en l'etapa republicana*, Barcelona, La Magrana, 1982.

El caso catalán, sobre el que todavía queda mucho por decir, parece permitir enfoques culturales de excepcional interés, al referirse a términos de construcción de una sociedad civil, pero sin estado propio. Vid. en este sentido J. TERMES, «Les arrels populars del catalanisme». en VV.AA., *Catalanisme. Història, Política i Cultura*, Barcelona, L'Avenc, pp. 11 ss.

<sup>40</sup> M. IZARD, «Cultura popular enfront de cultura oficial», en *Catalanisme...* cit., pp. 41 ss.

literatura o los analistas del pensamiento político o filosófico. De manera parca, pero firme, la revista *Recerques* (nacida en 1970 e inspirada en el marxismo) había ya incorporado a sus páginas escritos sobre historia intelectual, casi siempre abocados a explicaciones de tipo social y económico <sup>41</sup> y, sobre todo, lindantes en la intervención política, más o menos comprometida.

Doce años posterior —y con un aliento más divulgativo y abierto— es la aparición de la revista *Debats*, publicada en Valencia con atractivo formato, temas de actualidad historiográfica y, preferentemente, firmas de las comunidades de historiadores británica, italiana y valenciana, sin que falte algún otro. Posiblemente, a través de sus breves artículos, muchos lectores hayan entrado por primera vez en contacto con los nombres de Ginzburg, Burke o Muchembled, o los de Collini, Biddiss o Hollinger <sup>42</sup>. La comunidad científica valenciana, por otra parte, lo mismo que la gallega o la andaluza, también ha procurado la recuperación de una historia, cultural específica y nacionalista, nunca ajena a las pautas de organización autonómica del presente <sup>43</sup>.

Por último, sin que queramos llevar esta incompleta noticia demasiado lejos, no estaría de más reflexionar sobre alguno de los elementos de interpretación cultural contenidos en obras recientes de historia social que han sido acogidas más calurosamente en los

---

<sup>41</sup> Especialmente su número 14 (1983), *Intellectuals, tecnicos i politics (1901-1936)*, a cura de J. CASTELLANOS, J. CASASSAS y F. ROCA. Otros trabajos, con orientación similar, R. FERNÁNDEZ y E. SIERCO, «Ensenyament professional i desenvolupament econòmic: la Escola Nàutica de Barcelona», *Recerques*, 15 (1984), pp. ss., o bien A. DUARTE, «Pere Corominas: entre la Universitat, la militancia republicana i els cercles obrers (1888-1895)», *ibidem.*, pp. 175 ss.

<sup>42</sup> En el primer número (1982), aportaba ya *DEBATS* un «Dossier» sobre «Cultura Popular» que preparó y coordinó M. GARCÍA BONAFÉ, y que incluía artículos de Burke y Ginzburg, entre otros. Una parte importante del conjunto aparecía inspirada por la definición de Momigliano, según la cual debería prestarse «atención a los grupos minoritarios o/y oprimidos en el interior de las sociedades más avanzadas», así como «a las formas intelectuales asociadas con las clases subalternas, como son la cultura de masas, la magia, el folklore y, hasta cierto punto, la tradición oral» (pp. 84-92).

Otros números con especial atención a estos aspectos han sido: el 7 (marzo de 1984), monográfico en el que participó, entre otros, R. ROSSANDA: «Sobre la cuestión de la cultura femenina»; y, aunque con orientación distinta, el último número aparecido hasta la fecha (diciembre 1986), monográfico sobre «La cultura vienesa fin de siglo».

<sup>43</sup> Nos limitamos a reseñar aquí, entre otros, los nombres de A. CUCÓ, V. SIMBOR o M. AZNAR.

medios científicos, por su solidez y métodos sugerente, siendo previsible por ello hayan de ejercer en el futuro inmediato una influencia de importancia considerable. El más reciente libro de Santos Juliá podría ser, quizá, un ejemplo acertado<sup>44</sup>. O ¿qué decir del esfuerzo incipiente por recuperar la historia global de las emigraciones, abundantes y decisivas, de la España contemporánea? El exilio como desarticulador de culturas y modos culturales, más que como portador de esos mismos modos, empieza a ser visto desde nuevas perspectivas por historiadores, frecuentemente pertenecientes a los sectores más jóvenes. Por su parte, muchos de aquellos que han preferido volcarse sobre la historia reciente interior, buscando el ángulo de los españoles no exiliados, se han mostrado frecuentemente proclives a entender la política de comunicación de masas y, en términos generales, la conformación cultural del franquismo como agentes tanto o más destructivos y desarticuladores<sup>45</sup>.

D) Para terminar, restaría referirnos a lo que podríamos denominar *impostación femenina* sobre todo el conjunto perfilado hasta aquí. La revisión de la historia de las mujeres como sujeto histórico no cuenta en España con una trayectoria demasiado larga, aunque sí suficiente como para que la apuntemos ahora<sup>46</sup>. No siempre, sin

---

<sup>44</sup> S. JULIÁ, *Madrid, 1931-34. De la fiesta popular a la lucha de clases*, Madrid, Siglo XXI, 1984. «Por lo que respecta a Madrid, las huelgas generales de industria acabaron por fragmentar el espacio urbano popular en el sentido de que la ciudad no fue ya nunca más escenario de la afirmación festiva de la soberanía de su pueblo. Las huelgas culminaron los procesos de diferenciación de los espacios de la urbe, iniciados por el propio tipo de crecimiento urbano que expulsó a categorías homogéneas de sus habitantes a zonas perfectamente delimitadas de la ciudad, a las que fueron llevadas también por el lento proceso de industrialización o, por decirlo con mayor exactitud, de destrucción de las artes tradicionales y el avance de las sociedades anónimas. Al convertir el escenario de la celebración popular en escenario del encuentro de los obreros, la huelga aceleró los procesos de diferenciación física de la ciudad, a la par que los de conciencia de clase. En adelante, hubo ya siempre barrios bajos, no porque fueran obreros los que en ellos vivían, sino porque en ellos habían manifestado su presencia» (p. 417).

<sup>45</sup> J. GÍFREU, «Els mass-media i la identitat nacional (Catalunya, 1939-1985)», en VV.AA. *Catalanisme...* cit., pp. 287 ss. Vid. también, en otro sentido, A. ALTED, *Política del nuevo estado sobre el patrimonio cultural y la educación durante la guerra civil española*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1984.

<sup>46</sup> Son obligadas las referencias a G. SCANLON, M. NASH o R. CAPEL, como pioneras en un género en cuestión. Sobre las circunstancias históricas del proceso, COLECTIVO 36 (dirigido por M.<sup>a</sup> C. GARCIA NIETO), «Despertar, represión y letargo de la conciencia feminista en España», en VV.AA. *Mujer y sociedad en España (1700-1975)*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1982, pp. 335 ss.



embargo, ha mostrado esta historiografía en nuestro país — realizada casi exclusivamente por las propias mujeres — una vocación específicamente cultural, ni siquiera en el más clásico de sus sentidos <sup>47</sup>. Ha sido la reconstrucción de la normativa legal, de los aspectos demográficos y laborales, la principal preocupación de estas autoras, sólo muy recientemente dispuestas a enfrentarse — dejando a un lado con valentía algún que otro *a priori* teórico — con los inconvenientes de una práctica compleja y una realidad no siempre interpretable a la luz de los esquemas metodológicos ideados, una vez tras otra y en su inmensa mayoría, por hombres. La incorporación de nuevas fuentes y nuevos métodos parece ofrecer ya, indudablemente, información y análisis bastantes como para atreverse a aventurar respuestas a una serie de cuestiones fundamentales, de carácter latamente cultural <sup>48</sup>. Canales de transmisión y conformación de mentalidades que afectan al núcleo familiar regido por la madre, la percepción especial de determinadas realidades y fenómenos en el convencionalmente denominado «universo femenino», la múltiple función maculina (¿aceleradora o retardataria, en cada caso?) en el proceso de igualación social de ambos sexos, parecen ser, muy recientemente, proyectos de investigación emprendidos en focos diversos y por manos distintas. La mayoría todavía habrán de aguardar un tiempo antes de proceder a la más elemental formulación de sus resultados <sup>49</sup>.

En definitiva, y atreviéndonos a un provisional balance que puede resultar falseado por un seguro desconocimiento de otros temas en marcha, no podríamos alejarnos mucho de ese imperio de lo social que hasta aquí hemos venido esbozando. No parece adivinarse

---

<sup>47</sup> Para aspectos de educación de las mujeres, R. CAPEL, *El trabajo y la educación de la mujer en España (1900-1930)*, Madrid, 1982, o también, «La apertura del horizonte cultural femenino: Fernando de Castro y los Congresos Pedagógicos del siglo XIX», en VV.AA. *Mujer y sociedad...* cit., pp. 109 ss. Entendiendo la literatura como fuente legítima de la historia social, G. GÓMEZ FERRER, «La imagen de la mujer en la novela de la Restauración», *Mujer y sociedad...* cit., pp. 147 ss.

<sup>48</sup> Así, claramente, en M.<sup>a</sup> C. GARCÍA-NIETO y otras (Seminario de Fuentes Orales), «La mujer en la guerra civil. El caso de Madrid», en *Historia y memoria de la guerra civil*, en prensa. Planteando interrogantes diversos (trabajo, economía, función política, etc.) las investigadoras llegan a proponer un sugestivo modelo de interpretación cultural y antropológico.

<sup>49</sup> Aspectos varios de los temas en curso, en VV.AA. *Ordenamiento jurídico y realidad social de las mujeres (ss. XVI al XX)*, Actas de las IV jornadas de Investigación interdisciplinar. Presentación de P. FOLGUERA y prólogo de M.<sup>a</sup> C. GARCÍA-NIETO, Madrid, 1986.

(¿todavía?) un interés reseñable hacia cuestiones como la percepción histórica por las mujeres de su propio cuerpo, sobre autorrepresentaciones o — siquiera — imágenes culturales. Como tampoco conocemos estudios hechos por españoles, historiadores y contemporaneístas, que apliquen satisfactoriamente este tipo de enfoques a la niñez o temas similares. Quizá estas perspectivas especialmente gratas a la «nouvelle histoire» resulten más fáciles de introducir en la comunidad científica española correspondiente a través de una *versión* Michel Vovelle <sup>50</sup>. Ello es, sin duda, índice de toda una conformación — tal vez poco articulada, pero aprehensible y delimitable — de las estructuras del quehacer científico en España.

Me veo obligada a concluir, por último, con el recordatorio expreso — y reiterado — de que apenas una pequeña parte de lo que aquí decimos puede hacerse extensible a la historia de la cultura en la edad moderna, por ejemplo, en nuestro país. El panorama es entonces distinto, como ya apuntábamos al comenzar estas líneas. Sin embargo, según se ha ido haciendo más cerrada esta intervención nuestra, se nos ha ido haciendo más dolorosamente evidente algo con lo que, no obstante, ya contábamos desde el principio: la artificiosidad de las compartimentaciones académicas. Sobrepasarlas, a pesar de la convicción profunda que abrigamos, hubiera desbordado sin duda las máximas capacidades de quien esto suscribe.

---

(<sup>50</sup>) J. FERNÁNDEZ DELGADO, «Silenciosos, comedidos y espléndidos. La quiebra de la función religiosa del testamento», en VV.AA. *Madrid en la sociedad del siglo XIX*, Madrid, 1986, vol. II, pp. 451 ss.

De todas formas, quisiéramos reiterar una vez más el carácter estrictamente particular de apreciaciones como ésta. La carencia en España de una tradición crítica, producto y causa a la vez de una notabilísima ausencia de reflexiones historiográficas sobre el momento presente, obliga a andarse con cautela o a verter juicios no suficientemente contrastados. Creemos imprescindible el realizar, sin demora, esfuerzos de valor similar al de E. NICOLÁS y otros, «Una propuesta de crítica historiográfica...» (referido a la serie de artículos sobre la guerra civil publicados por el diario *El País*, en el verano de 1986, para conmemorar los 50 años del conflicto), en *Arbor*, 491-492, noviembre-diciembre 1986, pp. 183 ss.

# DA IDEIA DE CULTURA À CULTURA PORTUGUESA

## REFLEXÕES SOBRE O DEVIR HISTÓRICO EM OLIVEIRA MARTINS \*

PEDRO VILAS BOAS TAVARES \*\*

Chamados a pensar conjuntamente sobre uma vasta gama de «objectos, problemas e métodos» que hoje se nos apresentam em história da cultura, por certo a ninguém parecerá deslocada a proposta de uma reflexão sobre as ideias de *cultura* e *cultura portuguesa* em Oliveira Martins. A modernidade historiográfica de Oliveira Martins — patente entre outros aspectos na íntima conexão com que na sua obra interliga a história e as ciências humanas e sociais, com que procura fugir à perspectiva meramente eurocêntrica da história, e com que perspectiva esta ciência como chave de compreensão do presente —, tem sido devidamente apreciada <sup>1</sup>, como postas em relevo têm sido as rasgadas perspectivas do *economista* e do *sociólogo*, convindo e harmonizando-se, com fruto substancioso, na obra do *historiador*, recheando essa obra de «insuspeitadas virtualidades de carácter metodológico» <sup>2</sup>. Sempre aliciante, não será temerário supor que a lição de Oliveira Martins se nos possa revelar útil na iluminação de alguns dos nossos problemas de hoje.

---

\* No âmbito do Projecto de Investigação n.º 100/85-86 da Reitoria da Universidade do Porto.

\*\* Assistente da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

<sup>1</sup> Cf. Albert Silbert, *Oliveira Martins et l'Histoire*, em «*Regards sur la génération portugaise de 1870*», Fundação C. Gulbenkian, Centro Cultural Português, Paris, 1971, pp. 85-100.

<sup>2</sup> Joel Serrão, «*Oliveira Martins*», Dicionário de História de Portugal, Vol. IV, p. 216.

Na abordagem deste tema um esclarecimento preliminar se nos impõe desde já: nos escritos de Oliveira Martins, também nós não curaremos de estabelecer separação entre «cultura» e «civilização». Embora distintos, são conceitos reciprocamente englobantes; se um vai mais no sentido da transcendência e outro no sentido da imanência, em ambos se parte de um mesmo sujeito, o homem ser social, e ambos se referem, sob aspectos diferentes, aos mesmos objectos, que, vistos pelo conteúdo, são objecto de cultura, e vistos pela forma são objectos civilizacionais<sup>3</sup>. Qualquer tentativa de encontrar na obra de Oliveira Martins o estabelecimento claro de uma tal distinção, para além de pouco pertinente, se mostrará por certo, a curto trecho, votada ao fracasso. Facilmente observaremos que, tal como em E. B. Tylor — cuja natural presença é manifesta na *Biblioteca das Ciências Sociais* do autor de *Os filhos de D. João I* —, «cultura» é empregue como sinónimo de «civilização», para designar o complexo conjunto de conhecimento, crenças, artes, princípios do direito e da moral, costumes e todas as outras aptidões e hábitos que o homem adquire enquanto membro de uma sociedade<sup>4</sup>.

Desde que a sociedade humana existe — escreve Oliveira Martins — «desaparece, para quem a estuda, o grémio zoológico; e desde que o homem adquire a consciência da sua razão, passa, aquele que lhe escreve a história, do reino animal para o humano, — porque surge uma ordem de factos e leis que contrastam com todos os factos e leis particularmente próprios da natureza apenas viva, já voluntária, mas ainda não racional»<sup>5</sup>. Em suma: o surgimento da faculdade humana de raciocinar ou abstrair marca o momento a partir do qual o estudioso ascende da consideração do nível das «colmeias» ao das sociedades, do nível da natureza ao da cultura.

Convém que nos detenhamos neste ponto, que não é decerto de somenos, e que por ser basilar mereceu reiteradas explicitações a Oliveira Martins; com efeito, aqui vemos estampar-se a perspectiva evolucionista do autor, para quem a «genealogia do homem», pondo

---

<sup>3</sup> M. Antunes, «Cultura», Enc. Verbo, t-6, col. 580.

<sup>4</sup> Cf. v.g. *As raças humanas e a civilização primitiva*, t-I, Lisboa, 1881, p. XLII, onde, em períodos consecutivos, poderemos verificar o uso que Oliveira Martins faz de ambos os termos, indiferentemente. Veja-se uma breve resenha histórica da evolução da noção de cultura, com a definição de E. B. Tylor; em Guy Rocher, *Sociologia geral-I*, Ed. Presença, Lisboa, 1971, pp. 183-202.

<sup>5</sup> *Elementos de Antropologia*, Lisboa, 1880, p. 196. Actualizaremos sempre a grafia nas diferentes citações do autor.

termo a uma lenta série progressiva de formas, representa a passagem de uma força cósmica vital, inconsciente, fatal e muda, a um *querer consciente e livre*, tornado possível pela emersão da razão <sup>6</sup>, perspectiva sem a qual não poderia considerar a *nomologia* ou sociologia como a ciência que se ocupa das leis de desenvolvimento do «sistema de invenções racionais do homem» <sup>7</sup> e considerar a liberdade humana a «definição sumária do progresso social» <sup>8</sup>.

De um pressuposto básico, simples, mas recheado de virtualidades e consequências, parte sempre Oliveira Martins: a sociedade apareceu desde os seus rudimentos «como a imagem do seu criador — o homem», já que «a forma que o desenvolvimento da razão humana tomou, ao constituir-se em tipo específico, impôs desde logo aos homens condições novas de existência» <sup>9</sup>. É o «sistema de invenções racionais do homem» que «dá um carácter típico à estrutura da sua sociedade», mas como as variedades de homens são diversamente dotadas e estão diferentemente adaptadas à diversidade de meios, «o grau ou momento de realização do tipo é diverso entre as várias colmeias humanas» <sup>10</sup>, aqui radicando, em suma, a diversidade de culturas ou civilizações.

Assim, para Oliveira Martins, o estudo da evolução das sociedades humanas corresponde ao estudo da evolução do seu «sistema de invenções racionais», ao estudo daquilo a que se poderia chamar a evolução das formas da «superestrutura» cultural, se por esta expressão quiséssemos entender a nova ordem de realidades, traduzindo o especificamente humano, ao nível da evolução das diferentes socie-

---

<sup>6</sup> Cf. *Elementos de Antropologia*, ed. cit. pp. 41-46

<sup>7</sup> *Tábuas de cronologia e geografia histórica*, Lisboa, 1884, p. X. Nos *Elementos de Antropologia*, Oliveira Martins assinalara à *nomologia* o seguinte objecto: «é a ciência que trata das criações racionais e jurídicas, e por isso do princípio activo e eminente da existência das sociedades cultas» (p. 188). E em carta para D. Cecília Schmidt Branco, talvez de 1888, publicada na «Revista da Educação e Ensino», o autor precisava o seu pensamento: «Por *nomologia* (ciência das leis) entendo aquilo a que hoje se chama, sem critério e com barbarismo, *sociologia*. É a ciência que nos ensina como de que modo e por que vias as sociedades humanas passam invariavelmente (v.g. do comunismo primitivo, se nos referimos à propriedade) para o *regalismo* (...); daí finalmente por uma inversão de processo, para o *colectivismo*, (...)», in *Dispersos* de Oliveira Martins, com anotações e prefácio de António Sérgio, Lisboa, 1924, Tomo II, p. 38.

<sup>8</sup> *Quadro das instituições primitivas*, Lisboa, 1883, p. VII.

<sup>9</sup> *Elementos de Antropologia*, pp. 194-195.

<sup>10</sup> *Tábuas de cronologia e geografia histórica*, p. X.

dades. Poderemos ver claramente reiterada esta ideia na *Teoria da História Universal*<sup>11</sup>, porque, de facto, o mesmo pensamento se encontra anteriormente desenvolvido nos *Elementos de Antropologia* e no *Quadro das Instituições Primitivas*. Valerá a pena um olhar mais atento sobre esta última obra, considerada já o primeiro grande tratado de sociologia de autor português, e no seu género, um escrito pioneiro no espaço europeu<sup>12</sup>. A emersão da razão e da consciência, termo de um lento processo de hominização, é aí apontada como o factor fundamental responsável pela conversão do acto orgânico em acto livre, do mero acto espontâneo e instintual em *cultural*:

«Nenhum dos elementos, pois, da natureza social e psíquica se pode dizer novo no homem: a novidade está n'uma faculdade só dele, a de raciocinar ou abstrair. Essa faculdade transfigura todos os seus actos, tornando deliberado e livre o que até ele era orgânico e espontâneo, tornando-o a si próprio o objecto essencial do seu pensamento, pois que tudo afere pelo metro ideal ou abstracto de princípios que primeiro se lhe revelam como instintos e gradualmente se tornam, conscientes, em preceitos. Manda, e do governo faz uma magistratura, da força uma autoridade, do capricho uma lei. Combate, e da luta faz um tribunal em ritos e juízos. Treme, e do medo faz uma piedade pura e um entusiasmo místico. Ama, e do amor faz o casamento, alicerce primitivo da sociedade, berço da liberdade positiva. Projectando a luz da sua razão sobre os factos obscuros da natureza, é como o sol quando, subindo, vai dando corpo e vida aos elementos de uma paisagem indecisos na ambiguidade crepuscular».

---

<sup>11</sup> «Entre os animais e os homens há porém a diferença *específica* de os segundos serem dotados de instintos racionais que faltam aos primeiros: e por isso as sociedades humanas são abstractamente progressivas ou inventivas, ao passo que as animais o não são (...). Todos os homens constroem, como alguns animais, a casa e o túmulo, todos enceleiram; porém os homens inventam deuses, criam mitos, redigem leis a que obedecem, formam sobre a sua sociedade zoológica uma outra sociedade aérea, ou fantástica, uma nuvem de invenções que na sua pureza são a suma verdade, um conjunto de noções morais e piedosas, segunda atmosfera que os místicos chamaram *Cidade de Deus* e os críticos denominam invenções da razão — a mãe da divindade» (*Tábuas de cronologia e geografia histórica*, pp. IX-X).

<sup>12</sup> A. Álvaro Dória, sep. de «*Scientia Iuridica*», tomo XXIX, n.ºs 166-168, Braga, 1980, p. 14.

A linguagem do idealismo permite aqui a Oliveira Martins tornar mas explícito o salto qualitativo consumado:

«Destacam-se as causas na sua realidade, vêem-se nas suas formas, vêem-se na sua essência — nascem, porque nascer é definir. Criar é separar ou distinguir, e n'este sentido, mas só n'este, a razão é criadora»<sup>13</sup>.

Isto é: só quando as *causas* são percebidas, só quando entram no domínio da consciência, da representação mental, passam a «existir». Só então passam a integrar o mundo da *cultura*.

Com efeito, na «tendência para constituir a sociedade em princípios e instituições acordes com os sentimentos morais-rationais» reside — a expressão é de Oliveira Martins — «o foro próprio, particular [e] eminente da humanidade»<sup>14</sup>. O carácter inventivo e progressivo da sociedade humana resulta daí — frisa. E o autor vai explicando que se por um lado o homem é criador da sociedade, por outro a sociedade «actua sobre a mente dos indivíduos educando, desdobrando, definindo esses instintos racionais criadores, até ao ponto de os tornar uma consciência claramente expressa num sentimento de responsabilidade»<sup>15</sup>. O carácter progressivo da sociedade advém da acção reflexa dessas instituições — «moldes racionais-morais em que a sociedade vasa os fenómenos naturais da guerra, da posse, do amor, do mando» —, sobre a própria razão que as inventou<sup>16</sup>.

Como já Raul Leal teve ocasião de acentuar, note-se que, rompendo os quadros correntes de uma «sociologia de cátedra», não só Oliveira Martins recusa ver na sociedade, como tal, a criação dos valores ideais, que todavia conserva e pode regular, realizar e multiplicar, — valores esses depois mais ou menos passivamente assimilados, moldando as personalidades individuais que integram a colectividade —, como se recusa ver *sociedade* e *indivíduo* como duas realidades autonomamente definíveis<sup>17</sup>. Com clareza, vê no homem, «com as suas crenças, ideias e até preconceitos e fábulas» o construtor

---

<sup>13</sup> *Quadro das instituições primitivas*, pp. VI-VII.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. VI.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. VII.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Raul Leal, *Sociologia de Oliveira Martins*, Figueirinhas, Porto, 1945, pp. 53-55.

da sociedade <sup>18</sup>, e entende serem as «criações sociais ou colectivas» a projecção dos «instintos, sentimentos, impressões do espírito individual» <sup>19</sup>, sem todavia, «exagerando a energia da acção individual», a supor independente ou superior à acção das circunstâncias colectivas em que cada indivíduo surge <sup>20</sup>. Pensamos mesmo que em Oliveira Martins se descobre permanentemente uma oposição a um conceito autónomo e restrito de *indivíduo* — fonte de incongruências na filosofia e de mal-estar na sociedade —, em favor de um conceito de *pessoa*, em que o eu social e o eu individual mutuamente se exigem e fundem. E não revela afinal o autor uma perspectiva personalista ao conceber «a manifestação do Espírito consciente» como princípio do mundo e a finalidade da história, e ao ver no gradual apuramento das consciências, individuais e colectivas, a verdadeira linha do progresso humano <sup>21</sup>? O progresso visionado por Oliveira Martins, a libertação e crescente afirmação da consciência humana ao longo do tempo, não corresponde realmente ao que no pensamento contemporâneo se designou por «movimento de personalização» <sup>22</sup>?

Nem por verificar toda uma série de «monstros gerados pela razão» ao longo da história, Oliveira Martins acredita menos nas possibilidades desse «operário infatigável»... Poucas passagens exprimirão tão sugestivamente o seu pensamento a este propósito:

«Os povos são como o mármore na mão do estatuário; o tempo é um escopro que a golpes sucessivos vai extraindo da pedra bruta as formas de uma imagem; a estátua nasce, desentranhando-se, como as ideias puras surgem desengastadas da ganga dos mitos e dos símbolos pelo buril da abstracção. A forma estava escondida na penha: desbastada a pedra, apareceu. Ora ninguém é capaz de suspender os golpes do buril desse escultor infatigável — o tempo; ninguém é capaz de paralisar a energia desse operário infatigável — a razão humana. Cinzelando e abstraindo, definindo e formulando, o pensamento e os anos, de mãos dadas, como escopro e martelo, vão prossequindo a sua tarefa... Escultores da nossa própria estátua, vamos dia a dia arrojando para longe de nós as lascas

---

<sup>18</sup> Cf. *Os filhos de D. João I*, Vol. I, Lisboa, 1902, p. IX.

<sup>19</sup> Cf. *As raças humanas e a civilização primitiva*, t-1, p. LXVIII.

<sup>20</sup> Cf. *O Helenismo e a civilização cristã*, Guimarães ed., Lisboa, 1985, p. 3.

<sup>21</sup> Cf. *O Helenismo e a civilização cristã*, p. 5; p. 42.

<sup>22</sup> Cf. Emmanuel Mounier, *O personalismo*, Morais ed., Lisboa, 1976, pp. 17-21.



do mármore trabalhado, e, seguindo o velho preceito da sabedoria grega, «conhecemo-nos a nós mesmos» despidos das faixas infantis do nosso pensamento»<sup>23</sup>.

A história, como ciência, começa com o pensamento consciente<sup>24</sup>, e precisamente «a influência da consciência livre, actuando sobre o espírito colectivo ou reagindo contra as fatalidades naturais, é o exemplo, que se oferece mais proeminentemente para justificar a constância do fortuito ao lado do necessário na história»<sup>25</sup>. Este pensamento é central na *Teoria da História Universal* de Oliveira Martins, e leva-o àquilo que é a hoje «clássica» distinção entre história estrutural e história dos acontecimentos. Note-se que se apenas à segunda chama *história*, alertando mesmo para o «vicioso» da expressão corrente «*ciência da história*», e deixando o campo da primeira à *ciência nomológica*<sup>26</sup>, Oliveira Martins precisara já o seu pensamento ao declarar a história «uma ciência tão verdadeira como qualquer outra»<sup>27</sup>.

Admitido que, como ciência, a história tem leis próprias, o que acontece, — explicara em *O Helenismo e a civilização cristã* —, é que «nem por isso todos os seus factos podem entrar racionalmente sob o império dessas leis», outro tanto sucedendo nas ciências positivas, «e se a soma destas excepções é maior na história do que em qualquer outra ciência, não provém isso de uma diferença essencial, senão do lugar superior, por mais complexo, que a história ocupa na jerarquia das ciências»<sup>28</sup>. Ora, não sendo o fortuito o incognoscível, nem importando a ideia de um efeito sem causa, «coisas que são, a primeira oposta à ideia de ciência, e a segunda absurda na ciência e na filosofia»<sup>29</sup>, sendo certo que a infinita multiplicidade de circunstâncias fortuitas «dará sempre à história, seja qual for a massa de

---

<sup>23</sup> *Quadro das instituições primitivas*, p. 303.

<sup>24</sup> «A história encontra os homens dispersos sobre a terra, e começa quando ao lado dos caracteres que inconscientemente os distinguem, conforme as raças em que se dividem e as regiões que habitam, aparece pela primeira vez o pensamento consciente, do qual nascem as instituições. É este o momento que separa a antropologia da história». — *O Helenismo e a civilização cristã*, pp. 10-11.

<sup>25</sup> *O Helenismo e a civilização cristã*, p. 8.

<sup>26</sup> *Tábuas de cronologia e geografia histórica*, pp. X-XI.

<sup>27</sup> *O Helenismo e a civilização cristã*, p. 4. Lembremo-nos de que a 1.<sup>a</sup> edição desta obra é de Lisboa, 1878.

<sup>28</sup> *O Helenismo e a civilização cristã*, pp. 5-6.

<sup>29</sup> *O Helenismo e a civilização cristã*, p. 6.

erudição acumulada, um cunho próprio da sua superioridade, e aos seus processos um carácter diverso dos processos das ciências elementares», e outrossim não bastando à história «a observação e o sistema classificador, assim como à sua linguagem não bastam a precisão e a clareza», ao historiador se impunha, — concluiu Oliveira Martins na citada obra —, uma singular capacidade de «sentir e adivinhar, e pôr no estilo a vida e calor próprios das causas morais e animadas»<sup>30</sup>. É que, sucedendo *num grau inferior, mas não diverso*, o mesmo à biologia — «porque não só o Espírito, senão também a Vida escapa aos instrumentos e processos de que dispõem a observação e o método» —, biólogo e historiador seriam, segundo pensava, incapazes de reproduzirem respectivamente a vida e a sociedade, se não fossem dotados da capacidade de poderem combinar no seu espírito «o raciocínio que descreve, a intuição que vê, e a alma que sente»<sup>31</sup>.

Para Oliveira Martins «a história é um sistema de civilizações, e cada civilização é em si um sistema com história e leis próprias, cada uma correspondendo a «um modo original próprio de apresentar, debater e resolver os problemas ideais»<sup>32</sup>. Na história de uma civilização vê o autor três grandes épocas, correspondendo, por parte do historiador, à necessidade de mudar o seu campo de observação e os processos a usar:

«Na primeira, a agregação dos elementos reduz a história à narrativa dos factos e à descrição das condições do meio; na segunda, a organização obriga-o a estudar a concatenação sistemática das instituições, dos costumes, dos movimentos de classes; na terceira, finalmente, a íntima corrente da história só se encontra nas deduções das ideias e na natureza dos sentimentos colectivos»<sup>33</sup>.

Esta formulação do autor do *Portugal Contemporâneo*, reiterando idêntica posição expressa em *O Helenismo e a civilização cristã*<sup>34</sup>, e que consiste em ver na evolução de uma civilização três ciclos, correspondentes a três níveis da história, — o natural, o social e o ideológico —, permitiu mesmo que, com pertinência, já alguém

---

<sup>30</sup> *O Helenismo e a civilização cristã*, p. 8.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *O Helenismo e a civilização cristã*, p. 14.

<sup>33</sup> *História da civilização ibérica*, Lisboa, 1918, pp. 234-235; 1.<sup>a</sup> ed., 1879.

<sup>34</sup> Cf. p. 15, ed. cit.

tenha querido ver nesta perspectiva uma prefiguração *sui generis* dos três tempos da história de que fala Braudel<sup>35</sup>. E, ao considerar a história dos povos, acima de tudo, como a história das suas ideias dominantes, na expressão social concreta a que foram dando lugar, ao considerá-la como «a história da sua dinamogenia espiritual, muito mais do que das suas simples necessidades materiais»<sup>36</sup> — estas, elas próprias logo objecto de uma transfiguração ideal pelo espírito humano —, ao ver as leis da história intimamente ligadas aos motivos morais, e por isso às representações colectivas e às instituições, não se apresenta no seu tempo Oliveira Martins, antes de mais, como um historiador das *mentalidades*, segundo uma classificação moderna, de novo polémica<sup>37</sup>?

A teoria de Oliveira Martins dos três momentos de evolução das sociedades reaparece em *As raças humanas e a civilização primitiva* (1881): cronologicamente atrás do período heróico da civilização, marcado por grandes antagonismos transitórios e pelos feitos das grandes personalidades, que, na civilização europeia, teria principiado na Grécia para «começar a acabar nos nossos dias», — domínio a que estritamente entendia estar reservado o nome de *história* —, situava-se um período de espontaneidade natural do domínio da Etnologia, e para aquém, ficaria o período da ciência, no qual ou factos sociais, submetidos a regras fixas, seriam «cronológicos ou estatísticos apenas»<sup>38</sup>. Bastante mais tarde, coerentemente, voltará a afirmar que «não existe matéria de história, quando não há caracteres acentuados», tal como sucede «nos tempos obscuramente primitivos das civilizações, e também nas épocas não mais claramente colectivas dos nossos dias, em que tudo volta a ser anónimo como no princípio»<sup>39</sup>.

Acreditaria realmente Oliveira Martins que, ultrapassada a fase heróica, um momento viria em que a ciência da história como que se extinguiria para a actualidade, porque os acontecimentos sociais passariam a traduzir *até certo ponto* «as deduções da lógica»<sup>40</sup>? Com efeito, em *O Helenismo e a civilização cristã* esta afirmação é firme:

---

<sup>35</sup> Albert Silbert, *art. cit.*, pp. 86-87.

<sup>36</sup> Raul Leal, *op. cit.*, p. 103.

<sup>37</sup> Cf. sobre esta matéria Pierre Bourdieu, Roger Chartier, Robert Darnton — *Dialogue à propos de l'histoire culturelle*, «Actes de la Recherche en Sciences Sociales», 59, Spt. 1985, pp. 86-93.

<sup>38</sup> Tomo I, ed. cit., p. LXX.

<sup>39</sup> *Os filhos de D. João I*, ed. cit., vol. I, P. IX; 1.<sup>a</sup> ed., 1891.

<sup>40</sup> *O Helenismo e a civilização cristã*, p. 5.

«a ciência histórica positiva acabará no momento em que a revelação do espírito consciente for suficiente para se impor na sua liberdade, e não só como pensamento senão como acção positiva, aos elementos naturais inconscientes»<sup>41</sup>. Não haverá, por aqui, lugar a poder falar-se numa influência germânica, levando o autor ao «excesso de uma incompleta doutrina»<sup>42</sup>? A questão não importa por ora, mas não parece difícil pressentir a marca do historicismo hegeliano. De facto, como já foi concludentemente reconhecido, o mito da encarnação, latente na arte como na história de Oliveira Martins, recebeu clara enformação a partir da noção de Hegel de evolução das formas<sup>43</sup>. A dialéctica de espírito subjectivo *versus* espírito objectivo constitui outro instrumento importante de explicação.

Para Oliveira Martins, nem é absolutamente verdadeira a teoria que considera os homens, cuja influência decide dos destinos de uma nação, «como uma espontânea e natural emanação das condições da sua época» como «nem tão-pouco o é a teoria oposta que vê nos grandes homens individualidades inteiramente livres e independentes que actuam subjectivamente na sociedade»<sup>44</sup>. Nos grandes protagonistas da história, o subjectivo e o objectivo encontram-se; «os heróis, — diz —, ao mesmo tempo que se tornam o braço armado do pensamento social, obram em virtude do pensamento subjectivo, e neste caso o encontro das duas séries é um daqueles casos fortuitos que se torna excelente para a marcha normal da história»<sup>45</sup>. Segundo Oliveira Martins, nas figuras de um Filipe ou de um César, «sob o ponto de vista das leis da história», poderemos ver um bom exemplo dessa identificação do individual e do colectivo; são individualidades por assim dizer colectivas, «porque a sua acção não altera nem desvia o caminho necessário da história, e a esfera do fortuito circunscreve-se à maior ou menor rapidez com que o movimento se efectua, e às condições especiais que o caracterizam e acompanham»<sup>46</sup>. Na fisionomia dos grandes inovadores e revolucionários «veremos predominar o espírito subjectivo», e assim «aparecer a luta pelo encontro da série

---

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> Cf. António Sardinha, *Oliveira Martins*, em *Ao princípio era o verbo*, Lisboa, 1959, pp. 159-171.

<sup>43</sup> António José Saraiva, *Oliveira Martins, artista*, em *Para a história da cultura em Portugal*, vol. I, Bertrand, Amadora, 1978, pp. 194-197. Cf. IDEM, *Dois ritmos da Obra de Oliveira Martins*, *ibidem*, pp. 205-211.

<sup>44</sup> *O Helenismo e a civilização cristã*, pp. 8-9.

<sup>45</sup> *O Helenismo e a civilização cristã*, p. 9.

<sup>46</sup> *Ibidem.*

em que ele se envolve, com a série cujos termos a sociedade vai percorrendo»<sup>47</sup>, e nas feições dos conquistadores e estadistas — assevera — «encontraremos em todos a personalidade enérgica imprimindo o cunho próprio ao movimento que as condições evolutivas da história lhes mandam consumir, e que eles efectuam tornando-se como que a encarnação da ideia colectiva»<sup>48</sup>.

Destas afirmações, de um racionalismo crente e optimista, cujas raízes mergulham fundo em direcção ao legado enciclopedista<sup>49</sup>, algumas ilações simples e imediatas se extraem: segundo Oliveira Martins, não só não há oposição insolúvel entre os fins do indivíduo e o pensamento colectivo, como este é uma amplificação da aspiração íntima da consciência individual.

Estes pressupostos estão recheados de consequências: uma delas será que, uma vez que as «leis naturais» das sociedades se exprimem numa «consciência colectiva», o trabalho daquele a quem compete a ressurreição do passado será sempre — mesmo que se ocupe «monográficamente» de uma única personalidade, da vida de um importante personagem —, o de fazer história da cultura e das mentalidades.

Assim, as instituições humanas, apesar da sua origem subjectiva, inconsciente, são o produto das necessidades, exigências e ideais comuns ao grupo, à consciência colectiva. Segundo o esboço traçado por Oliveira Martins no *Quadro das Instituições Primitivas*, apresentam-se primeiramente como instintos que se revelam à consciência, impelindo os homens em determinada direcção, e uma vez sentida esta impulsão nos indivíduos, o sentimento, que é por sua natureza comunicativo, irradia, e, no termo do seu processo de socialização, depois de «preconceito», surpreendemo-lo transformado em «órgão de vontade colectiva»<sup>50</sup>; «o instinto racional do homem desdobra-se e floresce: os seus frutos são as instituições»<sup>51</sup>. É o que o autor crê ver na justiça, erigindo o remorso em função colectiva<sup>52</sup>. Em linguagem

---

<sup>47</sup> *Ibidem.*

<sup>48</sup> *Ibidem.*

<sup>49</sup> Cr. António José Saraiva, *Dois ritmos da obra de Oliveira Martins*, *ibidem.*

<sup>50</sup> Raul Leal, *op. cit.*, p. 67.

<sup>51</sup> *Quadro das Instituições primitivas*, p. 137.

<sup>52</sup> Neste capítulo, referindo-se à variedade nos costumes judiciários e usos morais afirma Oliveira Martins: «Daí espíritos pouco profundos partiram para a negação do instinto jurídico e do instinto moral — como se o próprio facto da universalidade de fenómenos variáveis nos seus aspectos não fosse a prova provada da moralidade constitucional do homem! Se se negar esse prin-

hegeliana: a *Ideia fora de si* (o mundo da natureza, dos objectos, em que a ideia está presente mas incôscia) vai-se evolutivamente explicando, tornando consciente. É o que Oliveira Martins afirma ao aceitar, em *boa filosofia*, que «o homem real é a imagem rude de um homem ideal», imagem essa que «vive no mundo inconscientemente»<sup>53</sup>. Este um pressuposto explicativo que permite entender a génese das instituições e a afirmação individual das nações; um e outro fenómeno:

«Família, propriedade, justiça, esses instintos sociais que idealizados se tornaram instituições, essa tríada evolutiva que, partindo da procreação, vem pela liberdade consumir-se no direito, consagram-se na cidade — baluarte da defesa, sacrário da religião colectiva — quando a cristalização das formações inconscientes origina ou permite a individualização do pensamento. Nesse momento a *alma* de um grémio humano [— consciência dessa colectividade —] como que incarna num homem — indivíduo real, ou personagem mítico em que o povo fixa a essência do seu pensamento»<sup>54</sup>.

«Quando as nações, depois de uma lenta e longa elaboração, atingem esse momento culminante em que todas as forças do organismo colectivo se acham equilibradas e todos os homens compenetrados por um pensamento, a que se pode e deve chamar alma nacional — porque o mesmo carácter tem nos indivíduos aquilo a que chamamos alma —, é então que se dá um fenómeno a que também chamaremos síntese da energia colectiva. A nação aparece como um ser não apenas mecânico, quais são as primeiras agregações; não somente biológico, como nas épocas de mais complexa e adiantada organização; mas sim humano — isto é, além de vivo, animado por uma ideia. Nestes momentos sublimes em que a árvore nacional rebenta em frutos, o génio colectivo já definido nas consciências, realiza esse mistério que as religiões simbolizaram na encarnação dos deuses»<sup>55</sup>.

---

cípio às legislações consuetudinárias, como se lhes fundará a origem? D'onde procedem? Que motivo as provoca, ou que sentimento as consagra? *Ex nihilo, nihil*. O uso pressupõe um facto anterior: o contrário é absurdo». — *Quadro das Inst. Primitivas*, p. 141.

<sup>53</sup> *História de Portugal*, Tomo I, Lisboa, 1879, pp. XII-XIII.

<sup>54</sup> *Quadro das Instituições Primitivas*, p. 224.

<sup>55</sup> *História da civilização ibérica*, p. 235.

Citação longa, sem dúvida, esta última de uma passagem aliás bastante conhecida da *História da civilização ibérica*, mas que ilustra bem a necessidade de perspectivar a caracterização do «génio» peninsular que nesta obra nos traça Oliveira Martins, inquirindo a partir do que este autor designa como «sistema de elementos constitucionais da ciência da civilização», — em que aos dotes ingénitos das raças e às condições mesológicas a história junta os acasos —, sem perder de vista, na sua falibilidade mas também riqueza de instuições e de potencial explicativo, os pressupostos ligados à teoria de evolução das formas como «manifestação do espírito consciente» que perfilhou.

Assim, no que tange a Portugal, sem qualquer esforço vamos, — naturalmente —, ver considerados os momentos mais altos e mais deprimentes da história nacional, como momentos de saúde e debilidade morbosa da «alma colectiva», o que corresponde a dizer, períodos de afirmação e de crise cultural, pois não se pode falar em *consciência colectiva* sem referência ao conjunto de representações mentais que são seu património:

«Todas as grandes épocas das nações se afirmam por uma plêiade de grandes homens em cujos actos e pensamentos o historiador encontra sempre o sistema das ideias nacionais, anteriormente elaboradas de um modo colectivo, actualmente expressas de um modo individual»<sup>56</sup>.

Dito isto, não admira que, do período moderno e contemporâneo da história de Portugal, as páginas mais amargas do autor tenham sido escritas em nome do que a seu ver constituísse uma forma de despersonalização ou abulia da sociedade portuguesa, como não admira que no *Portugal Contemporâneo* tenha aberto processo contra o liberalismo, no que esta experiência concreta considerava representar de agravamento da «decadência de carácter» no povo e de «desnacionalização» da cultura<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> *História da civilização ibérica, ibidem.*

<sup>57</sup> Cf. *Explicações*, na 2.<sup>a</sup> ed.

## O FELIZ INDEPENDENTE...

### DO P.<sup>e</sup> TEODORO DE ALMEIDA: A TEORIA LITERÁRIA COMO FORMA DE CULTURA NO SÉCULO XVIII \*

ZULMIRA C. SANTOS \*\*

*O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna ou Arte de Viver Contente em Quaisquer Trabalhos da Vida* do oratoriano P.<sup>e</sup> Teodoro de Almeida (1722-1804) conheceu, em português, cinco edições: 1779, 1786, 1835, 1844 e 1861 <sup>1</sup>. Em língua espanhola a frequência editorial assume contornos bem mais relevantes visto que se registaram quatro edições entre a primeira e a segunda portuguesas, representando uma periodicidade bem próxima da anual; tal movimento persiste

---

\* Trabalho realizado no âmbito do Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras do Porto e integrado no Projecto de Investigação n.º 100/85, da Universidade do Porto.

\*\* Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

<sup>1</sup> Cf. SILVA, Inocêncio F. da — *Dicionário Bibliográfico Português*, Tomo VII, p. 304. A 2.<sup>a</sup> edição (1786), que Inocêncio considera «em tudo preferível à primeira», integra a indicação «corrigida pelo autor, adornada de estampas» e é acompanhada por um discurso preliminar da autoria do professor de Retórica e Poética António das Neves Pereira, amigo do P.<sup>e</sup> Teodoro de Almeida. Autor de *Exercitationes Poeticae* (1775) e *Exercitationes Rhetoricae* (1776), *Mechanica das palavras em ordem à harmonia do discurso eloquente* (1787) e *Ensaio Crítico sobre qual seja o uso prudente das palavras de que se serviram os novos bons escritores do séc. XV e XVI e deixaram esquecer os que depois se seguiram até ao presente* in «Memórias da Literatura Portuguesa» publicadas pela Academia Real das Ciências de Lisboa, tomo IV, pp. 339-466 e tomo V, pp. 152-238, António das Neves Pereira entra na Congregação do Oratório em 1793 e chega a exercer as funções de professor de Retórica.

Cf. ANDRADE A. A. Banha de — *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*. Lisboa. INCM, 1982, pp. 567-568.



até 1884: 1787, 1788, 1790, 1800, 1804, 1806, 1842, 1844, 1855, 1860, 1884<sup>2</sup>. Em 1820 publica-se uma tradução francesa *L'Homme Heureux*, em dois volumes, havendo notícia da existência de uma tradução manuscrita<sup>3</sup>.

Ainda que se aceite que ao longo do século XVIII as tiragens sejam geralmente limitadas, o que de certa forma explica edições várias<sup>4</sup>, os estudos de Robert Ricard<sup>5</sup> e Marie-Hélène Piwnik<sup>6</sup> contribuem para demonstrar que as múltiplas obras do P.<sup>e</sup> Teodoro

---

<sup>2</sup> A Biblioteca Nacional de Madrid possui exemplares de 1785, 1787, 1790, 1800, 1804, 1806, 1842, 1860. Marie-Hélène Piwnik refere a existência de uma edição de 1844 em Barcelona, aliás já citada por Robert Ricard como reimpressão da tradução de 1860 surgida na mesma cidade.

A Biblioteca da Universidade Pontifícia de Salamanca possui uma edição de 1855 também de Barcelona.

Cf. PIWNIK, Marie-Hélène — *Les souscripteurs espagnols du P.<sup>e</sup> Teodoro de Almeida (1722-1804)* in «Bulletin des Études Portugaises et Brésiliennes», Paris, Tome 42-43 (1981-1982), p. 119, especialmente p. 96, nota 6.

Cf. RICARD, Robert — *Sur la diffusion des oeuvres du P.<sup>e</sup> Teodoro de Almeida* in «Boletim International de Bibliografia Luso-Brasileira», IV (Outubro-Dezembro, 1963, pp. 626-630), (Outubro-Dezembro, 1964, pp. 632-634).

<sup>3</sup> *L'Homme Heureux dans toutes les situations de la vie ou les aventures de Misséno*. Caen, Imprimerie de F. Poisson, 1820. A edição francesa contém para além de uma dedicatória feita pelo tradutor a «Son Altesse Royale Madame la Duchesse d'Orléans», um prefácio, antecedendo o do P.<sup>e</sup> Teodoro de Almeida, em que se tecem considerações de alguma relevância: «*L'Homme Heureux* a été reçu, de ses compatriotes, avec un enthousiasme universel. Les Portugais et les Espagnols ne balancent pas à le mettre à côté de l'Iliade et de l'Enéide».

Assinala-se ainda que, na impossibilidade de encontrar o texto português, se usou uma tradução espanhola: «Encore je n'ai me pu procurer le texte Portugais assez à temps et je ne l'ai mis en Français que sur la traduction espagnole de Vasquez»...

Para as referências à tradução manuscrita cf. *Dicionário da História da Igreja em Portugal*, dir. de A. A. Banha de Andrade, Lisboa, ed. Resistência, 1.<sup>o</sup> vol., pp. 147-149.

<sup>4</sup> Cf. *Histoire de l'édition française* sous la dir. de H. J. Martin et R. Chartier, Paris, Promodis, 1984 (Tomo I, «Le Livre Triomphant 1660-1830», p. 380).

Cf. ainda CHARTIER, Roger — «Les pratiques de l'écrit» in *Histoire de la Vie Privée* sous la direction de Philippe Ariès et Georges Duby, tome III «De la Renaissance aux Lumières», volume dirigé par Roger Chartier, Paris, Seuil, 1986, pp. 118-161.

<sup>5</sup> RICARD, Robert — *op. cit.*

<sup>6</sup> PIWNIK, Marie-Hélène — *op. cit.* O trabalho de Marie-Hélène Piwnik parte de leitores da Gazeta de Madrid e estuda particularmente as subscrições referentes aos *Sermões* e às *Cartas Físico-Matemáticas*, fornecendo ainda indicações sobre os circuitos de distribuição em Espanha no século XVIII.

de Almeida parecem ter alcançado, de facto, assinalável sucesso editorial, não só em Portugal como também em Espanha e na América Espanhola.

*O Feliz Independente*... cuja primeira edição origina comentários irónicos, de certa forma provocados pela anfibológica dedicatória, omitida a partir da 2.<sup>a</sup> edição portuguesa, «A Jesu Crucificado pelo P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida»<sup>7</sup>, é considerado em 1862 pelo Cónego Fernandes Pinheiro como «...leitura preferível... à d'essas míriades de novelas, com que quotidianamente invade o nosso mercado a literatura estrangeira, principalmente a francesa» e ainda como romance que «...o mais escrupuloso pai de família [pode] confiar às suas filhas»<sup>8</sup>; em 1878, Pinto de Mattos aponta-o como «obra estimada e ainda muito lida mas não rara»<sup>9</sup>. Apesar da referida variedade de edições, Hernâni Cidade classifica-o como «poema fracassado que degenerou em romance sem vislumbre de talento»<sup>10</sup>.

Sem pretendermos, de forma alguma, valorar o texto do P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida em função de parâmetros estéticos exteriores ao seu tempo, notemos, todavia, que *O Feliz Independente*..., para além de indubitavelmente lido, se deve ter tornado mesmo paradigmático de um determinado tipo de educação, a avaliar pelo testemunho — literário, é certo, mas talvez por isso mesmo mais significativo — de Camilo Castelo Branco nas *Novelas do Minho*... D. Helena da Penha, chamada na sua terra a *Morgada Velha*. Cinquenta e tantos anos, viúva do capitão-mor de Athey, educada em convento, murmurando da educação e dos costumes do claustro, donde saíra com incerto

---

<sup>7</sup> Cf. ALMEIDA, P.<sup>o</sup> Teodoro de — *O Feliz Independente*... Lisboa, Régia Oficina Tipográfica, 1779. Para algumas indicações sobre a recepção da 1.<sup>a</sup> edição de *O Feliz Independente*... cf. Inocêncio, *op. cit.*, p. 304 e ainda Cónego Fernando PINHEIRO, também referido por Inocêncio, *Curso Elementar de Literatura Nacional*, 1862, p. 463.

<sup>8</sup> PINHEIRO, Fernandes — *Op. cit.*, p. 463.

<sup>9</sup> MATTOS, Pinto de — *Manual Bibliográfico Português*, Porto, Liv. Portuense, 1878, p. 13.

<sup>10</sup> CIDADE, Hernâni — *Lições de Cultura e Literatura Portuguesas*, 7.<sup>a</sup> ed., 2 vol., Coimbra Editora, 1984, p. 328 (2.<sup>o</sup> volume).

Ainda que, em nossa opinião, se trata de um trabalho que aborda muito liminarmente *O Feliz Independente*... veja-se AZEVEDO, P.<sup>o</sup> Fernando de (S. J.), — *A Piety of the Enlightenment: the Spirituality of Truth of Teodoro de Almeida* in «Didaskalia», vol. V (1975), pp. 105-180, especialmente p. 105: «The popularity of this novel (*O Feliz Independente*...), (through a modern critic has cited its lack of intrinsic literary value) forces us to conclude that Almeida had hit upon a piety in a turn with the times».

conhecimento no catecismo e alguma instrução em bisca sueca, e no *O Feliz Independente...* do P.<sup>e</sup> Teodoro de Almeida»<sup>11</sup>. Ainda que no conjunto da produção camiliana, as *Novelas do Minho* se assumam como momento de ruptura face a um código narrativo que se pretende ultrapassar — o que talvez justifique a ironia que envolve a referência ao texto do oratoriano —, parece ser de assinalar que a vertente «educativa» se instaura como a mais pertinente, na definição de uma certa leitura... feminina... da obra do P.<sup>e</sup> Almeida.

De facto, a dimensão pedagógica institui-se como o vector mais estruturante de *O Feliz Independente...* funcionando como marca da leitura pretendida pelo autor, indiciada pelo título e continuada pelo prólogo.

Se a primeira parte do título<sup>12</sup> *O Feliz Independente do Mundo e da Fortuna* aponta para a integração do texto no amplo conjunto de obras que, no séc. XVIII, desenvolvem a temática da Felicidade<sup>13</sup>, a segunda, *Arte de Viver Contente em Quaisquer Trabalhos da Vida*, instaura a vertente pedagógica, identificando o texto como uma *Arte*, isto é, algo que se é susceptível de ser ensinado, o é também de ser aprendido<sup>14</sup>. Nesse sentido, a segunda parte do título actua simultaneamente como uma restrição e uma indicação de leitura. Assim,

---

<sup>11</sup> BRANCO, Camilo Castelo — *Novelas do Minho*, ed. crítica organizada com base nos manuscritos e na 1.<sup>a</sup> edição, por Maria Helena Mira Mateus. Lisboa, Centro de Estudo Filológico, 1961, pp. 7-8.

<sup>12</sup> Cf. LAUFER, Roger — «Les espaces du livre» in *Histoire de l'Édition Française*, op. cit., pp. 128-139, especialmente pp. 131-132.

<sup>13</sup> Cf. entre outros MAUZI, Robert — *L'idée du bonheur au XVIII<sup>e</sup> siècle*, 4<sup>e</sup> édition, Paris, Armand Colin, 1969.

Sobre o conceito de *Felicidade*, numa obra bem próxima de *O Feliz Independente...* que aliás o P.<sup>e</sup> Teodoro de Almeida refere assumidamente como seu modelo, o *Télémaque* de Fénelon, veja-se HAILLANT, Marguerite — *Culture et imagination dans les oeuvres de Fénelon «ad usum Delphini»*. Paris, les Belles Lettres, 1982-1983, cap. V «L'imagination découvre le vrai bonheur», pp. 371-446.

No que diz respeito à diversidade do mesmo conceito em Teodoro de Almeida e Tomás António Gonzaga, tomando como ponto de referência *O Feliz Independente...*, e *Liras*, respectivamente, veja-se OSÓRIO, Jorge Alves — *Sentido e forma em Tomás António Gonzaga a propósito do seu horacianismo*, separata da «Revista de História», Centro de História da Universidade do Porto, 1979, especialmente pp. 16-17.

<sup>14</sup> Se os textos situados à volta do tema da *Felicidade* são por demais característicos do séc. XVIII, não menos característico é o que Joel Saugnieux designou como «...une époque qui fut comme l'âge d'or de la pédagogie...». *Foi et Lumières dans l'Espagne du XVIII<sup>e</sup> siècle*. Lyon, P.U.L., 1985, p. 10.

*O Feliz Independente*... não é apenas um texto mais sobre a Felicidade, mas é, sobretudo, um texto que assume as suas finalidades pedagógicas: pretende-se um modelo da «arte de viver contente em quaisquer trabalhos da vida». Deste modo, situado numa perspectiva arquetípica, o autor fornece os primeiros indícios susceptíveis de conduzir o leitor no caminho não de *uma* leitura, mas *da* leitura, e o Prólogo mais não é que a sequência natural do título.

Preenchendo um conjunto de funções desde a propaganda à simples «captatio benevolentiae», o prólogo permite a apreciação da imagem que o autor se faz dos seus leitores e da sua obra funcionando, geralmente, como o lugar do texto onde as indicações de como o autor pretende ser lido são mais claras. Deste modo, o prólogo é o local privilegiado do balizamento da leitura, já que, instituindo-se como elemento disciplinador, fornece os parâmetros em que, na perspectiva do autor, o leitor deve movimentar-se<sup>15</sup>.

O prólogo escrito pelo P.<sup>e</sup> Teodoro de Almeida para a 1.<sup>a</sup> edição de *O Feliz Independente*... e repetido na totalidade de edições portuguesas de que tivemos conhecimento é, neste sentido, bastante esclarecedor e por isso o elegemos como motivo de reflexão. De facto, não só permite assinalar a inequívoca dimensão pedagógica da obra, como simultaneamente contribui para iluminar a imagem que o oratoriano se fazia do horizonte de expectativas dos seus prováveis leitores, procurando — na medida em que postula como objectivo fundamental o *ser lido* — responder-lhe, sem no entanto abdicar em momento algum do conceito de Felicidade que pretende comunicar.

Todo o prólogo se instaura sobre uma preocupação fulcral: como transmitir o que se quer ensinar, «uma forma de viver feliz», de maneira a agradar, a ser lido? Retenhamos as primeiras linhas: «Como

---

<sup>15</sup> Como trabalho reflectindo especificamente sobre a função do prólogo, veja-se o já clássico estudo de PORQUERAS-MAYO — *El prólogo como género literario*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1957.

Cf. ainda LAURENTI, Joseph — *Los prólogos en las novelas picarescas españolas*. Valencia, 1971, nomeadamente o Cap. I «Situación de los estudios proemiales en la literatura española», pp. 13-21, onde são fornecidas amplas indicações bibliográficas. Para os textos portugueses, ainda que não especificamente sobre o séc. XVIII, refira-se o trabalho de PIRES, Lucília Gonçalves — *Prólogo e anti-prólogo na época barroca* in «Para uma História das Ideias Literárias em Portugal», Lisboa, INIC, 1980, pp. 31-59.

A propósito das relações do escritor com o seu público veja-se a irónica reflexão de Eça de Queirós — «Três Prefácios» in *Notas Contemporâneas*, Lisboa, ed. Livros do Brasil, s/d, pp. 95-123.

o Público foi sempre o juiz das obras que lhe oferecem, convém que seja informado dos motivos porque se empreenderam. O principal que me moveu a meditar esta obra foi o bem da humanidade. Vi eu, que a maior parte dos que se chamavam infelizes podiam não o ser, se tivessem no entendimento outro modo de pensar, e na vontade outra moderação no querer. O efeito que em mim faziam algumas considerações da minha Filosofia, ilustrada pelo Evangelho, era tão saudável que me julgaria réu de grandíssimo delito, se as ocultasse em mim... Pudera dar ao público as minhas reflexões com o título de uma *Filosofia Moral* ou de Máximas prudentes sobre a verdadeira Alegria; e ainda com o de *Filosofia Evangélica*, porque todas elas são tiradas do Santo Evangelho de Jesus Cristo, sagrada fonte das verdades, não só teológicas, mas também Morais, Filosóficas e Políticas.

Contudo, pareceu-me que seria mais agradável, e por isso mais útil, o dar esta obra no estilo em que ofereço ao Público, atendendo a muitas circunstâncias, que assim ma fizeram esperar»<sup>16</sup>. Parece legítimo concluir que o autor procura o *agradável* em função do útil, logo, o agradável, porque elemento captador de atenção, funciona como útil, permitindo atingir o objectivo principal: conduzir à leitura. Mas — questão pertinente em nossa opinião — como entende o P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida o *agradável*, não em relação a si próprio, como parece evidente, mas em relação ao público? Que elementos aponta como condicionantes do «gosto» do provável leitor, seu contemporâneo? Supomos que estas linhas de reflexão se revestem de importância fundamental, já que se intenta «disfarçar», nas palavras do autor, as austeridades das máximas Evangélicas» fazendo «tragar» aos Leitores sem o perceberem, «a medicina salutífera da alma». Afirma-se mesmo que, face ao desprezo que estes votavam a tudo quanto «cheirava a devoção e Virtude... parecia forçoso enganá-los... dou-rando-lhes as pírolas ou pondo a doçura... na borda dos vasos onde se lhes deviam ministrar as medicinas amargas»<sup>17</sup>.

O primeiro problema que o autor de *O Feliz Independente...* assinala como tendo merecido a sua atenção reside no tipo de discurso utilizado. Confessa ter começado por preferir o verso rimado ao verso solto, na medida em que o segundo conferia maior liberdade à pena, não a prendendo pela obediência à rima. Mesmo assim, o verso branco, onde é imprescindível que o número e a cadência supram a rima,

---

<sup>16</sup> ALMEIDA, P.<sup>o</sup> Teodoro de — *O Feliz Independente... op. cit.*, p. III.

<sup>17</sup> ALMEIDA, P.<sup>o</sup> Teodoro de — *op. cit.*, pp. III-VI.

obriga «a não dizer o que queria ou a dizê-lo de outra maneira, não deixando a prisão do verso discorrer o pensamento com a naturalidade e veemência com que desejava» e assim «semelhante ao que preparando-se para o duelo de empenho e perigo não quer consentir enfeite algum, que lhe embarace os pés, as mãos ou os braços, desejando estar ágil para ferir ou rebater os golpes do adversário...», sacrifica «toda a beleza do metro que só podia recrear, à muito importante força e energia dos argumentos que devem ferir e... «principia... de novo a obra»<sup>18</sup>. Postulados que, se por um lado se aproximam dos de Verney na Carta VII<sup>19</sup>, por outro, podem, de certa forma, relacionar-se com os do também oratoriano P.<sup>e</sup> Francisco José Freire expressos na *Arte Poética*<sup>20</sup>. Enquanto o autor de *O Verdadeiro Método de Estudar* contesta a Poesia em nome da utilidade, Cândido Lusitano privilegiando entre outros a posição de Muratori, a quem aliás muito deve, concede-lhe uma dupla dignidade de raiz horaciana<sup>21</sup>.

«A Poesia considerada em si mesma procura causar seu deleite; e, considerada como arte sujeita à faculdade civil, toda se emprega em causar utilidade. E como quer que esta tal faculdade seja a que encaminha todas as Ciências e Artes à felicidade eterna, à temporal e ao bom governo dos povos, por isso a verdadeira e perfeita Poesia deveria sempre igualmente deleitar que utilizar a uma República<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. VI.

<sup>19</sup> VERNEY, Luís António — *O Verdadeiro Método de Estudar*, ed. organizada pelo Prof. António Salgado Júnior, Lisboa, Livr. Sá da Costa, 1950, vol. II, pp. 199-337.

<sup>20</sup> FREIRE, Francisco José — *Arte Poética ou regras da verdadeira Poesia...*, Lisboa, Of. de Francisco Luís Ameno, 1748.

<sup>21</sup> Sobre as relações do texto da *Arte Poética...* de F. J. Freire (Cândido Lusitano) com o tratado de Muratori vide PIMPÃO, A. J. da Costa — *Um plágio de Francisco José Freire (Cândido Lusitano)* in «Biblos», vol. XXIII, tomo I, 1947, pp. 203-209. Para o que diz respeito a questões de teoria literária cf. o amplo e minucioso quadro traçado por CASTRO, Aníbal Pinto de — *Retórica e Teorização Literária em Portugal do Humanismo ao Neo-Classicismo*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1973.

<sup>22</sup> FREIRE, Francisco José, *op. cit.*, cap. IV, Livro I.

O P.<sup>e</sup> Fernando Azevedo aponta, no trabalho citado na nota 10, uma coincidência de «objectivos filosóficos e morais» entre o P.<sup>e</sup> Teodoro de Almeida e a Arcádia Lusitana, com especial relevo para Francisco José Freire «Perhaps this explains why his moral and philosophical objectives were similar to those of the «Arcádia Lusitana» and in particular to those of the «Arcádia Lusitana», and in particular to those of Francisco José Freire, a fellow Oratorian and proeminent member of the «Arcadia». Freire equated philosophy with poetry, was to praise virtue».

Para o P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida a poesia é susceptível de articular o *deleite* e a *utilidade*, mas parece surgir como predominantemente marcada pela primeira destas características. Com efeito, se o oratório postula como objectivo prioritário da sua obra o *ensinar*, o *útil* sobrepõe-se ao *agradável*, pois que o agradável é visto em função do útil. Assim sendo, entende-se que ainda que o verso surja, num primeiro momento, como mais agradável, ele limita o pensamento, ameaçando a lucidez e a clareza discursivas que, se absolutamente imprescindíveis em qualquer exposição, assumem ainda maior relevância quando a dimensão pedagógica se entende como fundamental.

Neste sentido considera-se, por um lado, como Correia Garção, que a rima coarcta o pensamento<sup>23</sup> e, por outro, como Verney que nem o verso branco permite, pelas regras a que deve ser sujeito, a fluência sequencial do discurso. Postulando-se, deste modo, que a prosa representa o domínio onde a liberdade de pensamento se institui de forma mais clara, aponta-se outro dos aspectos que, na opinião do P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida, surge como elemento privilegiado nesta estratégia de aproximação ao leitor: o verosímil. «Esta pintura da Felicidade, que só se podia conseguir por meio da Virtude, convinha que eu lha pusesse diante dos olhos, e bem perto, para que a cressem possível; e a não reputassem puro fantasma da imaginação, mas realidade, tocando-a quase com as mãos. Por este motivo busquei um herói verdadeiro na história, ao qual esta pintura quadrasse; porque deste modo os dissuadia sem violência do erro comum, com que se busca a Felicidade pelo caminho do vício; e fazia entrar os Leitores na verdadeira estrada da Alegria, pois facilmente nos animamos a fazer o que vemos já praticado, quando os efeitos são agradáveis»<sup>24</sup>.

A questão da verosimilhança ocupa, no domínio da teorização literária, praticamente desde sempre, um lugar assinalável. Ao longo do século XVIII todas as poéticas ditas «neo-clássicas» passam pela discussão do *verdadeiro*, do *possível*, do *verosímil*<sup>25</sup>. Para o autor

---

<sup>23</sup> Cf. GARÇÃO, Epístola I: «Se a rima, como escravo te traz preso,/ Perdida a liberdade, ao duro cepo,/Quebra as fortes cadeias; não é justo/Que o contínuo zum-zum do consoante,/Que o ouvido agita só, a alma não,/Esfrie o jogo que na ideia nasce».

<sup>24</sup> ALMEIDA, P.<sup>o</sup> Teodoro de, *op. cit.*, p. VIII.

<sup>25</sup> Cf. entre outros LUZÁN, Ignacio de — *La Poética* (ediciones de 1773 y 1789). Madrid, Cátedra, 1974, pp. 150-161 (cap. IX «De la Verosimilitud»). Cf. ainda BOILEAU — *Arte Poética* (tradução de D. Francisco Xavier de Meneses, versão publicada em 1818). Lisboa, Col. Bilingue, pp. 31-32.

de *O Feliz Independente*... as categorias do *verdadeiro* e do *verosímil* revestem-se de maior pertinência, não só porque traduzem, de forma mais clara o Belo, mas fundamentalmente porque se instituem como mais convincentes. Escolhe-se um herói verdadeiro e não «um puro fantasma da imaginação»<sup>26</sup> e, para que a Filosofia exposta se não confunda com a pagã, esse herói será um príncipe cristão. Por outro lado, respeita-se a cronologia dos acontecimentos procurando, deste modo, que a História sirva de garantia ao texto, provocando nos leitores, pela presunção da verdade, um mais alto grau de convencimento.

Pelo que acabámos de expor parece ser legítimo concluir que o P.<sup>e</sup> Teodoro de Almeida se preocupa, aturadamente, com a construção de um texto *eficaz*, um texto que convide à leitura, para que as máximas do Evangelho se possam lentamente insinuar. A finalidade pedagógica revela-se absolutamente evidente: o oratoriano coloca os seus conhecimentos de teoria literária ao serviço da transmissão de uma determinada forma de cultura, assumindo a criação literária como veículo privilegiado, porque mais agradável, no ensino do que apelida «sólida filosofia» e «Filosofia Evangélica»<sup>27</sup>. O carácter de eficácia estrutura-se, assim, segundo dois vectores fundamentais, substanciados no seleccionar da prosa, como forma de expressão e no verosímil como meio de persuadir<sup>28</sup>. O respeito pela verdade ultrapassa a fidelidade histórica para surgir em pormenores mínimos, ao nível de comparações que se constroem sobre um extremo concretismo<sup>29</sup>, aproveitando o autor para comunicar conhecimentos de Física, Matemática, Astronomia...

Procura-se, por todos os meios, transmitir uma dupla verdade em que cada uma das faces justifica a outra. Deste modo, o tipo de filosofia cristã que acredita na possibilidade da «Felicidade», na medida em que postula um destino traçado no caminho do Bem,

---

<sup>26</sup> ALMEIDA, P.<sup>e</sup> Teodoro de, *op. cit.*, p. IX.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. XV.

<sup>28</sup> Sobre o frequente recurso ao lexema «verdade» ao longo do século XVIII, Cf. MARAVALL, José António, «Los límites estamentales de la educación en el pensamiento ilustrado» in *Revista de Histórias das Ideias — O Sagrado e o Profano*, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias, 1986, pp. 123-144.

<sup>29</sup> Cf. ALMEIDA, P.<sup>e</sup> Teodoro de, *op. cit.*, p. 90: «O coração humano aponta sempre para a virtude e para a justiça, como a agulha para o Norte; mas acenai-lhe com o metal estimado, já titubeia e se inquieta e volta para a parte oposta».



pretende-se mais verdadeira porque se exprime da forma também mais verdadeira. Tal como a «sólida filosofia» representa a Verdade, assim o tipo de discurso escolhido se aproxima mais da verdade — no sentido em que a prosa se entende como mais fiel ao «discorrer do pensamento» — as personagens são históricas e os acontecimentos principais também. Todos estes factores concorrem, ainda que de forma diversa, para um objectivo comum: a persuasão. Como dispositivos retóricos que efectivamente são, permitem compreender algumas das condicionantes do gosto do público-leitor ao qual o P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida se dirige. É evidente que estas características são assinaladas por via indirecta, pois que, através do Prólogo, não temos acesso senão ao que o autor considera que é o gosto dos seus prováveis leitores.

A observação pormenorizada da argumentação exposta torna legítimo concluir que os conhecimentos de teoria literária e de um certo gosto do público-leitor conduzem ao uso propositado de «ingredientes», de cariz também marcadamente literário, no sentido do convite à leitura. Pretende-se responder ao que se apelida de «sede» do público e procura-se, conscienciosamente, a melhor forma de o fazer. Assim, o texto elabora uma proposta modelar de «homem feliz», Misseno, que, embora sofrendo privações diversas, mantém, apesar de tudo — se bem que nem sempre com a mesma força — a crença num destino superiormente traçado na senda do Bem. É esta Fé, esta «Filosofia ilustrada pelo Evangelho»<sup>30</sup>, traduzida numa total entrega «nos braços da Divina Providência quando nos faz caminhar por cima de abrolhos e de espinhos»<sup>31</sup>, que o oratoriano procura comunicar aos seus leitores. O texto funciona, globalmente, como entidade portadora de um núcleo de ensinamentos referenciadores de um conceito de Felicidade que se nos afigura consubstancializado na imagem do «cristão-feliz», em nossa opinião o mais relevante vector da espiritualidade do oratoriano.

A dimensão acentuadamente pedagógica que título e prólogo postulam e o texto ilustra, se não é de forma alguma surpreendente no contexto da obra do P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida — basta pensar, como exemplo bem significativo, na *Recreação Filosófica*, texto de clara vulgarização científica — não o é também, se tivermos em conta que os objectivos pedagógicos corporizam as orientações mais relevantes

---

<sup>30</sup> ALMEIDA, P.<sup>o</sup> Teodoro de, *op. cit.*, p. III.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. IV.

da Congregação do Oratório em geral<sup>32</sup>. No caso particular do autor de *O Feliz Independente...*, tal orientação parece revelar-se a matriz de uma dupla actuação, como escritor e como homem<sup>33</sup>. Talvez por isso mesmo a notícia da sua intensa acção como pedagogo tenha passado do domínio da História para o da ficção, através das palavras de Rebelo da Silva que no romance *Lágrimas e Tesouros* pretende «abraçar três épocas notáveis de viver e crer de Portugal no último quartel do séc. XVIII»<sup>34</sup>: «O Padre Teodoro era um homem de quarenta e cinco anos, muito lido nos estudos eclesiásticos, profundo no estudo das ciências naturais, e escutado como um dos pregadores de maior fama... O seu refrigério, depois das fadigas de um dia laborioso, era alumiar com salutares conselhos, e animar com prudente estímulo os progressos das educandas de Belém, aonde mestres escolhidos com acerto introduziram a novidade de unir aos primores da agulha o conhecimento das línguas estrangeiras, francesa e inglesa, e o ensino da música vocal».

As considerações que acabamos de tecer legitimam o avançar de algumas conclusões: jogando com duas opções fundamentais, a escolha da prosa e o respeito pelas regras da verosimilhança, o

---

<sup>32</sup> *Sobre a Recreação Filosófica...* vejam-se entre outros MONTEIRO, Ofélia M. C. Paiva — *D. Frei Alexandre da Sagrada Família*. Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigenis, 1974, pp. 49-54; CIDADE, Hernâni, *op. cit.* e BELCHIOR, Maria de Lurdes; CARVALHO, José Adriano de Freitas in *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris, Beauchesne, 1985, pp. 1958-1972.

A actividade da Congregação do Oratório, especialmente no Norte de Portugal, foi objecto do estudo de SANTOS, Eugénio dos — *O Oratório no Norte de Portugal. Contribuição para o estudo da história religiosa e social*. Porto, Centro de História da Univ. do Porto, 1982.

Sobre a actividade pedagógica do Oratório, cf. ANDRADE, A. A. Banha de — *Contributo para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*, — *op. cit.*, pp. 409-571.

<sup>33</sup> Como documento da intensa acção pedagógica do P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida, veja-se *Vida do P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida... fundador do convento das Religiosas da Visitação do sítio da Junqueira e o que mais trabalhou para de novo ser povoada a Casa do Espírito Santo da Pedreira*, ANTT, Mss da Liv., n.º 2316.

Cf. ainda MARQUIS de BOMBELLES — *Journal d'un ambassadeur de France au Portugal 1786-1788*. Paris, PUF, 1979, pp. 55-56 «...nous nous sommes rendus à la Visitation... Il est principalement confié aux soins et au zèle du père Théodore de Almeida qui se flatte de le porter dans peu à un grand point de perfection».

<sup>34</sup> SILVA, Rebelo da — *Lágrimas e Tesouros*, Porto, Liv. Civilização, 1968, p. 6 e pp. 130-132.

P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida parece ter sido bem sucedido ao colocar os seus conhecimentos de teoria literária ao serviço da transmissão de um ideal de *Felicidade*. A prova de que o texto funcionou pode encontrar-se nas palavras de Camilo Castelo Branco, acima citadas, quando em 1875 se considerava já *O Feliz Independente...* paradigmático de um programa educativo ultrapassado, enquanto em 1878, Pinto de Mattos afirmava ainda que se tratava de «obra muito lida mas não rara»<sup>35</sup>.

De uma forma ou de outra, a fortuna editorial de *O Feliz Independente...* mostra que o oratoriano conseguiu fazer circular a concepção expressa em outras obras menos divulgadas, de que o homem *pode e deve* ser feliz no interior da fé cristã. Espiritualmente, o P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida integra-se num movimento de Devoção ao Sagrado Coração de Jesus e opõe-se ao sector iluminista que entendia a Fé Cristã como impedimento para a total liberdade de pensamento postulando, contrariamente, a articulação entre Fé e Luzes<sup>36</sup>.

Que *O Feliz Independente...* foi lido, parece inquestionável... Para além da recepção da obra, objectivo que outros trabalhos já se colocaram, pretendemos desmontar um percurso discursivo onde o autor giza as condicionantes da sua provável recepção, reflectindo sobre os gostos do público leitor. De facto, o P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida opta duplamente em função da Verdade: a verosimilhança temática deve ser traduzida num registo também mais próximo da verdade, da simplicidade, o que aliás corresponde à mais corrente teorização literária neo-clássica. Se, na generalidade, os prólogos se instituem como ante-textos programadores de uma leitura pretensamente invariante do texto que se lhes segue, aquele que integra *O Feliz Independente...* — privilegiando estratégias enunciativas no âmbito da persuasão — surge como momento da organização de «um» sentido

---

<sup>35</sup> Cf. BRANCO, Camilo Castelo, *op. cit.*, pp. 7-8 e MATTOS, Pinto de, *op. cit.*, p. 13.

<sup>36</sup> Cf. *Recreação Filosófica...* p. 255 «...uma ética completa, com todos os ditames disfarçadamente praticados no enredo desse Poema».

Cf. ainda carta de Teodoro de Almeida a Ribeiro Sanches de 9 de Agosto de 1774 transcrita por AZEVEDO, Maria Leopoldina, *P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida, subsídios para o estudo da sua vida e obra* (dissertação de licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas, apresentada à Faculdade de Letras da Univ. de Coimbra, 1959), p. 330.

Cf. MARGERIE, Bertrand de, S. J. — «Teodoro de Almeida — Un Mystique du Coeur de Jésus dans le Portugal et la France du XVIII<sup>e</sup> siècle» in «Didaskalia», III (1973) pp. 363-366.

postulado, pretendido e articulado um discurso profundamente normativo. *O Feliz Independente...* assume-se, assim, como um verdadeiro romance de tese, procurando, a todo o momento, provar que a Fé Cristã proporciona ao Homem, para além da salvação, a possibilidade de ser feliz.

Pretendemos, com a reflexão efectuada, mostrar como o prólogo assinala claramente a necessidade de colocar a teoria literária ao serviço *da forma* de cultura proposta. Partindo de objectivos considerados fundamentais e questionando frequentemente escolhas prévias, em função da imagem que tem do gosto do seu eventual público-leitor, o P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida procede, conscientemente, — em nome de uma pedagogia tão cara às finalidades do Oratório — a uma operação de disfarce, visivelmente bem sucedida, se tivermos em consideração a difusão que *O Feliz Independente...* mereceu.

## TEXTES, IMPRIMES, LECTURES

ROGER CHARTIER \*

Dans le *Prólogo* qu'il donne à la *Celestina* telle qu'elle est publiée à Saragosse en 1507, Fernando de Rojas s'interroge sur les raisons qui peuvent expliquer pourquoi l'oeuvre a été si diversement entendue, appréciée, utilisée depuis sa première parution en 1499 à Burgos<sup>1</sup>. La question est simple: comment un texte qui est le même pour tous ceux qui le lisent peut-il devenir un «instrumento de lid o contienda a sus lectores para ponerlos en diferencias, dando cada una sentencia sobre ella a sabor de su voluntad»? C'est à partir de cette interrogation d'un auteur ancien sur un vieux texte que nous voudrions formuler les propositions et hypothèses essentielles qui fondent un travail engagé, en des formes diverses, sur l'histoire des pratiques de lecture, comprises dans leurs relations aux objets imprimés (qui ne sont pas tous des livres, loin de là) et aux textes qu'ils portent.

Pour Rojas, les contrastes dans la réception du texte qu'il a proposé au public tiennent, d'abord, aux lecteurs eux-mêmes dont les jugements contradictoires sont à inscrire dans la diversité des caractères et des humeurs («tantas y tan diferentes condiciones») mais aussi dans la pluralité des aptitudes et des attentes. Celles-ci se différencient selon le degré des âges: *niños, mozos, mancebos, viejos* ne manient pas l'écrit de même façon, les uns ne sachant le lire, les autres ne le voulant pas ou ne le pouvant plus. Elles se différencient, aussi, selon les usages fort distincts faits du même texte. De la *tragicomedia*, Rojas repère au moins trois lectures. La première, qui ne porte pas attention

---

\* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

<sup>1</sup> Nous citons le texte de Rojas d'après l'édition bilingue *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea/La Célestine ou Tragicomédie de Calixte et Mélébée*, attribuée à Fernando Rojas, Paris, Aubier-Flammarion, 1980, pp. 116-119.

à l'histoire en son entier mais seulement à certains de ses épisodes, détachés les uns des autres, réduit le texte au statut d'un *cuento de camino*, d'un récit bon à dire et fait pour passer le temps, comme celui raconté par Sancho à son maître au chapitre XX de la première partie du *Quijote*. Une autre attitude ne retient de la tragicomédie que les formules aisément mémorables, ces *donaires y refranes* qui fournissent clichés et expressions toutes faites, collectés au fil d'une lecture qui n'établit aucune relation intime, aucun rapport individué entre le lecteur et ce qu'il lit. A ces usages qui mutilent l'oeuvre et en manquent la véritable signification, son auteur oppose ce qui en est la lecture correcte, profitable, celle qui saisit le texte en sa totalité complexe sans le réduire aux épisodes de son intrigue ou à un recueil de sentences impersonnelles. Les bons lecteurs de la comédie «coligen la suma para su provecho, rien lo donoso, las sentencias y dichos de filósofos guardan en sua memoria para trasponer en lugares convenientes a sus actos y propósitos». Ils mettent donc en oeuvre une lecture plurielle, qui distingue le comique et le sérieux, qui tire les moralités d'une histoire capable de guider l'existence individuelle, qui sait entendre à la première personne ce qui est proposé à tous.

A sa manière, le prologue de Rojas indique la tension centrale de toute histoire de la lecture. D'un côté, la lecture est pratique créatrice, activité productrice de sens singuliers, de significations aucunement réductibles aux intentions des auteurs de textes ou des faiseurs de livres: elle est un «braconnage» selon le mot de Michel de Certeau<sup>2</sup>. D'un autre côté, le lecteur, toujours, est pensé par l'auteur, le commentateur, l'éditeur comme devant être assujéti à un sens unique, à une compréhension correcte, à une lecture autorisée. Approcher la lecture est donc considérer, ensemble, l'irréductible liberté des lecteurs et les contraintes qui entendent la brider. Cette tension fondamentale peut être travaillée en historien dans une double recherche: repérer la diversité des lectures anciennes à partir de leurs traces éparses, reconnaître les stratégies par lesquelles auteurs et éditeurs tentaient d'imposer une orthodoxie du texte, une lecture obligée. De ces stratégies, les unes sont explicites, recourant au discours (dans les préfaces, les avertissements, les gloses, les notes), et les autres implicites, faisant du texte une machinerie qui, nécessairement, doit imposer une juste compréhension. Guidé ou piégé, le lecteur, toujours, se trouve inscrit dans le texte mais, à son tour, celui-ci s'inscrit

---

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

diversement en ses lecteurs divers. De là, la nécessité de réunir deux perspectives, souvent disjointes: l'étude de la façon dont les textes, et les imprimés qui les portent, organisent la lecture qui doit en être faite, et, pour une autre part, la collecte des lectures effectives, traquées dans les confessions individuelles ou reconstruites à l'échelle des communautés de lecteurs.

Pour Rojas, donc, les opinions diverses sur la *Celestina* sont à rapporter à la pluralité des compétences, des attentes, des dispositions de ses lecteurs. Elles dépendent également des manières dont ceux-ci «lisent» le texte. Il est clair que Rojas s'adresse à un lecteur qui lit le prologue pour lui-même, en silence, dans la retraite de l'intimité. Mais toutes les lectures de la tragicomédie ne sont pas de cette nature: «Así que cuando diez personas se juntaren a oír esta comedia, en quien quepa esta diferencia de condiciones, como suele acaecer, ¿quién negará que haya contienda en cosa que de tantas maneras se entienda?» Dix auditeurs, rassemblés autour du texte lu à haute voix: la «lecture» est ici écoute d'une parole lectrice. La pratique paraît fréquente puisque dans l'édition de 1500 le «corrector de la impresión» dit comment le texte doit être oralisé. L'un des huitains qu'il ajoute à l'oeuvre s'intitule «Dice el modo que se ha de tener leyendo esta tragicomedia». Le «lector» qu'il vise doit varier le ton, incarner tous les personnages, rendre les apartés en parlant entre les dents, mobiliser «mil artes y modos» de lire afin de capter l'attention de ceux qui l'écoutent, «los oyentes». Avec la *Celestina*, d'autres textes comme les pastorales ou les romans de chevalerie sont les textes privilégiés de ces lectures où, pour le petit nombre, une parole propose l'écrit à ceux-là mêmes qui le pourraient lire.

La notation de Rojas ouvre plusieurs pistes d'enquête. Et d'abord, sur les sociabilités de la lecture, contrepoint fondamental de la privatisation du lire, de son retrait dans l'intimité solitaire. Du XVI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle, subsistent les lectures à haute voix, dans la taverne ou le coche, le salon ou le café, la société choisie ou l'assemblée domestique. Il faut en faire l'histoire<sup>3</sup>. Seconde piste: l'analyse des rapports entre textualité et oralité. Certes, entre la culture du conte et de la récitation et la culture de l'écrit, les différences sont

---

<sup>3</sup> Cf. R. Chartier, «Les pratiques de l'écrit», *Histoire de la vie privée*, sous la direction de P. Ariès et G. Duby, t. III, De la Renaissance aux Lumières, volume dirigé par R. Chartier, Paris, Editions du Seuil, 1986, pp. 113-161 et «Leisure and sociability. Reading aloud in Modern Europe», *Urban Life in the Renaissance*, S. Zimmerman and R. Weissman ed., The University of Delaware Press, à paraître.

grandes, et bien caractérisées par Cervantes dans ce XX<sup>e</sup> chapitre de la première partie du *Quijote* déjà cité<sup>4</sup>. Pour passer le temps, une nuit de veillée d'armes, Sancho entreprend de dire des contes à son maître. Mais la façon qu'il a de le faire, qui souvent interrompt le récit par des commentaires et des digressions, qui multiplie les répétitions, qui projette le narrateur dans l'histoire et la rapporte à la situation du moment, impatiente au plus haut point son auditeur: «Si desa manera cuentas tu cuento, Sancho — dijo don Quijote —, repitiendo dos veces lo que vas diciendo, no acabarás en dos días; dílo seguidamente, y cuéntalo como hombre de entendimiento, y si no, no digas nada.» Homme du livre par excellence, jusqu'au fol excès, don Quijote s'irrite d'un récit qui n'a point les formes de ceux qu'il lit ordinairement et voudrait, au fond, que la récitation de Sancho se plie aux règles de l'écrit, linéaire, objectif, hiérarchisé. Entre cette attente de lecteur et la pratique de l'oral telle que Sancho l'a apprise la distance est insurmontable: «De la misma manera que yo lo cuento — respondió Sancho — se cuentan en mi tierra todas las consejas, y yo no sé contarlo de otra, ni es bien que vuestra merced me pide que haga usos nuevos». Résigné, don Quijote accepte de mauvais gré d'écouter ce texte si différent de ceux que portent ses précieux livres: «Di como quisieres — respondió don Quijote —; que pues la suerte quiere que no pueda dejar de escucharte, prosigue.»

Entre le récit prononcé et l'écrit imprimé, l'écart est donc grand. Il ne doit pas toutefois faire oublier que nombreux sont leurs liens. Pour une part, ils conduisent à l'inscription dans les textes destinés à un large public des formules qui sont celles-là mêmes de la culture orale. L'écriture de certains occasionnels qui démarque les façons de dire des conteurs ou les variantes introduites dans les contes de fées à partir d'emprunts aux traditions folkloriques sont de bons exemples de ces affleurements de l'oral dans l'imprimé<sup>5</sup>. Pour une autre part, cette dépendance maintenue assure le retour dans l'oralité de textes multiples, lus à haute voix, ceux de la justice et de l'administration du roi comme ceux de la prédication cléricale, ceux du divertissement lettré comme ceux de l'enseignement familial.

---

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

<sup>5</sup> Cf. les deux études de R. Chartier, «La pendue miraculeusement sauvée. Etude d'un occasionnel» et de C. Velay-Vallantin, «Le miroir des contes. Perrault dans les Bibliothèques bleues», *Les usages de l'imprimé (XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, sous la direction de R. Chartier, Paris, Fayard, 1987, pp. 83-127 et pp. 129-155.



Mais pour Rojas il est une autre raison qui a pu brouiller la compréhension du texte qu'il a proposé aux lecteurs: l'intervention malencontreuse des imprimeurs eux-mêmes. Il déplore, en effet, les ajouts qu'ils ont cru pouvoir faire, contre sa volonté et contre les recommandations des Anciens: «Que aun los impresores han dado sus pinturas, poniendo rúbricas o sumarios al principio de cada acto, narrando en breve lo que dentro contenía: una cosa bien escusada (c'est-à-dire une chose bien inutile), según lo que los antiguos escritores usaron».

La remarque peut fonder une distinction fondamentale entre texte et imprimé, entre le travail d'écriture et la fabrication du livre. Comme l'écrit justement un bibliographe américain: «Whatever they may do, authors do *not* write books. Books are not written at all. They are manufactured by scribes and other artisans, by mechanics and other engineers, and by printing presses and other machines»<sup>6</sup>. Contre la représentation, élaborée par la littérature elle-même, du texte idéal, abstrait, stable parce que détaché de toute matérialité, il faut rappeler avec force qu'il n'est pas de texte hors le support qui le donne à lire, pas de compréhension d'un écrit, quel qu'il soit, qui ne dépende des formes dans lesquelles il atteint son lecteur. De là, le tri nécessaire entre deux types de dispositifs: ceux qui relèvent de la mise en texte, des stratégies d'écriture, des intentions de l'«auteur»; ceux qui résultent de la mise en livre ou en imprimé, produits par la décision éditoriale ou le travail de l'atelier, visant des lecteurs ou des lectures qui peuvent n'être point conformes à ceux voulus par l'auteur. Cet écart, qui est l'espace dans lequel se construit le sens, a trop souvent été oublié, par les approches classiques qui pensent l'oeuvre en elle-même, comme un texte pur dont les formes typographiques n'importent pas, mais aussi par la théorie de la réception qui postule une relation directe, immédiate, entre le «texte» et le lecteur, entre les «signaux textuels» maniés par l'auteur et l'«horizon d'attente» de ceux auxquels il s'adresse.

Il y a là, me semble-t-il, une simplification illégitime du processus par lequel les oeuvres prennent sens. Le restituer exige de considérer les relations nouées entre trois pôles: le texte, l'objet qui le porte et la pratique qui s'en empare. Des variations de ce rapport triangulaire dépendent, en effet, des mutations de signification que

---

<sup>6</sup> R. E. Stoddard, «Morphology and the Book form an American Perspective», communication présentée au colloque *Needs and Opportunities in the History of the Book in American Culture*, Worcester, American Antiquarian Society, 1984.

l'on peut organiser en quelques figures. Soit, d'abord, le cas d'un texte stable donné à lire en des formes imprimées qui, elles, changent. En étudiant les variations des mises en imprimé des pièces de William Congreve entre XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle, D. F. Mac Kenzie a pu montrer comment des transformations typographiques apparemment menues et insignifiantes ont eu des effets majeurs sur le statut donné aux oeuvres, sur les manières de les lire, voire sur la façon dont Congreve lui-même les considéraient<sup>7</sup>. De même façon, il me paraît que l'histoire éditoriale des comédies de Molière importe grandement pour la reconstruction de leur compréhension. Pour *George Dandin*, par exemple, quatre mutations sont à prendre en compte: 1° le passage des éditions séparées de la pièce, sous forme de livrets étroitement liés aux représentations, à ses publications au sein d'éditions collectives, factices ou à pagination continue, qui l'inscrivent dans un corpus et où son sens se trouve contaminé par la proximité d'autres comédies, 2° la théâtralisation de l'imprimé qui progressivement, à partir de 1682, multiplie des indications scéniques, en particulier à l'intérieur des répliques, ce qui permet de conserver la mémoire des jeux de scène voulus par Molière dans une lecture détachée de l'immédiateté de la représentation, 3° l'introduction de l'image, dans l'édition de 1682 également, qui oblige à une série de choix (quant à la scène à illustrer, quant à la représentation des personnages, quant au respect des indications scéniques) et constitue un protocole de lecture pour le texte qu'elle accompagne, 4° l'édition conjointe, après 1734, de la comédie, du texte de la pastorale dans laquelle elle était enchâssée et de la relation de la fête de Versailles où toutes étaient inscrites en 1668, comme si au début du XVIII<sup>e</sup> siècle la pièce, située à distance historique, devait être restituée dans le contexte de sa première représentation. Le texte, stable depuis ses premières éditions de 1669, change donc parce que change les dispositifs qui le donnent à lire<sup>8</sup>.

Seconde figure: lorsque le passage d'un texte d'une mise en imprimé à une autre commande des transformations dans sa lettre même. C'est le cas, par exemple, des titres qui constituent le catalogue de la Bibliothèque bleue. Celle-ci doit être, en effet, définie comme

---

<sup>7</sup> D. F. MacKenzie, «Typography and Meaning: the Case of William Congreve», *Buch und Buchhandel in Europa im achtzehnten Jahrhundert*, Vorträge herausgegeben von G. Barber und B. Fabian, Hamburg, Dr. Ernst Hauswedell and Co, 1981, pp. 81-126.

<sup>8</sup> Nous préparons actuellement une étude de cette comédie sous le titre provisoire *Le social en représentation. Lectures de George Dandin*, Paris, Éditions Odile Jacob, à paraître.

une formule éditoriale visant à gagner les lecteurs les plus nombreux et les plus populaires entre les commencements du XVII<sup>e</sup> siècle et la mi-XIX<sup>e</sup> siècle. Les caractéristiques communes aux éditions qu'elle propose sont, avant tout, matérielles et commerciales. Matérielles: il s'agit de livres brochés, couverts de papier bleu (mais aussi rouge ou marbré), imprimés avec des caractères défraîchis et mal assortis, illustrés avec des bois de réemploi et où, en page de titre, l'image prend souvent la place de la marque de l'imprimeur. Commerciales: même si la longueur des ouvrages est variable, leurs prix demeurent toujours faibles, très inférieurs à ceux produits pour un autre marché du livre, plus soignés donc plus chers. La Bibliothèque bleue exige donc des coûts de revient calculés au plus juste afin de permettre un prix de vente fort bas.

Les textes qui composent son fonds n'ont pas été écrits pour une telle fin éditoriale. La politique des inventeurs de la formule, à savoir les imprimeurs de Troyes, ensuite imités à Rouen, Caen, Limoges ou Avignon, consiste à puiser dans le répertoire des textes déjà édités ceux qui leur paraissent convenir aux attentes et compétences du large public qu'ils cherchent à atteindre. De là, deux corollaires essentiels: les textes mis en livres bleus ne sont pas «populaires» en eux-mêmes mais appartiennent à tous les genres, toutes les époques, toutes les littératures; et tous ont eu, avant leur édition bleue, une première vie éditoriale, plus ou moins longue, dans les formes classiques de la librairie. Il en va ainsi de littérature de dévotion et d'exercices religieux, des romans et contes de fées, des livres de pratique. Entre la mise en texte et la mise en imprimé bleu, l'écart peut être grand, et toujours jalonné par une série d'éditions en rien «populaires».

La spécificité culturelle des matériaux édités dans le corpus bleu tient donc, non pas aux textes eux-mêmes, lettrés et divers, mais à l'intervention éditoriale qui vise à les rendre conformes aux capacités de lecture des acheteurs qu'ils doivent gagner. Ce travail d'adaptation modifie le texte tel qu'il est donné par l'édition antérieure qui sert de copie aux imprimeurs de livres «populaires» et il est guidé par la représentation qu'ont ceux-ci des compétences et des attentes culturelles de lecteurs qui ne sont pas des familiers du livre. Ces transformations sont de trois ordres. Elles raccourcissent les textes, ôtent les chapitres, épisodes ou digressions jugés superflus, simplifient les énoncés en dépouillant les phrases de leurs relatives et incises. Elles découpent les textes en créant de nouveaux chapitres, en multipliant les paragraphes, en ajoutant titres et résumés. Elles censurent les allusions tenues pour blasphématoires ou sacrilèges, les descriptions considérées comme licencieuses, les termes scatologiques ou incon-

venants. La logique de ce travail adaptateur est donc double: il vise à contrôler les textes en les soumettant aux exigences de la religion et de la morale contre-réformées, il entend les rendre plus aisément déchiffrables par des lecteurs malhabiles.

La lecture implicite supposée, visée par un tel travail peut être caractérisée comme une lecture qui exige des repères visibles (ainsi les titres anticipateurs ou les résumés récapitulatifs, ou encore les bois gravés qui fonctionnent comme protocoles de lecture ou lieux de mémoire de texte), une lecture qui n'est à l'aise qu'avec des séquences brèves et closes, disjointes les unes des autres, une lecture qui paraît se satisfaire d'une cohérence globale minimale. Il y a là une manière de lire qui n'est point celle des élites lettrées, familières du livre, habiles au déchiffrement, maîtrisant les textes en leur entier. Plus que la savante, cette lecture rudimentaire peut supporter les scories laissées dans les textes par leurs conditions de fabrication, hâtives et bon marché (par exemple les innombrables coquilles, les coupes mal venues, les confusions de noms et de mots, les erreurs multiples). La lecture des lecteurs de livres bleus (du moins de la majorité d'entre eux puisque les notables ne dédaignent pas leur achat, pour le plaisir, la curiosité ou la collection) semble une lecture discontinue, hachée, qui s'accommode des ruptures et des incohérences.

Elle est, aussi, retrouvailles dans le livre avec des textes déjà connus, au moins partiellement, au moins approximativement. Souvent lus à haute voix par un lecteur oralisateur — mais pas seulement ou peut-être pas du tout lors des veillées — les textes bleus peuvent être mis en mémoire par des auditeurs qui, ensuite confrontés au livre, les reconnaissent plus qu'ils ne les découvrent. Et plus généralement, même hors de cette écoute directe, par la récurrence de leurs formes très codées, par la répétition de leurs motifs, par les suggestions de leurs images (même si celles-ci sont originairement sans rapport avec le texte qu'elles illustrent), les livres pour le plus grand nombre renvoient à un pré-savoir facilement mis en oeuvre dans l'acte de lecture, mobilisé pour produire la compréhension de ce qui est déchiffré — une compréhension qui, bien sûr, n'est point nécessairement conforme à celle voulue par le producteur du texte ou le fabricant du livre, ni à celle qu'une autre lecture, autrement habile et informée, pourrait construire. C'est donc dans les particularités formelles, typographiques, au sens large du terme, des éditions bleues et dans les modifications qu'elles imposent aux textes dont elles s'emparent qu'il faut reconnaître la lecture «populaire», entendue comme un rapport au texte qui n'est pas celui de la culture lettrée.

De cette relation entre texte, livre et compréhension, une autre figure est donnée lorsqu'un texte, stable dans sa lettre et fixe dans sa forme, est l'objet de lectures contrastées. «Un livre change par le fait qu'il ne change pas alors que le monde change» déclare Pierre Bourdieu<sup>9</sup> — disons, pour rendre la proposition compatible avec l'échelle plus menue qui est celle de notre travail, «alors que son mode de lecture change».

De là, l'indispensable repérage des partages majeurs qui peuvent articuler une histoire des pratiques de lecture (donc des usages des textes, voire des emplois du *même* texte): par exemple entre lecture à haute voix, pour soi ou pour les autres, et lecture en silence, entre lecture du for privé et lecture de la place publique, entre lecture sacralisée et lecture laïcisée, entre lecture «intensive» et lecture «extensive» pour reprendre la terminologie de R. Engelsing. Au delà de ces clivages macroscopiques, le travail historique doit viser à reconnaître des paradigmes de lecture, valables pour une communauté de lecteurs, en un temps et un lieu donné — ainsi la lecture puritaine au XVII<sup>e</sup> siècle, ou la lecture «rousseauiste», ou encore la lecture magique des sociétés paysannes du XIX<sup>e</sup> siècle. Chacune de ces «manières de lire» comporte ses gestes spécifiques, ses usages propres du livre, son texte de référence (la Bible, la *Nouvelle Héloïse*, le Grand et le Petit Albert) dont la lecture devient l'archétype de toutes les autres. Leur caractérisation est donc indispensable à toute approche qui vise à reconstituer comment les textes pouvaient être appréhendés, compris, maniés.

Les dernières remarques de Rojas dans le prologue de la *Celestina* concernent le genre même du texte: «Otros han litigado sobre el nombre, diciendo que no se había de llamar comedia, pues acababa en tristeza, sino que se llamase tragedia. El primer auctor quiso dar denominación del principio, que fué placer, y llamóla comedia. Yo, viendo estas discordias, entre estos extremos partí agora por medio la porfía, y llaméla tragicomedia». La notation peut conduire à deux séries de réflexions. Tout d'abord, elle rappelle que les repères explicites qui désignent et classent les textes créent par rapport à eux des attentes de lecture, des anticipations de compréhension. Il en va ainsi de l'indication du genre qui rapproche le texte à lire d'autres, déjà lus, et qui signale au lecteur dans quel pré-savoir l'inscrire. Mais

---

<sup>9</sup> P. Bourdieu et R. Chartier, «La lecture: une pratique culturelle», *Pratiques de la lecture*, sous la direction de R. Chartier, Marseille, Rivages, 1985, pp. 217-239.

c'est le cas également d'indicateurs purement formels ou matériels: par exemple le format et l'image. Du folio aux petits formats, une hiérarchie existe qui lie le format du livre, le genre du texte, le moment et le mode de lecture. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, Lord Chesterfield s'en fait le témoin: «Solid folios are the people of business with whom I converse in the morning. Quartos are the easier mixed company with whom I sit after dinner; and I pass my evenings in the light, and often frivolous chit-chat of small octavos and duodecimos»<sup>10</sup>. Une telle hiérarchie est, d'ailleurs, directement héritée du temps du livre copié à la main qui distingue le livre de banque, qui doit être posé pour être lu et qui est livre d'université et d'étude, le livre humaniste, plus maniable en son format moyen, qui donne à lire textes classiques et nouveautés et le livre portable, le *libellus*, livre de poche et de chevet, aux utilisations multiples, aux lecteurs plus nombreux<sup>11</sup>. L'image, elle aussi, en frontispice ou page de titre, à l'orée du texte ou sur sa dernière page, classe le texte, suggère une lecture, construit de la signification. Elle est protocole de lecture, indice identificateur.

Mais Rojas conduit également à penser que l'histoire des genres, textuels mais aussi typographiques, pourrait donner ancrage au projet d'histoire des discours tel que Foucault l'a formulé. Comprendre les séries de discours dans leur discontinuité, démonter les principes de leur régularité, identifier leurs rationalités particulières suppose, à mon sens, que soient prises en compte les contraintes et exigences qui leur viennent des formes mêmes dans lesquelles ils sont donnés à lire. D'où l'attention nécessaire aux lois de production et aux dispositifs obligés qui gouvernent chaque classe ou série de textes devenus des livres, les vies de saints comme les livres d'heures, les occasionnels comme les livres bleus, les *folhetos de cordel* comme les *chapbooks*, les livres d'emblèmes comme les livres d'entrée... D'où, également, le repérage indispensable des migrations d'un genre à l'autre, lorsqu'une forme donnée se trouve investie par des enjeux qui lui sont ordinairement étrangers ou par des textes qui généralement se disent ailleurs et autrement. L'étude critique et généalogique des discours en séries peut donc trouver appui dans le projet qui vise à croiser, pour chaque

---

<sup>10</sup> Cité d'après R. E. Stoddard, *art. cité*.

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

texte ou chaque ensemble de textes considéré, l'histoire des variations de sa lettre et celle des transformations de sa mise en imprimé.

Ces hypothèses de travail s'adosent à un certain nombre de réévaluations critiques qui sont autant de distances prises vis-à-vis des certitudes et des habitudes de l'histoire culturelle française<sup>12</sup>. Les premières concernent les emplois classiques de la notion de culture populaire. Celle-ci ne paraît guère pouvoir résister à trois mises en doute fondamentales. Tout d'abord, il ne paraît plus tenable de vouloir établir des correspondances strictes entre clivages culturels et hiérarchies sociales, des mises en relation simples entre des objets ou formes culturelles particulières et des groupes sociaux spécifiques. Au contraire, ce qu'il faut reconnaître, ce sont les circulations fluides, les pratiques partagées qui traversent les horizons sociaux. Nombreux sont les exemples d'emplois «populaires» d'objets, d'idées, de codes point tenus pour tels — pensons aux lectures de Menocchio, le meunier frioulan<sup>13</sup> —, et tardif est le rejet par les dominants des formes enracinées de la culture commune. D'autre part, il ne paraît pas possible, non plus, d'identifier l'absolue différence et la radicale spécificité de la culture populaire à partir de textes, de croyances, de codes qui lui seraient propres. Tous les matériaux qui portent les pratiques et les pensées du plus grand nombre sont toujours des mixtes, mêlant formes et motifs, invention et traditions, culture lettrée et socle folklorique. Enfin, l'opposition macroscopique entre populaire et savant a perdu sa pertinence. A ce partage massif, qui souvent définissait le peuple par défaut, comme l'ensemble de ceux situés hors le mode des élites, est préféré l'inventaire des divisions multiples qui fragmentent le corps social. Leur ordonnancement obéit à plusieurs principes qui manifestent les écarts ou les oppositions entre hommes et femmes, citadins et ruraux, réformés et catholiques, mais aussi entre les générations, les métiers, les quartiers. L'histoire socio-culturelle a trop longtemps accepté (en France au moins) une définition réductrice du social, confondu avec la seule hiérarchie des fortunes et des conditions, oubliant que d'autres différences, fondées sur les appar-

---

<sup>12</sup> R. Chartier, «Volkskultur vs Gelehrtenkultur. Überprüfung einer Zweiteilung und einer Periodisierung», *Epochenswellen und Epochenstrukturen im der Diskurs der Literatur — und Sprachgeschichte*, Herausgegeben von H. U. Gumbrecht und U. Link-Heer, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, stw 486, 1985, pp. 376-388 et J. Revel, «La culture populaire: sur les usages et les abus d'un outil historiographique», *Culturas populares, Diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, Casa de Velazquez/Universidad Complutense, 1986, pp. 223-239.

<sup>13</sup> C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del'1500*, Torino, Einaudi, 1976.

tenances sexuelles, territoriales ou religieuses étaient elles aussi pleinement sociales et susceptibles de rendre compte, autant ou mieux que l'opposition dominants/dominés, de la pluralité des pratiques culturelles. Parce qu'il ignore emprunts et échanges, parce qu'il masque la multiplicité des différences, parce qu'il pose a priori la validité d'un découpage qui justement est à établir, le concept de culture populaire — qui a fondé les premières et pionnières études sur le livre de colportage — doit être maintenant révoqué en doute.

Comme doit l'être, également, le contraste durablement reconnu entre les formes toutes orales et gestuelles de la culture dite traditionnelle et l'aire de circulation de l'écrit, manuscrit puis imprimé, délimitant une culture autre, minoritaire, réservée. Le partage a conduit à cloisonner les approches de ces deux modes d'acquisition et de transmission culturelles et à séparer fortement l'anthropologie historique, qui, même si elle travaille avec des textes, s'est attachée aux systèmes de gestes, aux usages de la paroles, aux dispositifs rituels, et une histoire culturelle plus classique, vouée à l'écrit, sa production et sa circulation. Or, ainsi formulée, l'opposition rend bien mal compte des situations d'entre XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle où toujours s'imbriquent des médias et des pratiques multiples.

Des ces imbrications, les unes associent la parole et l'écrit, soit qu'une parole dite se fixe dans l'écrit (il en a été ainsi lors de la rédaction des cahiers de doléances pour les Etats Généraux), soit qu'à l'inverse un texte fasse retour dans l'oral par la médiation d'une lecture à haute voix. D'autres articulent les écrits et les gestes. Nombre de textes, en effet, ont pour visée de s'annuler comme discours et de produire, à l'état pratique des comportements ou des conduites tenus pour légitimes ou utiles. Les préparations à la mort, les traités de civilité, les livres de pratique sont des exemples parmi d'autres de ces genres qui entendent incorporer dans les individus les gestes nécessaires ou convenables. Par ailleurs, l'écrit est installé au coeur même des formes les plus centrales de la culture traditionnelle: ainsi la fête, habitée par les inscriptions et les banderoles, commentée dans les livrets qui en disent le sens, ou encore les rituels ecclésiastiques qui souvent exigent la présence de l'objet écrit, manié, lu, transmis. L'histoire des pratiques culturelles doit donc nécessairement considérer ces intrications et restituer des trajectoires complexes, de la parole proférée au texte écrit, de l'écrit lu aux gestes faits, du livre imprimé à la parole lectrice.

Pour ce, une notion paraît utile, celle d'appropriation: parce qu'elle permet de penser les différences dans le partage, parce qu'elle postule l'invention créatrice au coeur même des processus de réception.



A une sociologie rétrospective qui longtemps a fait de l'inégale distribution des objets le critère premier de la hiérarchie culturelle, doit être substituée une approche autre qui centre son attention sur les emplois différenciés, les usages contrastés des mêmes biens, des mêmes textes, des mêmes idées. Une telle perspective ne renonce pas à identifier des différences (et des différences socialement enracinées) mais elle déplace le lieu même de leur identification puisqu'il ne s'agit plus de qualifier socialement des corpus pris en leur entier (par exemple la Bibliothèque bleue) mais de caractériser des pratiques qui s'approprient différenciellement les matériaux qui circulent dans une société donnée.

L'approche statistique qui, un temps, a paru dominer l'histoire culturelle française et qui visait à prendre mesure de l'inégale répartition sociale d'objets, de discours, d'actes bons à mettre en séries ne saurait donc suffire. Supposant des correspondances trop simples entre niveaux sociaux et horizons culturels, saisissant les pensées et les conduites dans leurs expressions les plus répétitives et les plus réductrices, une telle démarche manque l'essentiel, qui est la manière contrastée dont les groupes ou les individus font usage des motifs ou des formes qu'ils partagent avec d'autres. Sans abandonner les mesures et les séries, l'histoire des textes et des livres doit donc être, avant tout, reconstitution d'écart dans les pratiques. Donc une histoire du lire.

Penser ainsi les appropriations culturelles autorise aussi à ne point tenir pour totalement efficaces et radicalement acculturants les textes ou les paroles qui entendent façonner les pensées et les conduites. Toujours, les pratiques qui s'en saisissent sont créatrices d'usages ou de représentations qui ne sont aucunement réductibles aux volontés des producteurs de discours et de normes. En aucune manière, l'acte de lecture ne peut donc être annulé dans le texte lui-même, ni les comportements vécus dans les interdits et les préceptes qui entendent les régler. L'acceptation des messages et des modèles s'opère toujours à travers des aménagements, des détournements, des réemplois singuliers qui sont l'objet fondamental de l'histoire culturelle.

La notion d'appropriation n'est donc pas prise ici dans le sens que lui donne Foucault dans *L'ordre du discours*, et qui est de faire de l'«appropriation sociale des discours» l'une des procédures qui les contrôlent et l'un des dispositifs qui en limitent la distribution, partant de la tenir comme l'un des grands systèmes d'assujettissements du discours <sup>14</sup>. Notre perspective est autre, sans être contradictoire, portant

---

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

l'attention, non sur les exclusions par confiscation, mais sur les différences dans l'usage partagé telles que les repèrent Pierre Bourdieu: «Le goût, propension et aptitude à l'appropriation (matérielle et/ou symbolique) d'une classe déterminée d'objets ou de pratiques classés et classants, est la formule génératrice qui est au principe du style de vie, ensemble unitaire de préférences distinctives qui expriment, dans la logique spécifique de chacun des sous-espaces symboliques, la même intention expressive»<sup>15</sup>. Ce qui est dire, à la fois, que les pratiques contrastées sont à comprendre comme des concurrences, que leurs différences sont organisées par les stratégies de distinction ou d'imitation et que les emplois divers des mêmes biens culturels s'enracinent dans les dispositions de l'habitus de chaque groupe.

De là, l'élection de deux modèles de compréhension pour rendre compte des textes, des livres et de leurs lectures. Le premier contraste discipline et invention en tenant ces deux catégories, non pas comme antagonistes, mais comme être maniées en couple. Tout dispositif qui vise à créer du contrôle et de la contrainte secrète toujours, en effet, des tactiques qui l'apprivoisent ou le subvertissent; à l'inverse, il n'est pas de production culturelle qui n'emploie des matériaux imposés par la tradition, l'autorité ou le marché et qui ne soit soumise aux surveillances et aux censures de qui a pouvoir sur les mots ou les gestes. L'opposition est trop simple entre spontanéité «populaire» et coercitions des institutions ou des dominants: ce qu'il faut reconnaître c'est comment s'articulent les libertés contraintes et les disciplines renversées.

Discipline et invention donc, mais aussi distinction et divulgation. Ce second couple de notions solidaires permet de proposer une compréhension de la circulation des objets ou des modèles culturels qui ne la réduit pas à une simple diffusion, généralement pensée comme descendant l'échelle sociale. Les processus d'imitation ou de vulgarisation sont plus complexes et plus dynamiques et doivent être compris, avant tout, comme des luttes de concurrence où toute divulgation, octroyée ou conquise, produit du même coup la recherche d'une nouvelle distinction. Par exemple, lorsque le livre devient un objet moins rare, moins confisqué, moins distinctif par sa seule possession, ce sont les manières de lire qui sont en charge de montrer des écarts, de manifester des différences socialement hiérarchisées. Aux représentations simplistes et figées de la domination sociale ou de la

---

<sup>15</sup> P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 193.

diffusion culturelle doit donc être substituée, avec Elias<sup>16</sup> et Bourdieu, une façon de les comprendre qui reconnaît la reproduction des distances à l'intérieur même des mécanismes d'imitation, les concurrences au sein des partages, la constitution de nouvelles distinctions du fait même des processus de divulgation.

C'est avec ces quelques hypothèses et notions qu'a été tenté l'étude des pratiques de l'imprimé dans la société ancienne. Celles-ci, en effet, ont paru une bonne entrée dans la culture d'entre XV<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle, et pour deux raisons. D'une part, elles fixent ou portent la parole, cimentent les sociabilités et prescrivent des comportements, traversent le for privé comme la place public, donnent à croire, à faire ou à imaginer: elles bouleversent donc la culture en son entier, composant avec les formes traditionnelles de la communication, instaurant de nouvelles distinctions. D'autre part, elles permettent une circulation de l'écrit à une échelle inédite, à la fois parce que l'imprimerie abaisse le coût de fabrication du livre, désormais réparti sur tous les exemplaires d'un même tirage, et non plus supporté par une unique copie, et parce qu'elle abrège les délais de sa production, forts longs au temps du livre manuscrit. Après Gutenberg, c'est l'entière culture de l'Occident qui peut être tenue pour une culture de l'imprimé puisque les produits des presses et de la composition typographique n'y sont point réservés, comme en Chine ou en Corée, aux usages des administrations et des clergés, mais irriguent toutes les relations, toutes les pratiques. D'où une double ambition et un double travail. A petite échelle, comprendre les usages multiples, différenciés, affrontés de l'imprimé puisque les autorités concurrentes ont eu foi en ses pouvoirs et que les lecteurs l'ont manié selon leurs compétences ou leurs attentes<sup>17</sup>. Et, dans une plus large vue, réinscrire la novation typographique dans l'histoire longue des formes du livre ou des supports des textes (du *volumen* au *codex*, du livre à l'écran) et dans celle des manières de lire, inscrites sur la trame qui mène de la lecture nécessairement oralisée à celle qui peut se faire par les yeux et en silence<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, stw 158-159, 1979, Zweiter Band, pp. 312-454.

<sup>17</sup> Voir les études rassemblées dans R. Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Editions du Seuil, 1987.

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

## O HUMANISMO : A INTERSECÇÃO DA «HISTÓRIA CULTURAL» COM A «HISTÓRIA LITERÁRIA»

JORGE A. OSÓRIO \*

O título da presente comunicação oferece-se, na sua formulação, carregado de problemáticas, nomeadamente porque comporta um termo provindo da área da geometria que, como se sabe, pertence às artes rigorosas: *intersecção*. No entanto, desde já pretendemos explicitar aquilo que procuraremos tornar mais evidente ao longo das páginas subsequentes. Quer isto dizer que, situando-nos embora no domínio da cultura, buscaremos avivar a projecção idealizada do humanismo como lugar ou superfície onde a «história cultural» e a «história literária», pelo facto de se entrecruzarem, coincidem, pelo menos parcialmente. Haverá, pois, que esclarecer o conteúdo significativo deste título.

A primeira dificuldade a superar provém da própria terminologia nele utilizada: «história cultural», «história literária», «humanismo». Estamos na encruzilhada de designações e de conceitos complexos, cuja análise tem sido objecto de variados pontos de vista. E o problema agudiza-se pelo facto de se falar em «história», introduzindo-se uma categoria que impõe a consideração de uma projecção diacrónica conceptualizada de modo muito diferente conforme as épocas culturais que estudemos<sup>1</sup>. Todavia, determo-nos agora numa reflexão sobre esse conceitos seria não só inadequado, pelo menos directamente, à intenção semântica denunciada no tema a que se subordinam estas

---

\* Universidade do Porto.

<sup>1</sup> GADAMER, Hans-Georg — *Le Problème de la conscience historique*, trad. francesa, Lovaina-Paris, 1963, em particular o cap. I.

linhas, mas também à competência que teríamos para sobre ela nos debruçarmos.

Tal não significa, porém, que anulemos a presença fundamental do vector temporal representado pelo termo «história»; a própria formulação do título não nos permitiria dispensar a projecção diacrónica, porque o conceito de «humanismo» aqui utilizado e no âmbito do contexto que o título escolhido implica é essencialmente um conceito histórico, por um lado porque definido por coordenadas históricas e por outro porque, na sua própria configuração como evento histórico, ele postulou, por sua vez, a indispensabilidade do relativismo histórico (temporal) como elemento fundamental para a individualização do presente face aos diversos passados que constituem uma tradição <sup>2</sup>.

Desde já, portanto, preferimos explicitar o ponto de vista epistemológico que norteia as considerações que se irão seguir em torno do título enunciado no início. E fazemo-lo optando pela perspectiva gadameriana sobre a história como objecto do conhecimento humano, ou seja, e para utilizar um título do filósofo alemão, «o problema da consciência histórica»: «consciência histórica» não só de nós próprios como sujeitos cognoscentes, mas também dos pensadores e autores que a cronologia nos situa no período da história europeia designado precisamente por Renascimento humanista. Ora Hans-Georg Gadamer, na sua obra de reflexão sobre «Verdade e método», sublinhou as características que assume o acto de *conhecer* nas ciências ditas sociais, ou seja, naquelas que estudam os fenómenos morais e sociais e, portanto, os casos históricos <sup>3</sup>. E fez notar que o caso histórico, ao contrário do caso da natureza física, não permite induzir qualquer tipo de regularidade, no sentido de institucionalização de uma lei. No âmbito das ciências sociais, o conhecer é essencialmente *compreender*, donde decorre a importância assumida pela interpretação nesses domínios. Por isso podemos desde já recordar que um dos aspectos mais significativos da actividade dos humanistas como homens de saber consistiu, precisamente, no esforço

---

<sup>2</sup> Para uma apreciação da historiografia renascentista, cf. COCHRANE, Eric — *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, edição «paperback», Chicago-Londres, 1985; FRYDE, E. B. — *Humanism and Renaissance Historiography*, Londres 1983.

<sup>3</sup> GADAMER, Hans-Georg — *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. espanhola, Salamanca, 1977, em especial o cap. 1, «Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu».

desenvolvido na interpretação dos vestígios do passado, antes do mais os textos, mas também as ruínas epigráficas e arqueológicas.

De um ponto de vista epistemológico, Gadamer faz notar que a oposição ou distinção e diferença de dignidade científica atribuída por alguns às ciências sociais face às chamadas ciências exactas não se reveste de pertinência fundamentada. Nas considerações sobre a «arte de compreender» escritas a propósito da «hermenêutica e tradição filosófica»<sup>4</sup>, ele considera com grande acuidade o carácter falante ou linguístico do ser humano como elemento intimamente ligado à sua sociabilidade e inseparável de toda a problemática hermenêutica. Efectivamente a linguística, como ciência da linguagem (pelo menos da verbalizável), contribuiu fortemente para o esbatimento da distinção, em sede epistemológica, entre ciências da natureza e ciências sociais, umas tidas por mais «exactas» do que outras, ao chamar a atenção para importância da incidência referencial das denominações verbais. A distinção entre umas e outras dessas ciências tem a ver profundamente com os mecanismos da denotação e determinação das referências semânticas, podendo, portanto, considerar-se que a «inexactidão» constitui precisamente o potencial das ciências sociais e o fundamento da sua «exactidão»<sup>5</sup>.

Mas a base linguística (verbal, falante, do homem) não se evidencia só no plano de perspectiva epistemológica; também na análise do comportamento argumentativo desenvolvido por um enunciador frente a um destinatário (auditório, receptor) a dependência da necessidade de convencer o auditório por meio de processos de persuasão se torna evidente, mesmo quando essa intenção parece orientada exclusivamente para a demonstração da verdade científica, como sublinhou Perelman<sup>6</sup>. Manifesta-se deste modo a imprescindibilidade da retórica em todo o acto de comunicação humana e em particular a sua indissociabilidade da problemática hermenêutica nas ciências sociais.

---

<sup>4</sup> GADAMER, Hans-Georg — *L'Art de comprendre. Écrits I — Herméneutique et tradition philosophique*, trad. francesa, Paris, 1982, p. 123 s.

<sup>5</sup> Aliás já Platão no *Teeteto* (200 c-b, 206 c-d) sublinha que a ciência, *epistêmê*, não pode existir sem a verbalização; não se define, porém, através do nome, mas por meio do discurso, o *lógos*.

<sup>6</sup> PERELMAN, Ch.; OLBRECHTS-TYTECA, L. — *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 2.<sup>a</sup> ed., Bruxelas, 1970, p. 17 ss.; cf. também LEEMAN, A. D. — *L'historiographie dans le «De Oratore» de Cicéron*, «Bulletin Budé», Paris, 1985, 3, p. 280 s.

Ora, e para não nos afastarmos do ponto de vista inicial, há que ter em consideração que o humanismo se perfilou, tanto programaticamente como no relativo aos produtos e efeitos que transmitiu aos tempos subsequentes, como um movimento fortemente preocupado pela retórica e pelas questões da expressividade em língua literária. A importância reservada à retórica denuncia-se claramente através da tratadística que lhe foi dedicada e da própria redefinição do local que lhe era atribuído no conjunto hierarquizado dos saberes e das disciplinas <sup>7</sup>. Sob este ponto de vista os humanistas aparecem-nos como os grandes promotores de um «processo de literaturização» da retórica no Renascimento, para nos servirmos da terminologia de Vasile Florescu <sup>8</sup>, não propriamente no sentido que havia assumido entre os Bizantinos, onde foi reduzida a uma «estilística prática», mas no sentido de que os humanistas procuraram, mais com o apoio de Cícero e de Aristóteles do que com o de Platão, retirar a retórica da órbita da dialéctica <sup>9</sup>, ou seja valorizar a persuasão sobre o convencimento, a *captatio benevolentiae* sobre a demonstração da verdade. Podemos considerar que o empenho e o esforço aplicados pelos sectores mais fortemente representativos do humanismo renascentista na desvalorização da dialéctica face à retórica atingiu um ponto alto na retórica ramista, como recentemente pôs em relevo Kees Meerhoff em brilhante estudo <sup>10</sup>. E se bem que a dialéctica não haja perdido a guerra, mesmo dentro do partido da retórica, não

---

<sup>7</sup> Cfr. os tratados publicados por WEINBERG, Bernard — *Trattati di Poetica e Retorica del Cinquecento*, Bari, 1970 ss.; do mesmo autor, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, em particular o vol. I, reimpr. de Chicago, 1974. Sobre a projecção deste movimento no séc. XVII, RAK, Michele — *La Fine dei Grammatici, Teoria e critica della letteratura nella storia delle idee del tardo Seicento italiano*, Roma, 1974, cap. I. Vid. também JEHASSE, Jean — *La Renaissance de la Critique. L'essor de l'Humanisme érudit de 1560 à 1614*, Saint-Etienne, 1976, em especial cap. II, 2.

<sup>8</sup> FLORESCU, Vasile — *La Rhétorique et la Néorhétorique. Genèse, Évolution, Perspectives*, Paris-Bucareste, 1982, p. 91, p. 112.

<sup>9</sup> O fenómeno verifica-se nomeadamente na tentativa de colorir de forma mais retórica do que dialéctica textos fundamentais do ensino universitário, como sucedeu em Coimbra com a tradução do *Organon* aristotélico; cf. OSÓRIO, Jorge Alves — *Um contributo francês para o ensino coimbrão no século XVI; a edição do «Organon» de Aristóteles*, in «Les Rapports culturels et littéraires entre le Portugal et la France», Paris, 1983, p. 67 ss.

<sup>10</sup> MEERHOFF, Kees — *Rhétorique et poétique au XVI<sup>e</sup> siècle en France. Du Bellay, Ramus et les autres*, Leida, 1986.

restam dúvidas de que a emancipação e afirmação literárias da línguas vulgares dependeram, em boa medida, dessa aposta na retórica como arte da expressividade linguística humana, articulada na oposição paradigmática entre *natura* e *paideia* <sup>11</sup>.

Mas, perguntar-nos-emos, que tem tudo isto a ver com a intersecção da «história cultural» com a «história literária»? Cremos que parte do que ficou dito atrás contém já elementos e perspectivas para uma resposta à pergunta assim formulada. Vejamos, pois, um pouco mais em pormenor.

Começemos pela própria palavra *humanismo*. Como é do conhecimento de todos, o termo é de uso relativamente recente, sendo desconhecido dos autores que viveram nos limites históricos do humanismo *stricto sensu*. Dir-se-ia que é o distanciamento histórico que permite ao observador do passado ver a floresta e não só a árvore. Cremos que a imagem é aceitável, se a entendermos como querendo significar que a visão do conjunto sobre o individual depende, em história da cultura, essencialmente do grau de capacidade que o observador ou o sujeito dispõem para conhecer o campo referencial e as áreas de conotação (domínio do léxico, dos códigos e níveis de cultura, dos eventos, das personagens e dos agentes humanos) que envolvem as coisas do passado. Na companhia de Raymond Aron, afigura-se-nos que a «teoria precede a história» <sup>12</sup>, neste sentido de que a interpretação de uma obra filosófica ou não, como seja uma obra literária, depende também da concepção que o historiador faz da filosofia, da literatura ou, enfim, da cultura.

O caso da palavra *humanismo* parece adaptar-se a este ponto de vista; o seu aparecimento, com um sentido bem delimitado, e não, portanto numa acepção generalizante como é o significado de ‘amor’ ou *philia* pela humanidade, aproximadamente como o termo grego *philanthropia*, é muito posterior à realidade histórica a que se aplica esse nome. Quer isto dizer que a relação entre a coisa histórica e o nome se verificou — ou dela se tomou consciência — muito tarde, após uma experiência reflexiva sedimentada ao longo dos anos e dos esforços de interpretação e compreensão desenvolvidos pelos estudiosos. Em certa medida é justo dizer-se que, nestas circunstâncias,

---

<sup>11</sup> Cf. GARIN, Eugenio — *L'Éducation de l'homme moderne, 1400-1600*, trad. francesa, Paris, 1968, em particular p. 89 ss.; MEERHOFF, K. — *ob. cit.*, p. 114 ss.

<sup>12</sup> ARON, Raymond — *Mémoires*, Paris, 1983, p. 123.



o humanismo foi «inventado» e que, por conseguinte, pôde tornar-se objecto de *teoria*, ou seja de contemplação especulativa<sup>13</sup>.

Mas já o termo *humanista*, como também todos sabemos, é contemporâneo do momento histórico do humanismo. O *humanista* era, no fundo, o estudioso dos textos-literários escritos, isto é, o perito das letras, sobre as quais se postulava que assentava o conhecimento das coisas. Daí se afirmar, com bastante razão, que no humanismo renascentista a *peritia litterarum* acompanhava a *scientia rerum*. Ora é neste ponto que reside precisamente um dos contactos interseccionais entre a «história da cultura» e a «história da literatura», na medida em que aquela não podia dispensar o apoio desta, na perspectiva dos humanistas. Será, portanto, difícil não subescrever a justeza das palavras de Eugenio Garin, numa obra intitulada muito significativamente *La Cultura Filosofica del Rinascimento Italiano*:

«L'umanesimo si affermò nelle sue origini sul terreno delle arti del dire, delle logica e della retorica, e, con esse congiunte, della morale e della politica»<sup>14</sup>.

Este ponto de vista é a corroboração, no fundo, das perspectivas lançadas pelos estudiosos do Renascimento a partir da II Guerra Mundial. Paul Oskar Kristeller notava, em 1948, que, no campo da filosofia, o pensamento renascentista não apresentava nome algum de primeira grandeza, o que se reflectia no facto de muitos manuais passarem de S. Tomás de Aquino directamente para Descartes<sup>15</sup>. Mas se o Renascimento não produzira filósofos — pelo menos no sentido que o termo adquiriu do século XVIII em diante —, conheceu, em contrapartida, uma grande variedade de correntes e de tendências no campo do pensamento. É evidente que condições materiais houve que favoreceram a proliferação dessa diversidade, como foi o caso da tipografia, mas há que levar também em linha de conta os factores históricos, relacionados com a afirmação de forças sociais emergentes e com a consolidação dos próprios estados que tendem a polarizar-se

---

<sup>13</sup> Vejam-se as páginas de Ernesto Grassi sobre Vico, in *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, Pennsylvania, 1980, p. 4 ss., sobre o sentido de «inventio».

<sup>14</sup> GARIN, Eugenio — *La Cultura Filosofica del Rinascimento Italiano*, 2.<sup>a</sup> ed., Florença, 1979, p. 6.

<sup>15</sup> KRISTELLER, Paul Oskar — *Studies in Renaissance Thought and Letters*, reed. Roma, 1969, p. 17-18.

em torno dos nacionalismos. Ora o humanismo não foi indiferente a tudo isto.

Augustin Renaudet, que tão largo contributo deixou aos estudos sobre o Renascimento, ensaiou, em 1945, definir o humanismo em sede um tanto diferente da que atrás indicámos de Kristeller. Na interpretação de Renaudet não deixa de ecoar a teoria hegeliana do espírito de uma época, tal como a analisou Ernst Gombrich; o eixo central das suas páginas reside no ponto de vista de que pelo nome de humanismo devemos entender «une doctrine qui, orientée à la fois vers l'étude et vers la vie, refuse d'abaisser la valeur de l'homme et de son oeuvre individuelle ou collective, de n'en admettre qu'une idée volontairement humble, de ne reconnaître dans la nature humaine que faiblesse et misère»<sup>16</sup>. Foi este, aliás, o ponto de partida do mesmo estudioso para considerar Dante como um humanista, sob o pressuposto de que o Renascimento, nas linhas programáticas fixadas pelos Italianos, se impunha como tarefa primeira «l'étude et la résurrection de la culture antique»<sup>17</sup>.

Mas equacionar a questão por este ângulo equivale, em boa medida, a desfocar a perspectiva de Kristeller atrás enunciada, a qual punha a tónica na importância concedida ao estudo dos textos e conhecimento das letras por parte dos humanistas. Não nos podemos esquecer, e para não perdermos de vista o tema que nos preocupa aqui, que o humanismo postula a primazia fundamental do estudo dos textos literários e, por consequência, escritos, como base da formação cultural. E se Renaudet tinha razão em opor-se à ideia de que o humanismo, reduzido à reactivação da moral antiga pagã, tivesse constituído uma tentativa de oposição ao cristianismo<sup>18</sup> com toda uma tradição de ênfase na miséria do ser humano tão afecta à mentalidade e à sensibilidade dos homens do séc. XV, poderia contudo ter sublinhado com vigor que o humanismo, como modelo cultural e ético dos humanistas, arrancou do contacto com os textos antigos, no sentido muito preciso que a palavra *texto* pode comportar<sup>19</sup>: o problema da escrita<sup>20</sup>, que acarreta o da leitura e da crítica textual,

---

<sup>16</sup> RENAUDET, Augustin — *Humanisme et Renaissance*, reimpr., Genebra, 1981, p. 38.

<sup>17</sup> RENAUDET, Augustin — *Dante humaniste*, Paris, 1952, p. 18.

<sup>18</sup> RENAUDET, A. — *Humanisme et Renaissance*, cit., p. 33.

<sup>19</sup> SCHOECK, R. J. — *Intertextuality and Renaissance Texts*, Bamberg, 1984, p. 13.

<sup>20</sup> ULLMAN, B. L. — *The Origin and Development of Humanistic Script*, Roma, 1960, p. 11 ss.

o problema dos códices e dos livros<sup>21</sup>. É evidente que aqueles que nas chancelarias italianas se instituíram em detentores de um novo saber, consubstancializado inclusivamente numa nova técnica de escrita e de estilo em latim e, portanto, de leitura, depressa deram forma ao seu sentimento de individualidade face aos outros meios e círculos de homens de cultura do tempo: alguns círculos monásticos, as universidades e as cortes. Os humanistas assumem, deste modo uma linguagem polémica, patente em autores como Policiano e Valla, que, articulada com os instrumentos de difusão em larga escala oferecida pouco depois pela imprensa e fortalecida pelo prestígio das obras doutrinárias dos autores antigos em domínios não completamente cobertos pela doutrina eclesial, como eram os da natureza do Estado e dos modos de legitimar e de exercer o poder político, se impôs à imagem que os séculos posteriores fizeram do tempo da «renascentia»<sup>22</sup>.

Por isso se nos afigura importante situar a questão do humanismo em sede literária. E mais uma vez recorreremos a Kristeller, quando chama a atenção para o facto de que, se não for tido em consideração o pano de fundo da filosofia e do pensamento medieval, não se poderão entender correctamente os problemas e as inovações do Renascimento<sup>23</sup>.

Efectivamente, a ênfase com que os autores do humanismo superlativam os modelos clássicos não resulta só do entusiasmo nascido da revalorização desses escritos, mas também, cremos que fundamentalmente, da percepção das potencialidades das formas do discurso culto, literário e escrito, por eles exemplificadas. A imitação pela imitação não era ideal absoluto, ou então podia tornar-se motivo de sátira, como os diversos momentos da polémica sobre o ciceronianismo revelaram.

A clivagem entre os modos, as propostas e as estratégias relativas ao discurso escrito e culto próprias dos tempos «medievais» e as que apareciam defenidas com base na imitação dos antigos, neles inspiradas ou com eles justificadas por parte dos humanistas, é, ainda, um sinal bem significativo da «diferença específica»<sup>24</sup> que caracteriza o humanismo frente ao medievalismo. Mais: parece-nos reforçar o ponto de vista várias vezes aqui enunciado de que a definição do

---

<sup>21</sup> SABBADINI, Remigio — *Le Scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, ed. anastática, Florença, 1967.

<sup>22</sup> Cf. ULLMANN, Walter — *Radici del Rinascimento*, trad. italiana, Bari, 1980.

<sup>23</sup> KRISTELLER, P. O. — *ob. cit.*, p. 18.

<sup>24</sup> Cf. MEERHOFF, K. — *ob. cit.*, p. 330-331.

humanismo em sentido histórico implica, realmente, a intersecção da «história cultural» com a «história literária».

*Cultura e literatura*: dois termos hoje perfeitamente correntes, mas de emprego extremamente raro nos autores humanistas, apesar de ambos pertencerem ao vocabulário autorizado tanto por Cícero como por Quintiliano. Mas tal rarefacção não significa que os conceitos hoje assim designados não fossem perceptíveis aos homens cultos dos séculos XV e XVI; significa unicamente que outros termos se utilizavam, sem querermos insinuar que as realidades conceituais sejam absolutamente as mesmas.

A evolução da palavra *cultura* e o deslizamento conceptual<sup>25</sup> que a acompanhou são elucidativos para nos situarmos no contexto humanista. Numa comparação célebre do Livro II das *Tusculanas* (II, 13), Cícero procura enfatizar o conceito através de uma imagem plástica retirada da vida agrícola, referência facilmente identificável perante a mentalidade romana<sup>26</sup>. Na linha de um elogio da vida do agricultor tornado habitual na tradição literária latina, com Horácio e Virgílio, este com o canto final do Livro II das *Geórgicas*, «O fortunatos nimium, sua si bona norint, / agricolas!» (v. 458-459), elogio que enquadra o enaltecimento da felicidade daquele que pôde alcançar o conhecimento das coisas, «felix qui potuit rerum cognoscere causas» (v. 490), Cícero divulgara a comparação entre o cultivo dos campos e o cultivo do espírito do homem. Em ambos os casos o esforço surge como necessário para que os frutos nasçam e assim como um campo, ainda que fértil, nada produz «sine cultura», assim também «sine doctrina» o espírito não dá frutos. Por isso conclui com uma frase que se tornou tópica: «Cultura autem animi philosophia est». A imagem perdurou e fixou-se posteriormente na linguagem culta europeia. Se bem que não muito frequentemente é certo, os autores cristãos adaptaram-na aos objectivos espirituais e catequéticos que introduziram no discurso escrito em latim, como por exemplo em Lactâncio: «Dei unici pia et religiosa cultura» (5.7).

No entanto, a coloração declaradamente concretizante da comparação ciceroniana talvez colidisse um pouco com a evolução espiritualizante que sofreu muito do vocabulário latino sob a acção dos autores cristãos, como sucedeu com *animus* e *anima*. Além disso, *cultura* continuava a ser termo habitual nos textos sobre temas

---

<sup>25</sup> *Idem, ibidem*, p. 16.

<sup>26</sup> Sobre este ponto, vid. NOVARA, Antoinette — *Cultura: Cicéron et l'origine de la métaphore latine*, «Bulletin Budé», Paris, 1986, 1, p. 51 ss.

agrícolas, como eram os tratados técnicos, de tal forma que, em pleno séc. XVI, o primeiro dicionário de latim-português do humanista Jerónimo Cardoso ainda dá como equivalência de *cultura* em latim a denominação portuguesa «A laouura, ou honra»<sup>27</sup>.

Seria de esperar que os autores humanistas, que tanto se alimentaram de Cícero, adoptassem com facilidade este tipo de imagens fortes e concretizantes do Arpinate, como por exemplo aquela comparação da vinha como imagem do *hominis cultus* que aparece no final do *De Finibus*. E poderíamos apelar ainda para o *Cato Maior*, onde o exemplo da superioridade de um moralismo heróico vem apontado na figura do velho Catão, admirador das «voluptates agriculturalum», lembrados de que, embora não tanto como o *De Officiis*, o *De Senectute* foi obra lida e consultada ao longo da Idade Média, traduzida para português no séc. XV e, no séc. XVI, por Damião de Góis.

Mas, não obstante a expectativa acima indicada, a verdade é que os textos dos humanistas não documentam um uso intenso ou sequer frequente da palavra *cultura*, no sentido que vimos no passo ciceroniano das *Tusculanas*<sup>28</sup>. Na verdade, se explorarmos um *corpus* textual constituído, por exemplo, por algumas *orationes* académicas em latim da autoria de humanistas quinhentistas, encontramos uma utilização da imagem ciceroniana num passo da *oratio* de D. Pedro de Meneses, onde é mais do que evidente uma intertextualidade parafrástica com matriz latina. Aí o autor que, como sugere com razão o Prof. Costa Ramalho<sup>29</sup>, foi pelo menos auxiliado pelo humanista Cataldo Sículo na elaboração deste texto de 1504, define a filosofia como «animi cultura»<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> *Dictionarium Latino Lusitanicum & vice versa Lusitanico latinum, cum adagiorum fere omnium iuxta seriem alphabeticam perutili expositione (...) per Hieronymū Cardosum Lusitanum (...) Excussit Ioan, Barrerius Conimibricae (...) 1570*, fo. 48 r<sup>o</sup>. Note-se que, na parte de equivalências de português-latim, Cardoso traz: *Lauoura. Agricolatio, onis* (fo. 57 v<sup>o</sup>) e *Onrra, Decus, oris, honor, oris* (fo. 63 r<sup>o</sup>).

<sup>28</sup> Observe-se que *cultura* não pertence ao vocabulário de crítica literária dos humanistas; cf. RIZZO, Silvia — *Il Lessico filologico degli umanisti*, Roma, 1973.

<sup>29</sup> RAMALHO, Américo da Costa — *Estudos sobre a Época do Renascimento*, Coimbra, 1969, p. 78: «A oração de sapiência do conde de Alcoutim»; *Cícero nas orações latinas universitárias do Renascimento*, «Revista da Faculdade de Letras — Línguas e Literaturas», Porto, II, 1985, p. 29 ss.

<sup>30</sup> Convém notar que, na sua *Oratio habita bononie publice (...) in omnium scientiarum & in ipsius bononie laudes*, impressa na edição das *Epistolae* de Lisboa, 1500, Cataldo, não obstante utilizar com frequência uma intertextuali-

Mas o discurso do 2.º Conde de Alcoutim é talvez o mais «medieval» dos discursos latinos conservados do humanismo português. Aí a apropriação textual da frase citada não significa, necessariamente, um enriquecimento semântico da expressão<sup>31</sup>. Outros discursos, mais declaradamente humanistas e não menos ciceronianos, como o de André de Resende em 1534 ou o do francês Arnaud Fabrice em 1548, não incluem essa expressão ciceroniana, talvez pela percepção que tinham da sua larga utilização nos registos técnicos da língua. Jerónimo Cardoso, por exemplo, em 1536 evoca a função civilizadora da *philosophia* por oposição à *natura*, recorre ao aproveitamento da *laus philosophiae* no *Cato Maior*, deita mão da autoridade de Séneca e ainda de Cícero sobre a necessidade e o valor da fortaleza do ânimo, mas não usa o termo *cultura*, quando o podia ter feito dentro da sugestão da citação de «ut philosophia animi medicina dicitur...».

No entanto, da raridade do emprego de *cultura* nos textos humanistas de forma alguma poderemos inferir a ausência do conceito que actualmente designamos por este termo. O mesmo se dirá do termo *litteratura*.

O significado desta palavra nos autores latinos tinha um valor muito concreto: um texto escrito formado de letras, como vem em Cícero (*Part.*, 7, 26) ou em Séneca: «prima illa litteratura, per quam pueris elementa traduntur» (*Ep.* 88, 20). As ocorrências desta palavra nos autores humanistas também ficam muitíssimo aquém das que ela

---

dade declaradamente ciceroniana, não chega a formular a definição de cultura nestes moldes. E mantém uma primazia da dialéctica sobre as «rationes» de todos os assuntos (cf. fo. (h) vi vº), aliás muito à semelhança de Policiano; cf. MAÏER, Ida — *Un inédit de Politien: la classification des «arts»*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», Genebra, XXII, 1960, p. 351.

<sup>31</sup> Um *corpus* de *orationes* universitárias encontra-se publicado por BRANDÃO, Mário — *Quatro orações latinas proferidas na Universidade e Colégio das Artes (Século XVI)*, Coimbra, 1937. Para André de Resende, cf. ainda *Oração de Sapiência (Oratio pro rostris)*, Lisboa, 1956, com tradução de Miguel Pinto de Meneses e introdução de A. Moreira de Sá, *Oração de André de Resende pronunciada no Colégio das Artes em 1551*, ed. de Gabriel de Paiva Domingues, reimpr. de Coimbra, 1982; de D. Pedro de Meneses, *Oração proferida no Estudo Geral de Lisboa*, com tradução de M. P. Meneses e introdução de A. M. de Sá, Lisboa, 1964; de Jerónimo Cardoso, *Oração de Sapiência proferida em louvor de todas as disciplinas*, com tradução de M. P. Meneses e introdução de Justino Mendes de Almeida, Lisboa, 1965. Apesar da parcimónia que apontamos no texto, casos há em que, naturalmente, as velhas imagens da cultura como cultivo do espírito reaparecem; assim procedeu André de Resende na *oratio* de 1551, na dedicatória à princesa D. Maria.

conhece nos dias actuais. Mas é sempre nesse sentido concretizante que eles a usam, lembrados do sentido habitual nos autores antigos. Assim sucede, por exemplo, quando Aires Barbosa inicia o seu comentário às considerações de Quintiliano sobre o emprego de *quid* e *quod* e outras questões, ao escrever: «Nec solum quottidianis lectionibus uobis prodesse uelim iuuenes politioris litteraturae candidati...»<sup>32</sup>. Do mesmo modo, a denotação de 'texto escrito' se evidencia na ocorrência do termo na parte final de uma *oratio* de 1539, a que aludiremos mais à frente, quando o autor enaltece a acção de D. João III na renovação dos estudos em Coimbra:

«Jam extincta reuiuisset charitas, pietas & peregrinationis  
Religio vna cum christiana literatura pullulat...»<sup>33</sup>,

onde a palavra se deve referir não só à literatura apologética cristã em latim, mas com certeza também à política de divulgação por meio da tipografia de textos devotos e edificantes em português.

O que acabamos de dizer não significa que o humanismo tivesse sido insensível à ideia de 'literatura' e da sua relação com a de 'cultura'. O que sucede é que os instrumentos verbais, com que hoje denominamos conceitos e noções, dependem mais da reconversão ideológica e filosófica do séc. XVIII-XIX do que dos autores do séc. XV-XVI<sup>34</sup>; no plano do significante a identidade de formas pode ser total ou quase, mas não no terreno das incidências referenciais. Mas para uma época que tanto se debruçou sobre as questões da língua, sobretudo no plano normativo, e que, mercê em boa medida das novas necessidades de fixar os textos impostas pelo recurso à tipografia, avançou para a filologia, seria quase absurdo não postular a existência de um léxico referenciador da coisa literária<sup>35</sup>.

E efectivamente ele surge, como todos sabem, no sintagma latino «*studia humanitatis*»<sup>36</sup>. É sabido que Cícero autorizava, através

---

<sup>32</sup> *Arii Barbarosae Lusitani in verba M. Fabii. Quid? quod & reliqua. Relectio de verbis obliquis*, ed. de Salamanca, 1511, fo. a i v<sup>o</sup>.

<sup>33</sup> Vid. o texto fac-similado in OSÓRIO, Jorge Alves — *Autour d'un discours humaniste d'un éditeur coimbrois des «Colloques» d'Érasme*, «Arquivos do Centro Cultural Português», Paris, XI, 1977, p. 105. Trata-se da *oratio pro rostris* do professor de retórica Juan Fernández, 1539.

<sup>34</sup> Cf. GADAMER, H. G. — *Verdad y método*, cit., p. 38.

<sup>35</sup> Cf. RIZZO, S. — *ob. cit.*; cf. também CHOMARAT, Jacques — *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, Paris, 1981, em particular a III e IV partes.

<sup>36</sup> Cf. ULLMANN, W. — *ob. cit.*, p. 145-146.

de variados exemplos, mas muito particularmente no *De Oratore*, a ligação íntima, tanto no plano frásico como no semântico, entre *studium / studia* e *humanitas*. Mais: Cícero frequentemente coloca na órbita sintáctica e significativa de *humanitas* o lexema *litterae*, enfatizando fortemente a indissociabilidade do elo entre as duas noções, a ponto de definir o *orator* nos seguintes termos: «in omni genere sermonis, in omni parte humanitatis dixerim oratorem perfectum esse» (*De Or.*, 1,16,71)<sup>37</sup>.

O problema mais agudo, porém, nascia não tanto da utilização do léxico em si, mas da desconexão entre o sentido de *humanitas* no autor latino e naqueles que escreviam já em contexto cristão. Aliás S. Jerónimo tivera já que precisar o uso do termo em sentido diferente, decorrente da ideia cristã de que todos os homens eram produto da criação divina: «humanitatem hoc loco dicimus omne hominum genus» (*Ep.* 147); e deste sentido os autores humanistas não se podiam esquecer.

Quer isto dizer, e como já referimos atrás, que o renascimento da antiguidade, tanto no plano das ideias como no das formas expressivas, não podia ser total, pese muito embora a apologia da imitação por alguns<sup>38</sup>. O aproveitamento dos textos antigos e dos ensinamentos por eles veiculados fazia-se, naturalmente, num contexto que dava actualidade às produções dos humanistas como mensagens endereçadas directamente aos seus contemporâneos. Sem isso o humanismo não haveria tido qualquer significado nem sentido. O que, entre outras coisas, o humanismo trouxe à cultura dos séculos XV e XVI, mas com linhas de força ainda sensíveis no séc. XVII, foi a instalação de um sistema de referência<sup>39</sup> imensamente alargado em comparação

---

<sup>37</sup> Note-se que a qualidade de *grammaticus* sofreu um desgaste face à dignidade de *orator* e de historiador no humanismo, não só mercê do prestígio destas duas funções na Antiguidade, mas também em resultado da projecção concedida por cerimónias de ostentação como eram as festas e entradas, onde frequentemente os humanistas apareciam no desempenho de tarefas oratórias; assim sucedeu com Cataldo em Évora, um Cataldo que, aliás não apreciava ser qualificado de *grammaticus*...

<sup>38</sup> Isto sem negar o papel essencial que a imitação desempenhou no humanismo; cf. MEERHOFF, K. — *ob. cit.*, p. 180; cf. ainda PY, Albert — *Imitation et Renaissance dans la Poésie de Ronsard*, Genebra, 1984.

<sup>39</sup> Expressão de GOMBRICH, Ernst — *Tras la historia de la cultura*, trad. espanhola, Barcelona, 1977, p. 11. Deve notar-se que a pressão da *auctoritas* dos antigos era tal que dificilmente eram incluídos nessa perspectiva os autores modernos, o que estava, naturalmente, dependente da noção de



com outros existentes, em particular os dos meios cortesões (que tão próximos andavam dele) e o da ciência escolástica. Esse sistema passa a autorizar a prática muito variada de aproveitamento de modelos formais, de referências semânticas, de processos de intertextualidade, de perspectivas doutrinárias recolhidas dos autores e dos textos antigos. E a solidez e estabilidade oferecidas por essa tradição referencial era tão grande que os humanistas não valorizam <sup>40</sup>, ou então fazem-no numa escala muitíssimo reduzida, idênticos mecanismos em relação aos autores e aos escritos seus contemporâneos.

Para além disso, no sintagma atrás indicado, «*studia humanitatis*», o pólo semântico do humano tinha que apontar, em tempo cristão, para perspectivas espiritualizantes, quer inspiradas em correntes filosóficas de certo modo valorizadoras de aspectos irracionais, como o neo-platonismo, quer resultantes da própria tradição reflexiva e de meditação interior da tradição cristã <sup>41</sup>, mas em qualquer dos casos bastante distintas da conotação ainda concretizante que tanto *humanum* como *studium* tinham em Cícero.

Tecemos estas considerações com o intuito de salientar que o humanismo, que não foi com certeza uma simples renovação imitativa da literatura e da cultura antigas, não podia, naturalmente, revalidar, em pleno séc. XV e XVI, toda a área semântica coberta pelos termos referidos, do mesmo modo que a realidade intelectual e vivencial em que se inseriam os próprios humanistas — e não nos esqueçamos de que nos estamos a reportar a um lapso temporal tão longo como dois séculos e a diferentes áreas sociais e políticas da Europa nesse período — não podia ser englobada no interior dos instrumentos ideológicos e dos códigos de referência dos autores antigos. Uma boa parte da reacção contra a corrente humanista, para além da que foi motivada por questões de doutrina religiosa, resultou precisamente de algum sentimento de inadequação — em sentido

---

*doctus* e da função do próprio texto escrito; embora reportando-se a campos distintos, cf. ARASSE, Daniel — *Andrea Biglia contre Saint Bernardin de Sienne, L'humanisme et la fonction de l'image religieuse*, in «Acta Conventus Neo-Latini Turonensis», Paris, 1980, p. 417 ss.; COCHRANE, E. — *ob. cit.*, p. 482.

<sup>40</sup> Algumas considerações sobre este ponto em MAZZACURATI, Giancarlo — *Il Rinascimento dei moderni. La crisi culturale del XVI secolo e la negazione delle origini*, Bolonha, 1985, cap. II, «Pietro Bembo e il primato della scrittura», p. 65 ss.

<sup>41</sup> Sobre a problemática do «humanismo cristão», cf. CARVALHO, José Adriano Freitas de — *Le christianisme humaniste dans les Dialogues de Fr. Heitor Pinto*, in «L'Humanisme portugais et l'Europe», Paris, 1984, p. 161 ss.

gadameriano — visível, por exemplo, em Cornélio Agrippa de Nettesheim <sup>42</sup>.

Mas o que contava de modo muito especial no emprego do termo *studium*, com implicações directas no plano concreto da organização dos estudos, era o apelo às letras, isto é ao saber comunicado pelo texto escrito, na perspectiva de valorização do humano. Muito particularmente entre os autores italianos, nota-se uma teorização mais conseguida da noção de *studia humanitatis* num sentido que se aproxima do de cultura. Efectivamente, e como documenta o caso de Leonardo Bruni <sup>43</sup>, era fácil estabelecer a equivalência entre os dois significados, na base da conjugação entre a *peritia litteratum* e a *scientia rerum*. Nessa perspectiva, a noção de cultura é sempre de base clássica, ou dizendo de outro modo, a cultura clássica, transmitida pelos textos literários, permitia instituir um sistema de códigos que facilitavam, com estabilidade e segurança, o acesso a um domínio de referências sobre a natureza e o comportamento dos homens que extravasavam largamente os limites da visão eclesial medieval. Como se observa nos tratados de *nobilitate* (e não evocamos aqui a denominada *oratio De dignitate hominis* de Pico della Mirandola, porque em rigor não se trata de um texto autónomo), a imagem paradigmática do *homo* neles proposta, para além de vagas referências à *pietas*, assenta quase exclusivamente nos efeitos produzidos pelos *studia humanitatis* como programa de formação do indivíduo que, na exacta medida em que não se reveste do sentido que o termo *formação* adquiriu no vocabulário moderno, traduz mais a ideia de adequação do interior ao exterior do que de expansão da personalidade individual <sup>44</sup>.

Não parecerá estranho, por isso, que sublinhemos o seguinte ponto de vista: os *studia humanitatis* cobriam, na verdade, a área semântica de *cultura* <sup>45</sup>, assumindo para si a conotação concretizante que esta palavra tinha no latim antigo, e traduziam, ao mesmo tempo,

---

<sup>42</sup> CRAHAY, Roland — *Un manifeste d'anticulture: le «De incertitudine et vanitate scientiarum et artium» de Corneille Agrippa*, in «Acta Conventus Turonensis», cit., p. 889 ss.; NAUERT Jr., Charles G. — *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, 1965, em especial o cap. 9, p. 222 ss.

<sup>43</sup> GARIN, Eugenio — *Educazione umanistica in Italia*, 5.<sup>a</sup> ed., Bari, 1966, p. 35 ss.

<sup>44</sup> GADAMER, H. G. — *Verdad y método*, cit., p. 38 ss. e p. 487 ss.

<sup>45</sup> Sobre isto, cf. TRINKAUS, Charles — *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vols., Chicago, 1970, em especial a Parte II, «The Human Condition in Humanist Thought», p. 171 ss.

a suspeição com que o homem do Renascimento, não obstante a apologia da *dignitas hominis*<sup>46</sup>, via a natureza humana, que em tantos aspectos se assimilava à dos restantes animais. Com nitidez Luis Vives, o grande humanista espanhol, equacionava esta questão em 1523:

«Qui humanae consociationis uinculum dixerunt esse iustitiam et sermonem, hi nimirum acute inspexerunt uim ingenij humani, quorum duorum sermo certe fortior est ac ualidior inter homines...»<sup>47</sup>.

Esta valorização do *sermo* como característica determinante da natureza humana, em contraste com as «bestiae, quas mutas nominamus», em quem a capacidade de produzir alguns sinais, como os gestos, não está senão ao serviço dos afectos, enquanto no homem depende da mente, conduzia, naturalmente, a uma consequência imediata: a de que a formação, ou *institutio*, do homem passava necessariamente pela valorização da sua capacidade falante, para a transformar de simples *loquentia* em *eloquentia*.

Daí a importância das *litterae*, no sentido de texto escrito, já que era exclusivamente por seu intermédio que se tornava possível o acesso aos autores antigos, detentores da *auctoritas* paradigmática. Assim o afirmava claramente Pierre de la Ramée<sup>48</sup>, responsável por um dos maiores esforços quinhentistas na adaptação das categorias e conceitos da antiga teoria literária às novas realidades de produção e criação do discurso literário e escrito em língua vulgar. Kees Meerhoff analisou finamente, em livro recente, o movimento desliçante de la Ramée e de seus companheiros, em especial Omer Talon, nesse sentido de adaptar a terminologia retórica latina às circunstâncias próprias do enunciado em vulgar, nomeadamente no que dizia respeito à noção de número oratório, ou seja à questão da natureza,

---

<sup>46</sup> PAPARELLI, Gioacchino — *Feritas, Humanitas, Divinitas, L'essenza umanistica del Rinascimento*. Nápoles, 1973; no entanto, o conceito da dignidade do homem não resultava exclusivamente das mensagens das obras herdadas, por via literária, dos antigos; ressaltava também, num Dolet por exemplo, da tensão sobre-humana que permitiu criar essas mesmas obras; cf. SOZZI, L. — *La «Dignitas Hominis» chez les auteurs lyonnais du XVI<sup>e</sup> siècle*, in «Actes du colloque sur L'Humanisme Lyonnais au XVI<sup>e</sup> Siècle», Grenoble, p. 295 ss.

<sup>47</sup> VIVES, Luis — *De Ratione dicendi libri tres*, na ed. de Bruges, 1532, fo. (Ai v<sup>o</sup>).

<sup>48</sup> MEERHOFF, K. — *ob. cit.*, p. 38, p. 115-116.

função e concretização do ritmo no discurso em prosa e no discurso em verso.

A questão da língua e da sua utilização em registo literário ou artístico, no âmbito do noção de *eloquentia*, como traço determinante da superioridade do homem no conjunto das coisas criadas, dava, assim, origem, por um lado, a uma perspectiva diferente, pelo menos quanto à divulgação de uma terminologia e de um conjunto de lugares comuns, daquela que provinha dos autores medievais, e, por outro, ao reforço do papel fundamental que o texto escrito desempenhava não só na formação pedagógica mas também na própria vida interior dos homens. Não admira, portanto, que a *eruditio* surja como algo constantemente valorizado pela sua referência a um saber adquirido pelo estudo assíduo, em contacto fundamentalmente com os textos literários. O epíteto *eruditus* era frequentemente acompanhado do de *doctus*, sugerindo deste modo, ainda que sob a capa de um lugar comum banalizado, por exemplo, em discursos panegíricos como as *orationes*, a íntima relação entre a *doctrina*, dependente do acto pedagógico de *docere*, e a ideia de expurgação da rudez que está subjacente a *erudio* <sup>49</sup>.

Ora esta ideia, tornada vulgar pelos humanistas de tanto usarem e abusarem do léxico ciceroniano <sup>50</sup>, presidia à polémica de raiz que opunha o grupo dos humanistas àqueles que, de modo générico, surgem nos textos apelidados de escolásticos, teólogos e até mesmo frades ignorantes, ou seja, e para seguirmos neste ponto a *oratio pro*

---

<sup>49</sup> Mas as vias privilegiadas de incidência na sociedade da mensagem das «*litterae*» foram claramente indicadas por Luis Vives, numa perspectiva que coincide, no essencial, com a de Sá de Miranda, nas *Cartas*; cf. VIVES, Luis — *De Disciplinis libri XX*, na ed. de Colónia, 1532, fo. AA 3 rº, na dedicatória a D. João III: os príncipes e os «*eruditi*» são os dois géneros humanos mais conciliáveis entre si: «*ut non sint duo hominum genera, quae amica inter se magis et coniuncta esse conueniat*»; é evidente que a erudição traduzia-se facilmente na pedanteria (cf. SCHOECK, Richard J. — *Renaissance Guides to Renaissance Learning*, in «*Acta Conventus Turonensis*», *cit.*, p. 240), mas, por outro lado, e com base em Cícero (cf. MEERHOFF, K. — *ob. cit.*, p. 65), assumia um sentido que se identificava quase com o de *humanista* (para os matizes desta palavra, cf. os exemplos in RAMALHO, Américo da Costa, *Latim Renascentista em Portugal (antologia)*, Coimbra, 1985), o que permitia apoiar uma noção mais concreta de *doctus*.

<sup>50</sup> Cf. BILLANOVICH, Giuseppe — *La latinité des humanistes italiens*, in «*La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen-Age*», Paris, 1981, p. 125 ss.; RAMALHO, A. C. — *Cícero nas orações do Renascimento*, *cit.*

*rostris* do sevilhano Juan Fernández <sup>51</sup>, que se notabilizou como orador em Coimbra em meados do séc. XVI, onde também preparou uma versão expurgada dos *Colloquia Erasmi*, aqueles que defendiam que o objectivo da inteligência humana residia antes do mais na perscrutação das realidades abstractas dos seres, seus princípios e entidades, em vez de colocarem o devido acento na *humanitas*. E para tal o orador transcrevia ao auditório, que o acompanhava na abertura das aulas do Colégio de Santa Cruz nesse ano de 1539, o conhecido passo das *Noctes Atticae* (XIII, 17) de Aulo Gélio sobre o significado de *humanitas*, num plano mais genérico de *philanthropia*, que ele alterava ligeiramente para «dexteritatem quandam benevolentiamque erga omnes homines» <sup>52</sup>, lembrado certamente da coloração dada por S. Jerónimo no passo referido mais em cima, e no sentido mais preciso de «eruditio» e «institutio» nas boas letras. Nesta perspectiva, o conhecedor da *humanitas* haveria de dominar tudo quanto ao homem dissesse respeito, de acordo com uma *dignitas hominis* cada vez mais dependente do saber adquirido mediante o estudo. Daí que o mesmo orador, elogiando, como muitos outros, a globalidade das disciplinas e saberes do homem, evocasse a imagem do *architectus* de Vitrúvio, sintetizando do modo seguinte o seu ponto de vista: «Is erit mihi humanitatis peritus qui omnes omnium facultates probe habeat cognitatas...».

O que acabamos de expor traz de imediato à ideia a noção de *encyclopaideia*, isto é de um saber circunscrito ou limitado no interior de um círculo, que define a sua totalidade. Num artigo dedicado precisamente aos instrumentos ou guias renascentistas para o ensino no Renascimento, Richard Schoeck <sup>53</sup> chama a atenção para o facto de que os livros constituíam os principais meios de transmissão e expressão das ideias, de maneira que não era difícil assimilar ou pelo menos sugerir a assimilação de conhecimentos a serem dominados pelo homem com a do saber contido nos livros que, por sua vez, surgiam como os veículos de uma tradição paradigmática. Para usarmos uma expressão de João de Barros, podemos dizer que os livros, na medida em que guardavam os signos gráficos que são as letras, constituíam verdadeiras «custódias literais».

---

<sup>51</sup> Cf. OSÓRIO, J. A. — *Autour d'un discours humaniste, cit.*, p. 97.

<sup>52</sup> Sobre este ponto, vid. RAMALHO, A. C. — *Cícero nas orações do Renascimento, cit.*, p. 43-44.

<sup>53</sup> SCHOECK, R. — *Renaissance Guides, cit.*, p. 241.

No entanto, e para de novo chamar a primeiro plano da atenção o título a que se subordinam estas linhas, o entrecruzamento da «história cultural» com a «história literária» no campo do humanismo implica que precisemos alguns outros aspectos da questão.

É sabido que a Idade Média, tomada a designação num sentido genérico e não como uma categoria histórica imperativa, desenvolveu de forma notória variados aspectos do saber e do trabalho intelectual, nomeadamente quanto aos métodos e à organização lógica dos assuntos<sup>54</sup>. Aos eruditos de então se devem novos métodos de elaboração dos índices e respectiva organização<sup>55</sup>, alfabética ou não, novos critérios de estabelecimento das cronologias, com a noção de tempos históricos também, a própria institucionalização e especialização de um léxico denotador das realidades abstractas, no domínio da lógica. A modernidade com que, no séc. XII, os novos estudos de dialéctica e lógica cativam os meios universitários e penetram nos terrenos da cultura espiritual e monástica, desalajou a tradição antiga da *grammatica* romana, que fazia da eloquência, com os seus modelos oratórios latinos, o terreno por excelência da formação intelectual e moral do homem. Fora dela ficavam, no entanto, realidades como eram os programas monásticos do ideal de perfeição humana, com uma atenção acrescida para com aspectos do comportamento humano desconhecidos dos quadros oferecidos pelos autores utilizados pelos gramáticos na sua actividade pedagógica, e o novo quadro de reflexão intelectual que se veio a consubstanciar na escolástica. Tanto para uns como para outros, o latim clássico via-se concorrido pelo latim moderno exigido pelos instrumentos de trabalho cultural e intelectual.

Quando, cerca de dois séculos depois, os humanistas reavivam a retórica e a gramática antigas<sup>56</sup>, o modo polémico com que muitas vezes procederam à afirmação da sua nova modernidade tinha subjacente diversas limitações que a tradição escolástica fora acumulando no seu percurso. E só nesse contexto se pode compreender, de forma mais clara, a atenção que autores como Policiano e Valla

---

<sup>54</sup> Cf. GUENÉE, Bernard — *Histoire et Culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1980, em particular cap. V, p. 200 ss.

<sup>55</sup> Cf. ROUSE, Mary A.; ROUSE, Richard H. — *La naissance des index*, in «Histoire de l'édition française». Tome I, «Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle», Paris, p. 77 ss.

<sup>56</sup> Para Thomas More, por exemplo, a retórica é entendida como a ciência da linguagem, em cuja sede se instituía a teologia; cf. CAMPOREALE, Salvatore I. (O.P.) — *Da Lorenzo Valla a Tommaso Moro, Lo statuto della teologia*, in «Umanesimo e Teologia tra '400 e '500», Pistoia, 1973, p. 23-24.

concedem à palavra. A esta tendência chama Vittore Branca «l'umanesimo della parola»<sup>57</sup>, que elogia fortemente em Policiano, utilizando a expressão «sacralità della parola»<sup>58</sup>. Este valor atribuído à palavra e à «identità sostanziale del *verbum* e della *res*»<sup>59</sup>, que o iniciador da filologia humanista denuncia na sua atitude intelectual e literária, é comumente apontado como traço característico determinante do humanismo, em sentido histórico.

No entanto, cremos que vale a pena observar, com algum cuidado, certos aspectos desta questão. O ponto de vista exclusivista com que os humanistas defendem o latim classicizante como língua culta da expressão literária — a língua cujo conhecimento oferecia acesso às virtudes e, portanto, à perfeição moral — estava em íntima relação com a apologia do *orator* e, naturalmente, da retórica<sup>60</sup>. Esta surge então, no sistema humanista, como ocupando praticamente todo o espaço previsto para o saber, postergando outras modalidades menos letradas<sup>61</sup>.

Nestas circunstâncias, a atitude perante o texto, nomeadamente o texto da tradição culta e literária, reveste-se agora de características distintas daquelas que eram próprias do comentário dialéctico e da análise lógica da expressão do raciocínio. O latim escolástico havia-se constituído numa linguagem ao serviço da racionalização do saber e, por conseguinte, assumido um carácter tecnicista, em que os problemas da expressividade e da transmissão de tonalidades conotativas não podiam, evidentemente, preocupar os seus utilizadores<sup>62</sup>. Como já foi observado, o latim escolástico dispunha, no fundo, de um léxico

---

<sup>57</sup> BRANCA, Vittore — *Poliziano e l'umanesimo della parola*, Turim, 1983, p. 10.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. XII.

<sup>60</sup> É preciso atentar, no entanto, em que Cícero não deixava de ter consciência da evolução da cultura e da língua ao longo do tempo, perspectivando-a todavia a partir do ponto de vista do encaminhamento para a *puritas*, como o próprio *Brutus* documenta (cf. XXXIV, 132). Cf. GRASSI, Ernesto — *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, Pennsylvania, 1980, «Historical and theoretical Premises of the Humanistic Conception of Rhetoric», p. 35 ss.

<sup>61</sup> Parece claro que a exclusividade concedida pelos humanistas ao latim literário (isto é, letrado e escrito) implicava a secundarização de zonas culturais dinâmicas; vejamos as belas páginas que Étienne Gilson dedicou ao tópico «In silvis et agris», in *Humanisme et Renaissance*, reimpr. Paris, 1983, p. 104 ss.

<sup>62</sup> Cf. CHENU, M.-D. (O.P.) — *La Théologie au douzième siècle*, 3ª ed., Paris, 1976, p. 145 ss.

relativamente reduzido e bem delimitado <sup>63</sup>, ao mesmo tempo que as questões relacionadas com a arte de produção do texto, sobretudo no que dizia respeito à *compositio* e à *iunctura* dos elementos da frase, inclusivamente nos aspectos do ritmo oratório, ficavam remediadas para planos menos prestigiados, como a polémica entre Pico della Mirandola e Ermolao Barbaro evidencia. A própria técnica da abordagem dos textos pelo método das *quaestiones* <sup>64</sup>, em que importavam sobretudo os problemas de organização do raciocínio dialéctico e lógico, não entrava em linha de conta com os aspectos valorizados, depois, pelos humanistas através do método literário, como fossem o contexto frásico da palavra, o recurso às autoridades antigas, no plano da *imitatio*, a própria utilização da vida do autor para elucidação da obra, como fez Policiano. Mais do que isto: a *quaestio* como modo de abordagem do texto não deixava de evocar a base oral do interrogatório próprio da *lectio* e da *disputatio*, no interior das quais efectivamente pouco interessaria introduzir preocupações de natureza retórica.

Contra este menosprezo dos aspectos mais humanos do discurso literário se insurgiram os humanistas. Instituíram-se por isso em defensores da *humanitas* (agora em sentido genérico) e desse modo abriram a porta a uma valorização do literário, que se perfilava como um projecto modernizante não só porque pretendia substituir-se ao sistema escolástico, sem ter apreendido na sua totalidade o contributo que este deu ao pensamento científico (incluindo o teológico), mas também porque, numa perspectiva de facto modernista, patenteou o enorme filão que as línguas vulgares ofereciam à teoria e à prática retóricas.

Na verdade, não podemos esquecer que o humanismo reforçou a tendência que se vinha afirmando para a dignificação literária (letrada e escrita) da língua vulgar. Para além da evolução de géneros medievais de cariz artístico (é certo que muito mais no caso do discurso em verso do que no prosificado), a que Petrarca concederá, pela sua autoridade e inovação, um futuro muito extenso, há que notar que o humanismo autorizou a «imitação» de géneros antigos, como a elegia e a écloga, a epopeia e o epigrama, a ode e a epístola, a *oratio* e a *declamatio*, a narrativa culta e a exposição histórica, e chegou ao ponto de equacionar o género erudito do emblema. Curiosamente este último, no jogo que institui entre o texto escrito

---

<sup>63</sup> VERBEKE, Gérard — *Lexicographie du latin médiéval et philosophie médiéval*, in «La lexicographie du latin médiéval», *cit.*, p. 271.

<sup>64</sup> CHENU, M.-D. — *ob. cit.*, p. 338.



e a representação pictórica, que faz com que do primeiro sejam decantados os elementos de conotação concretizante, entre os quais os afectivos e sentimentais, que são transferidos para a figura, coloca-nos na frente de um dos aspectos mais importantes da contribuição do humanismo para a «história literária»: não só o impulso que o movimento produziu na utilização das línguas nacionais, defendidas inclusivamente a partir de pontos de vista doutrinários colhidos em Cícero na defesa da língua latina, mas também no alargamento, autorizado em boa medida pela imitação dos autores antigos, dos campos semânticos respeitantes à afectividade e outros aspectos do comportamento sentimental, e não estritamente racional, dos homens. Um exemplo desta maior atenção concedida à natureza humana patenteia-se na maneira de criar o ambiente ou o contexto humano em que se inserem as trocas de impressões e de opiniões nos diálogos: nos diálogos humanistas as personagens revestem-se, em regra, de uma verosimilhança histórica, psicológica e humana que se pode considerar muito pouco habitual nos diálogos medievais.

Chegamos ao termo destas reflexões que, no fundo, mais não fazem do que chamar a atenção para o significado do humanismo como local de intersecção da «história cultural» com a «história literária». É provável que a atenção quase exclusiva que o movimento humanista dedicou à retórica, obscurecendo outros aspectos da vida intelectual e sentimental dos homens, haja sido responsável também por certa impressão de vazio que, no terreno das realizações científicas e filosóficas, emana do seu conjunto. Quando vemos Chenu afirmar que, com a lógica escolástica do séc. XII, «Nous sommes à l'âge adulte de la raison occidentale»<sup>65</sup> e quando assistimos à opinião de Gadamer de que, no fundo, o ponto de viragem para o moderno se inicia com a reflexão setecentista sobre a história<sup>66</sup>, poderemos ficar com a impressão de que o humanismo dos séculos XV e XVI não pesou na história do pensamento europeu. No entanto, e sem questionar que o vocabulário filosófico que hoje utilizamos se forma na séc. XVIII, momento também em que termos como *cultura* assumem a carga semântica que está na base da actual e *literatura* se torna corrente como designação da expressividade artística literária, não devemos esquecer que os humanistas, pressentindo na capacidade linguística do homem o factor determinante da sua existência histórica como animal social e sabendo aproveitar, em larga escala, os benefícios

---

<sup>65</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>66</sup> *Verdad y método, cit., p. 38.*

da nova tecnologia tipográfica para a difusão do texto escrito, instituíram algumas das bases da «história cultural» e da «história literária» dos séculos seguintes e valorizaram a palavra como factor fundamental da maneira como os europeus conseguiram furta-se aos limites do mundo mediterrânico em que o Império Romano e o Cristianismo os haviam fixado.

Seja-nos, pois, permitido terminar com Erasmo de Roterdão, o homem de cultura que, no século XVI, mais monopolizou, ao longo da vida, o uso da latim escrito. Sem ter utilizado a palavra Europa, em sentido geográfico, como notou Marcel Bataillon, ele pôde escrever convictamente: «ego mundi cuius esse cupio»<sup>67</sup>! Com todas as limitações que a utilização de frases isoladas comporta, afigura-se-nos que o sentido universalizante da citação vale tanto como sinal de uma *humilitas christiana*, como pela consciência de uma *dignitas hominis* adquirida nas *litterae humaniores*.

---

<sup>67</sup> BATAILLON, Marcel — *Erasmo europeo? (1467-1536)*, «Revista de Occidente», Madrid, VI, n.º 58, p. 1.

## ÍNDICE GERAL

JEAN-PIERRE MASSAUT — <i>Histoire des idées, histoire des hommes. Les cas d'Erasme et de Luther</i> ... ..	7
MARIA DE LURDES C. FERNANDES — <i>Da espiritualidade à moralidade: O casamento segundo Diogo Paiva de Andrada</i> ... ..	31
IVO CARNEIRO DE SOUSA — <i>O poder visto por um caleidoscópio. Representações culturais do Príncipe e da Sociedade Portuguesa do Renascimento</i> ... ..	47
JOSÉ LUIS PESET — <i>Historia de la ciencia e historia de la cultura</i> ...	91
MARIANO PESET — <i>Historia de las universidades, historia de las ciencias</i> ...	103
JOÃO ARRISCADO NUNES — <i>Do «cultural» no processo de produção das fontes para a demografia histórica e história da família</i> ... ..	119
HANS ULRICH GUMBRECHT — <i>Convergences sans programme. «Histoire culturelle / 1987»</i> ... ..	133
ELENA HERNÁNDEZ SANDOICA — <i>La sustracción del objeto. Sobre historia de la cultura e historiadores en España, 1968/1986</i> ... ..	143
PEDRO VILAS BOAS TAVARES — <i>Da ideia de cultura à cultura portuguesa. Reflexões sobre o devir histórico em Oliveira Martins</i> ... ..	165
ZULMIRA C. SANTOS — <i>O Feliz Independente... do P.<sup>o</sup> Teodoro de Almeida: A teoria literária como forma de cultura no século XVIII</i> ... ..	179
ROGER CHARTIER — <i>Textes, imprimés, lectures</i> ... ..	193
JORGE A. OSÓRIO — <i>O Humanismo: A intersecção da «história cultural» com a «história literária»</i> ... ..	209