

O CONCEITO DE REPRESENTAÇÕES COLETIVAS SEGUNDO ROGER CHARTIER

*Francismar Alex Lopes de Carvalho**

Resumo. Este texto acompanha a formulação do conceito de representações coletivas na obra do historiador francês Roger Chartier. A discussão desse conceito é norteadada por mim através de um duplo olhar: por um lado, para o campo intelectual dos historiadores franceses e seus condicionamentos na tentativa de Chartier de configurar um projeto para a história cultural; por outro, para os diálogos travados por Chartier com outros autores visando à formulação de um conceito de representações coletivas. Objetiva-se demonstrar as potencialidades e os limites desse conceito para a pesquisa histórica.

Palavras-chave: representações coletivas; apropriação; campo intelectual; fratura epistemológica.

THE CONCEPT OF COLLECTIVE REPRESENTATIONS ACCORDING TO ROGER CHARTIER

Abstract. This text follows the formulation of the concept of collective representations in the work of the French historian Roger Chartier. The quarrel of this concept is guided by me through a double looking at: first, for the intellectual field of the French historians and its conditionings in the attempt of Chartier to configure a project for cultural history; for another one, for the dialogues established for Chartier with other authors aiming at the formulation of a concept of collective representations. The objective is to demonstrate the potentialities and the limits of this concept for the historical research.

Key words: collective representations; appropriation; intellectual field; epistemologic breaking.

* Mestrando em História pela Universidade Estadual de Maringá.

OS EFEITOS DE CAMPO

Gostaria de iniciar este texto¹ submetendo à objetivação algumas propriedades do campo intelectual dos historiadores brasileiros relativamente à repercussão das obras de Roger Chartier. A publicação do livro *A história cultural entre práticas e representações*, em 1990, e do texto “O mundo como representação”, em 1991, motivou o início de uma discussão mais sistemática em torno dos trabalhos de Chartier. A consolidação de vários programas de pós-graduação em história nas universidades brasileiras, inclusive com a constituição de linhas de pesquisa nas quais se integram projetos relacionados à história das representações, fomentou a confecção de dissertações e teses nas quais conceitos como o de “representações coletivas”, ou mesmo a tensão “entre práticas e representações”, aparecem com frequência.² Em um levantamento realizado recentemente, constatou-se que entre 100 dissertações e teses apresentadas em vários programas de pós-graduação em história, entre os anos de 1994 e 1997, o nome de Roger Chartier estava presente entre 20 e 30 referências bibliográficas desses trabalhos: de fato, um dos historiadores estrangeiros mais citados (CAPELATO; DUTRA, 2000, p. 243). A publicação de outros livros de Chartier no Brasil, mais especificamente ligados à sua pesquisa sobre os livros e os leitores no Antigo Regime, e a vinda periódica do autor ao país para a apresentação de conferências, podem ter contribuído poderosamente para a difusão de suas propostas teórico-metodológicas não só no campo da história, mas também na educação, nas letras, na lingüística, na comunicação social, entre outros, seja na graduação seja na pós-graduação.

No entanto, o projeto intelectual de Chartier é alvo de desconfianças por parte de não poucos historiadores brasileiros. Pode ter contribuído para tal desconfiança o ceticismo, a ironia ou o ataque direto que autores com o capital intelectual (reconhecido) de um Ciro Flamarion Cardoso ou de um Ronaldo Vainfas, impingiram ao projeto de Chartier. A fidelidade aos pressupostos da história social, por parte desses historiadores, levou-os a entender com bastante desconfiança as críticas de

¹ Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no II Seminário de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (novembro de 2004).

² Para citar somente as linhas de pesquisa de programas de pós-graduação em história das universidades paulistas, levantadas em 1997: “cultura e representações” (PUC – São Paulo); “história e cultura” (UNESP – Franca); “história das mentalidades” (UNESP – Assis); “história das representações políticas” (História Social – USP); “jogos do político: conceitos, representações, imaginário” (Unicamp) (CAPELATO; DUTRA, 2000: 241-2).

Chartier à “tirania do social” e mesmo a proposta de uma “história cultural do social”. A recente publicação da coletânea de textos intitulada *A beira da falésia: o historiador entre incertezas e inquietude*, em 2002, permite relativizar as críticas anteriores – muitas vezes somente embasadas nos textos fragmentados publicados em 1990 e 1991 – e reavaliar os pressupostos e a importância do projeto intelectual de Chartier para uma história cultural, e em particular, avaliar seu conceito de representações coletivas.

Os textos teóricos escritos por Chartier durante os anos 1980 ressoam inquietações do campo intelectual francês, em particular do campo dos historiadores. Esses textos, por um lado, constataam uma disciplina histórica vigorosa, porém cheia de incertezas; por outro, procuram firmar um novo momento e um novo projeto intelectual para a história cultural, insistentemente entendida pelo autor como diversa e distante da história das mentalidades praticada pela terceira geração dos integrantes da revista *Annales*. Chartier entende que a emergência da história das mentalidades entre os anos 1960 e 1970 decorre do assalto contra a disciplina histórica levado a cabo por outras ciências sociais, como a lingüística, a sociologia ou a etnologia. A estratégia da terceira geração dos *Annales* teria sido a de captar e anexar novos territórios sem abrir mão dos pressupostos consagrados da história econômica e social: a cifra, a série, o quantitativo, a longa duração, o recorte socioprofissional eram, então, aplicados ao estudo das mentalidades (CHARTIER, 2002, p. 62-63).

O desafio lançado à história nos anos 1980 seria, segundo Chartier, diverso do anterior: todas as ciências sociais seriam alvo de críticas de natureza paradigmática. A dicotomia na qual se debatem as ciências sociais em crise apontaria para uma verdadeira fratura epistemológica: de um lado, o retorno da filosofia do sujeito em trabalhos que escamoteiam as determinações sociais e triunfalizam a ação individual; de outro, a reformulação de várias propostas eminentemente estruturalistas de análise, nas quais os sujeitos acabam aparecendo como meros “suportes” das estruturas sociais (CHARTIER, 1990, p. 17-18; 2002, p. 64). Nesse contexto, a história seria chamada a reformular seus objetos, referências e princípios de inteligibilidade (CHARTIER, 2002, p. 64).

A constatação da fratura epistemológica em termos de antinomia entre filosofia do sujeito e estruturalismo Chartier deve às reflexões propostas pelo sociólogo Pierre Bourdieu. Em seus trabalhos sobre o campo intelectual, Bourdieu constata como o mundo social foi percebido pelas grandes tradições intelectuais: de alguma maneira, as formulações teóricas de uns e outros são bastante condicionadas pela maneira pela

qual entendem cultura. Segundo Bourdieu, uma primeira vertente remonta a Kant, entendendo cultura enquanto exercício da liberdade criadora. Ressaltam-se aqui os bens culturais como instrumentos de conhecimento e de construção de mundo; o “aspecto ativo” dos sujeitos na criação do que Ernst Cassirer chama de “formas simbólicas” e Émile Durkheim de “formas sociais”. Criando um consenso sobre a ordem social, os “sistemas simbólicos” explicitam seu caráter estruturado, passível inclusive de uma análise como a lingüística (à Saussure). Dessa vertente Bourdieu salienta o trabalho de Durkheim, que teria percebido muito bem a função social dos bens culturais, a saber, a de instaurar o “conformismo lógico” (BOURDIEU, 1998b, p. 7-10).

A segunda vertente remonta a Marx, tendo também em Weber uma contribuição significativa. Trata-se de privilegiar as funções políticas dos bens culturais, entendidos principalmente como instrumentos de dominação. Muitos autores que trabalham nessa perspectiva caem eventualmente no funcionalismo ao explicar as produções simbólicas relacionando-as com os interesses da classe dominante. Dessa vertente, que acaba tendo um peso maior na proposta de “superação das dicotomias” em Bourdieu, o autor salienta vários aspectos: que as relações de comunicação são sempre relações de poder; que os “sistemas simbólicos” cumprem função política de impor, legitimar ou assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica); que existem lutas no campo intelectual pelo monopólio da violência simbólica legítima (BOURDIEU, 1998b, p. 10-12).

Se é certo que estas duas tradições do entendimento de cultura – enquanto instrumentos de conhecimento criados no exercício da liberdade (filosofia do sujeito) e enquanto instrumentos de dominação que aprisionam os homens (estruturalismo) – dialogaram muito pouco durante todo o século XX,³ é igualmente certo que os trabalhos de Bourdieu, e de Chartier – este último convencido da proposta elaborada pelo primeiro – tentaram reconciliar essas duas tradições. O sentido dado a essa reconciliação não foi o mesmo, porém, para Bourdieu e para Chartier.

³ Alguns desses diálogos tornaram-se até lendários, como o ocorrido na semana universitária de Davos em 1929, quando houve uma grande cobertura da imprensa internacional sobre o debate entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger. A despeito do folclore que se cultiva sobre esse debate, é certo que uma tensão muito grande envolveu a fala de ambos os filósofos: Cassirer defendendo a cultura enquanto exercício da liberdade humana; Heidegger afirmando que a angústia do homem moderno decorre justamente da destruição da liberdade que a cultura, quando institucionalizada, promove (SAFRANSKI, 2000, p. 226-32).

A disposição de Chartier de procurar firmar um novo momento e um novo projeto intelectual para a história cultural passa pela renúncia a alguns modelos típicos de uma e outra tradições da dicotomia acima mencionada. Em primeiro lugar, Chartier renuncia polemicamente ao que chama de “tirania do social”. A noção de que as divisões sociais prévias, como as categorias socioprofissionais, precedem ou até determinam a apropriação dos bens culturais é considerada uma perspectiva muito redutora para o autor. Seria necessário abrir novas perspectivas para a pluralidade de clivagens sociais dos códigos e bens culturais compartilhados. Para solucionar esse problema deixado pela terceira geração dos *Annales*, Chartier recomenda que se parta dos códigos, e não das classes sociais, para apreender assim a diversidade de apropriações dos códigos (CHARTIER, 2002, p. 66-67; 69).

Em seguida, Chartier renuncia ao que chamarei aqui de tirania do símbolo. A tradição idealista neokantiana, nomeada por Chartier em Cassirer e Panofsky e na antropologia simbólica norte-americana – isto é, Clifford Geertz e, por extensão, Robert Darnton –, considera todos os signos, atos e objetos como “formas simbólicas”. O “mundo como representação” construído nessa vertente tenderia a tornar-se unitário, sistêmico (CHARTIER, 1990, p. 19-20). O entendimento de cultura proposto por Geertz apresenta-a como um sistema entrelaçado de signos interpretáveis; ou seja, nessa perspectiva semiótica, cultura é “sistema simbólico”. Daí o distanciamento de Geertz em relação a Mauss, Weber e Bourdieu, autores importantes para Chartier; daí a exclusão da problemática das “lutas de representações” e uma tendência ao consensual. Diz Geertz:

a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade (GEERTZ, 1989, p. 24).

A renúncia à tirania do simbólico por parte de Chartier demonstra sua insatisfação com as propostas antropológicas norte-americanas para a solução da dicotomia estruturalismo/filosofia do sujeito. Essa insatisfação manifesta-se na sua crítica incisiva contra o trabalho de

Darnton sobre o massacre dos gatos, devedor do viés antropológico geertziano.⁴

A estratégia de Chartier ao rejeitar a “tirania do social” e a tirania do símbolo para daí delimitar um “lugar” para seu próprio projeto intelectual não deve ser dissociada das concorrências inerentes ao campo intelectual do qual Chartier faz parte e dentro do qual, possivelmente, pretende elevar seu capital de prestígio diante dos outros pesquisadores. Estratégias semelhantes foram seguidas por outros intelectuais, a ponto de a historiografia francesa chegar aos anos 1990 com várias divergências em relação à terceira geração dos *Annales*. Podem-se enumerar entre as novidades: o primado da história do tempo presente; o recuo do estruturalismo e da quantificação; a desconfiança diante de procedimentos que preexistam à análise; o avanço da história cultural e da história política; as passagens das massas às margens, das análises estatísticas aos estudos de caso, dos objetos às práticas e às lógicas sociais (BOUTIER; JULIA, 1998, p. 30-31). Não quero, com isso, deixar de lado os fatores externos que condicionaram essas mudanças sensíveis na historiografia, como, por exemplo, o colapso da União Soviética e o crescimento fulminante da abrangência das mídias de massa; quero apenas salientar algumas disposições do campo intelectual em que Chartier insere-se e no seio do qual elabora seu projeto intelectual.

O início da carreira de Chartier como assistente de história moderna na universidade de Panthéon-Sorbonne (Paris I), publicando, entre 1969 e 1971, diversos artigos sobre a Academia de Lyon no século XVIII e sobre a história do livro, culminando na publicação do texto “O livro: uma mudança de perspectiva”, em co-autoria com Daniel Roche, em 1974, na clássica trilogia de Jacques LeGoff e Pierre Nora, *Faire de l'histoire*, foi um início de carreira ligado de maneira umbilical à terceira geração dos *Annales*. Não causa surpresa que o texto publicado na trilogia festeje os princípios de inteligibilidade consagrados por aquela geração: em especial o método serial-quantitativo e a sociologia cultural fundada nas divisões socioprofissionais (CHARTIER; ROCHE, 1976, p. 99-100; 105-7). Daí que o projeto intelectual de Chartier, conscientemente elaborado também como auto-revisão daquela abordagem “coletivamente

⁴ Chartier questiona o pressuposto de que “as formas simbólicas são organizadas num ‘sistema’ (...) [pois] isso implicaria coerência e interdependência entre elas, o que por sua vez pressupõe a existência de um universo simbólico comum e unificado” (CHARTIER, “Text, symbols and Frenchness”. *Journal of Modern History*, 57 (1985), p 682-695. *Apud*. HUNT, 1992: 16). Sobre o debate entre Chartier e Darnton, ver LA CAPRA, 1995. Para uma crítica igualmente severa aos trabalhos de Geertz, ver BENSA, 1998.

assumida” (CHARTIER, 1999, p. 15), ressoa inquietações próprias do campo intelectual configurado pelos *Annales*; daí a constante referência, mesmo na proposição de novidades, à “fidelidade crítica” do autor “à história cultural dos *Annales*” (CHARTIER, 1990, p. 28).

REPRESENTAÇÕES COLETIVAS E DIÁLOGOS COM AS CIÊNCIAS SOCIAIS

O objeto da história cultural é, segundo Chartier, “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 1990, p. 16). Este objeto decorre de uma definição dupla de “cultura”: (1^a) enquanto obras e gestos que configuram e justificam uma apreensão estética, um princípio de classificação e de demarcação intelectual do mundo; (2^a) enquanto práticas comuns, “sem qualidades”, que exprimem a maneira pela qual uma comunidade produz sentido, vive e pensa sua relação com o mundo (CHARTIER, 1999, p. 8-9; 2002, p. 93). Para a elaboração de caminhos conceituais que orientem a pesquisa dessa história cultural entre práticas e representações, Chartier recorre à contribuição de vários autores que, de modo cumulativo, tornaram conceitos como os de “representações coletivas” e “apropriação” operacionalizáveis (e aqui Chartier segue Bourdieu, para quem o trabalho de conceituação é sempre cumulativo. BOURDIEU, 1998b, p. 63).

O conceito de representações proposto por Chartier é delineado com o acúmulo de contribuições de vários autores. De início, os trabalhos de Bourdieu aparecem como base na qual Chartier se apóia. As representações são entendidas como classificações e divisões que organizam a apreensão do mundo social como categorias de percepção do real. As representações são variáveis segundo as disposições dos grupos ou classes sociais; aspiram à universalidade, mas são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. O poder e a dominação estão sempre presentes. As representações não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas. Ora, é certo que elas colocam-se no campo da concorrência e da luta. Nas lutas de representações tenta-se impor a outro ou ao mesmo grupo sua concepção de mundo social: conflitos que são tão importantes quanto as lutas econômicas; são tão decisivos quanto menos imediatamente materiais (CHARTIER, 1990, p. 17).

Essas formulações de Chartier, redigidas em 1988, parecem-me ancoradas na revisão do marxismo proposta por Bourdieu, de modo que

não me parece válida a constatação de Ciro Flamarion Cardoso, em texto no qual aborda as representações sociais: Cardoso acredita que Chartier manteve posições teóricas radicalmente pós-modernas nos textos dos anos 1980, para recuar de modo “ambíguo” em textos de 1993-1994.⁵ Note-se que o texto de onde extraí essas formulações de Chartier está presente no livro *História cultural entre práticas e representações* (1990), livro este mencionado por Cardoso na sua bibliografia. O conceito de representações de Chartier começa a ser elaborado levando em conta suas determinações de classe e de posição social, o poder e a dominação, tendo muito pouco a ver com o “reducionismo” culturalista que Cardoso pretende imputar-lhe nessa elaboração (CARDOSO, 2000, p. 20), embora exista um certo determinismo cultural em outras propostas formuladas individualmente por Chartier, as quais examinarei mais à diante.

Nos textos teóricos dos anos 1990, permanecem as referências ao trabalho de Bourdieu para conceituar as representações. Chartier chama a atenção, seguindo Bourdieu, para as lutas de representações decorrentes do recuo da violência física direta; e para a constatação de que o poder depende do crédito concedido à representação. Este último ponto permite avaliar a chamada violência simbólica, a que depende de uma

⁵ CARDOSO, 2000, p. 20: “Em suma, como é corriqueiro no tocante às posições pós-modernas ou da ‘nova história’, nosso autor respondeu ao que via como um reducionismo, trocando-o por outro, de signo contrário. Do mesmo modo, creio ter ficado patente que o que de fato temos, ainda nas posições mais radicais de 1982, 1985 e 1989 – em contraste com o recuo (parcial, mas importante, de 1993-1994) –, é a tensão, a ambigüidade que se manifesta em posições teóricas irreconciliáveis presentes nos mesmos textos”. Não concordo absolutamente com a vinculação de Chartier ao pós-modernismo, nem que suas posições teóricas são irreconciliáveis. Faço-o apoiando-me na diferenciação, proposta por Francisco Falcon, quanto aos enfoques dados à noção de representações pelos modernos e pelos pós-modernos. Sumariamente, no entendimento de Falcon, para os modernos a questão se coloca em termos epistemológicos, ou seja, “representação” é um conceito por meio do qual pode-se analisar um fenômeno social concreto; é também uma categoria inerente ao conhecimento histórico de uma “realidade”, existente independentemente de interpretações (Falcon enumera, entre os autores que se encontrariam nessa tradição iluminista, Baczko, Elias, Bourdieu, Chartier, Ginzburg, etc.). Por outro lado, para os pós-modernos, decisivamente sensíveis às reflexões do *linguistic turn* dos anos 1960 e 70, as representações evidenciariam a impossibilidade de qualquer conhecimento de tipo “histórico”. A questão se coloca em termos hermenêuticos, isto é, o “real” enquanto “objeto” não existiria por si, apenas representações e interpretações dele; ou, numa outra vertente, o “real” seria tão específico que a linguagem não conseguiria dar conta dele, de modo que qualquer pretensão à veracidade de um relato seria absurda – tudo seria interpretação não passível de hierarquização (Foucault, Veyne, Rorty, Barthes, White, Jenkins, entre outros, são mencionados por Falcon). Portanto, para os modernos a questão das representações é epistemológica, e para os pós-modernos, é hermenêutica: como se verá a seguir, Chartier assume claramente a tendência epistemológica (Cf. FALCON, 2000, p. 41-44).

predisposição incorporada previamente para o reconhecimento e o consentimento de quem a sofre. Como exemplo é mencionada a dominação masculina sobre a mulher, que tenderia a ser inculcada através de uma série de dispositivos (inferioridade jurídica; inculcação escolar dos papéis sexuais e da divisão de tarefas; a exclusão de certas esferas públicas, entre outros) tendentes a garantir que as mulheres consintam nas representações dominantes da diferença entre os sexos, e assim contribuam para a própria sujeição (Chartier se apóia nos estudos de Bourdieu, Arlette Farge, Michelle Perrot e Thomas Laqueur. CHARTIER, 2002, p.95-97).

As representações permitem também avaliar o ser-percebido que um indivíduo ou grupo constroem e propõem para si mesmos e para os outros. Chartier segue de perto Bourdieu, citando-o quando menciona as determinações da produção:

a *representação* que os indivíduos e os grupos fornecem inevitavelmente através de suas práticas e de suas propriedades faz parte integrante de sua realidade social. Uma classe é definida tanto por seu *ser-percebido* quanto por seu *ser*, por seu consumo – que não precisa ser *ostentador* para ser simbólico – quanto por sua posição nas relações de produção (mesmo que seja verdade que esta comanda aquela).⁶

Desse modo, Chartier incorpora de Bourdieu várias problemáticas relacionadas às representações. As lutas de representações nas quais existem imposições e lutas pelo monopólio da visão legítima do mundo social; a violência simbólica que depende do consentimento (arbitrário) de quem a sofre; o ser-percebido dos indivíduos e grupos sociais, firmemente arraigados nas determinações sociais de produção e de classe – todas essas problemáticas indicam que o conceito de representações coletivas proposto tem muito pouco a ver com as noções pós-modernas de que o real não existe, a não ser na linguagem. As representações não se opõem ao real; elas se constituem através de várias determinações sociais para, em seguida, tornarem-se matrizes de classificação e ordenação do próprio mundo social,

⁶ BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement*. 1979. *Apud*. CHARTIER, 2002 [1994c]: 177. As ênfases são do original.

do próprio real.⁷ O entendimento das representações como forças reguladoras da vida coletiva e exercício do poder permite o diálogo com vários autores – Marx, Durkheim, Mauss, Weber, Elias, Marin, de Certeau, Bourdieu, Chartier – e uma alternativa teórica possível diante do ceticismo instaurado pelo *linguistic turn* nas ciências sociais (FALCON, 2000, p. 52-53).

A iniciativa de dialogar com a contribuição de vários autores pode ser percebida nos textos teóricos de Chartier. Durkheim e Mauss, retomados para que as representações coletivas sejam entendidas como verdadeiras instituições sociais. Daí a possibilidade de analisar as representações, por um lado, como incorporação sob forma de categorias mentais das classificações da própria organização social, e por outro, como matrizes que constituem o próprio mundo social, na medida em que comandam atos, definem identidades (CHARTIER, 1990, p. 18; 2002, p. 72). Desprende-se desse retorno a Durkheim e Mauss proposto por Chartier uma preocupação do autor em equilibrar a balança entre estruturalismo e filosofia do sujeito. As citações de Bourdieu permitem enfatizar as funções políticas das representações, ou seja, a legitimação de uma ordem arbitrária, a sanção de um regime de dominação fundado no reconhecimento (inclusive na representação). As citações de Durkheim e Mauss enfatizam a função lógica e reguladora de significados das representações, isto é, a promoção da integração coletiva permitindo maior atuação ativa dos indivíduos e grupos sociais.⁸

⁷ Bourdieu sugere que se supere a oposição entre a representação e a realidade, incluindo no real a representação do real: “Mesmo quando se limita a dizer com autoridade aquilo que é, ou então, quando apenas se contenta em enunciar o ser, o *auctor* produz uma mudança no ser: pelo fato de dizer as coisas com autoridade, ou seja, diante de todos e em nome de todos, pública e oficialmente, ele as destaca do arbitrário, sanciona-as, santificando-as e consagrando-as, fazendo-as existir como sendo dignas de existir, ajustadas à natureza das coisas, ‘naturais’” (BOURDIEU, 1998^a, p. 109).

⁸ Cf. MICELI, 1982: 15-17. Nos seus escritos sobre as diversas apropriações das representações, Chartier afasta-se de uma triunfalização do indivíduo, porque entende, como Durkheim, que as representações são *coletivas*, isto é, tem seu conteúdo fundado no social, nas experiências coletivas da comunidade para além das sensações e imagens individuais. Segundo Durkheim, somente porque as representações são coletivas é que elas suscitam diferentes apropriações; elas não se individualizam sem retoques. O indivíduo, diz Durkheim, “se esforça por assimilá-las [as representações], pois tem necessidade delas para comerciar com seus semelhantes; mas a assimilação é sempre imperfeita. Cada um de nós as vê à sua maneira. Existem algumas que nos escapam completamente, que permanecem fora de nosso círculo de visão; outras, das quais não percebemos senão certos aspectos. Existem mesmo muitas que desnaturamos ao pensa-las; pois como elas são coletivas por natureza, não podem se individualizar sem ser retocadas, modificadas e, por conseguinte, falsificadas. Daí decorre que tenhamos tanta dificuldade em nos entender e que até, freqüentemente, nós mintamos, sem o querer, uns aos outros: é que todos empregamos as mesmas palavras sem lhes dar o mesmo sentido” (DURKHEIM, 1983 [1912]: 237).

A contribuição de Luis Marin para a teoria da representação é expressa nos seus livros sobre os lógicos de Port-Royal, sobre os usos e abusos das imagens pictóricas no início da modernidade, sobre as representações dos monarcas absolutistas. Daí um duplo entendimento das representações: tornar presente o ausente; e modos de exibição da própria presença. As representações tornam presentes um objeto, conceito ou pessoa ausentes mediante sua substituição por uma imagem capaz de representá-los adequadamente. Há uma distinção radical entre o representado ausente e a imagem que o representa. A efígie de mármore colocada no lugar do rei morto em seu leito funerário perpetuando uma presença imortal; a imagem do leão apresentada como símbolo do valor, ou do pelicano como símbolo do amor paternal – tais exemplos levantam questões como as das relações entre signo visível e o referente significado, bem como das compreensões e incompreensões do signo, caras aos lógicos de Port-Royal e ao próprio Chartier, que percebe aqui uma fresta para visualizar a pluralidade de apropriações das representações (CHARTIER, 2002, p. 165-66; 1990, p. 20-21).

Por outro lado, as representações demonstram uma presença nas apresentações públicas de si mesmo. O referente e a sua imagem precisam se identificar, a aparência deve ser tomada pelo ser. Esses postulados revelam uma potencialidade explicativa com relação à teatralização da vida no Antigo Regime. Aqui a representação de si deve transformar-se em máquina de fabrico de respeito e submissão: Pascal já percebera que se os médicos tivessem realmente o poder de curar, e os juristas a justiça, eles não precisariam de sotainas e pantufas brancas, nem de barretes e togas, instrumentos por meio dos quais fazem crer que detêm os mencionados poderes e atraem respeito para si (CHARTIER, 2002, p. 166-70).

Essas constatações de particularidades históricas do conceito de representação apontadas por Luis Marin permitem a Chartier mediar um diálogo entre Marin e Norbert Elias e entre Marin e Michel de Certeau. O processo de longa duração de monopolização da violência física pelo Estado, examinado por Elias, potencializou a eficácia da dominação simbólica. As lutas antes baseadas na violência bruta transformaram-se em lutas simbólicas, tendo as representações por armas. A força, como demonstra Marin, não desaparece, pois está sempre à disposição do soberano: ela fica em reserva pela multiplicação dos dispositivos que a potencializam (marchas militares, medalhas, louvores, narrativas, etc.) no sentido de produzir a obediência e a submissão sem apelo à violência física direta – é a dominação simbólica (CHARTIER, 2002, p. 170-71;

1990, p. 20-22). O interesse de Chartier pelo trabalho de Elias é evidente na sua preocupação com a publicação das obras do sociólogo alemão na França, sendo inclusive o responsável pelos prefácios das edições de algumas dessas obras. Por outro lado, o conceito de cultura com o qual Chartier trabalha – enquanto formas de classificação e demarcação e enquanto práticas cotidianas “sem qualidades” de uma comunidade – é assumidamente devedor das formulações de Elias (CHARTIER, 2002, p. 93; 1990^a, p. 91-110).

O diálogo de Marin com de Certeau, mediado por Chartier, permite delinear uma tensão fundamental que permeia as representações coletivas: entre as modalidades do fazer crer e as formas de crença. É do crédito concedido à representação que depende a autoridade do grupo ou do poder que a propõe. Assim, existem modalidades do fazer crer, procedimentos e dispositivos, discursivos ou formais, que objetivam coagir o leitor, sujeitá-lo, convencê-lo; por outro lado, existem formas de crença, variações possíveis diante dos mecanismos persuasivos, contra-sensos, rebeldias. Daí que a imposição de uma representação não significa a aceitação unívoca dessa representação: pode existir pluralidade de leituras. Marin segue as constatações dos lógicos de Port-Royal, para quem existem duas condições para a inteligibilidade da representação: primeiro, o conhecimento do signo como signo, diverso da coisa significada; depois, a existência de convenções partilhadas entre as comunidades que regulam a relação signo e coisa. Essas convenções abrem espaço para a incompreensão da representação. Nesse sentido, existem potencialidades no diálogo com de Certeau, para quem a crença não é o dogma, o conteúdo, mas o investimento dos sujeitos (CHARTIER, 2002, p. 172-73). Entre a representação proposta e o sentido construído, discordâncias são possíveis. A força da representação pode tentar persuadir de um poder, mas pode também dar a perceber a distância entre os signos exibidos e a realidade que eles não podem dissimular. A pesquisa deve situar-se, segundo Chartier, na tensão entre a onipotência da representação e seus possíveis desmentidos (CHARTIER, 2002, p. 178).

AS APROPRIAÇÕES DAS REPRESENTAÇÕES

O estudo das modalidades de recepção das representações por parte dos leitores permite a Chartier formular um conceito de apropriação. As noções correntes desse conceito são reavaliadas. A hermenêutica de Paul Ricoeur procurou, segundo Chartier, dar respostas

buscando compreender como um texto “aplica-se” à situação do leitor, como “refigura” sua própria existência (fenomenologia) e torna-se uma mediação para a compreensão de si mesmo. A noção de “sujeito universal” e o pressuposto da invariância transistórica da individualidade (projeção do “eu” contemporâneo), inerentes a tal concepção das apropriações, revelar-se-iam pouco úteis ao historiador. O conceito de “apropriação social dos discursos”, proposto por Michel Foucault, não levaria em conta as pluralidades de leituras, já que os textos seriam tomados como “confiscados” e fora do alcance dos não-competentes ou desprivilegiados de posições sociais. A antinomia entre a filosofia do sujeito (Ricoeur) e estruturalismo (ou pós-estruturalismo; Foucault) e a necessidade de superá-la aparecem novamente no pensamento de Chartier, que encaminha suas pesquisas sobre o mundo dos leitores entre os séculos XIV e XVIII seguindo mais de perto as contribuições de outros autores, como Michel de Certeau e D. F. McKenzie. Nesse sentido, Chartier pergunta pelo confronto entre, de um lado, o fazer-criar da “vontade prescritiva” dos responsáveis pelos textos e, de outro, as crenças, os investimentos, precisamente as leituras, sempre rebeldes, dos mesmos textos (CHARTIER, 1990, p. 24-26; 1999, p. 7).

As apropriações são entendidas por Chartier como práticas de produção de sentido, dependentes das relações entre texto, impressão e modalidades de leitura, sempre diferenciadas por determinações sociais.⁹ O sentido das formas materiais que organizam a leitura deve receber atenção especial do historiador, pois as formas, os dispositivos técnicos, visuais e físicos comandam, se não a imposição do sentido do texto, ao

⁹ CHARTIER, 1990 [1988]: 26. No artigo “Texto, impressão, leituras”, o autor desenvolve mais extensamente esta questão (CHARTIER, 1993b). Vainfas parece não ter se aprofundado no “modelo” de Chartier, autor prejudicado no seu texto em benefício dos outros “modelos” de história cultural, como o de E. P. Thompson e o de Carlo Ginzburg (Vainfas utiliza somente dois trabalhos de Chartier: o livro *A História Cultural entre práticas e representações* e o artigo publicado em 1994 na revista *Estudos Históricos*, “A história hoje: dúvidas, desafios, propostas”). Note-se que o historiador brasileiro sequer menciona o diálogo de Chartier com Michel de Certeau sobre o conceito de “apropriação”. A impressão que fica é que Chartier apenas “recuse” de modo “ambíguo” a abordagem de Foucault (VAINFAS, 1997: 115). Essas imprecisões na avaliação do projeto intelectual de Chartier parecem ancoradas num evidente desconhecimento (ou arbitrário preconceito), por parte de certos autores, dos próprios trabalhos do historiador francês sobre a história da leitura. Não me parece correto afirmar que Chartier “recuse” Foucault, Ricoeur ou H. R. Jauss; sim, que ele reavalie suas contribuições. A leitura do livro *A Ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII* (que está publicado desde 1992...), pode dissipar algumas dessas imprecisões, ao mesmo tempo em que pode levantar outras questões e críticas.

menos os usos de que podem ser investidos e as apropriações das quais são susceptíveis: formas boas para a leitura silenciosa, para a leitura oralizada em grupo, para a atuação num palco, entre outras (CHARTIER, 1999, p. 8). A *Bibliothèque Bleue* – os livros de capa azul que circulavam principalmente nas camadas populares da França dos séculos XVII a XVIII – revela-se um exemplo excepcional de intervenção editorial em uma obra com a finalidade de tornar sua forma legível à vasta clientela, graças a uma série de modificações: simplificação e ilustração; títulos antecipados e repetitivos; resumos sintéticos e recapitulativos, etc (CHARTIER, 1999, p. 21).

A produção, a circulação e a apropriação de representações sob a forma de textos são examinadas por Chartier não tanto sob o aspecto do conteúdo sobre o qual se lê – abordagem que poderia se aproximar da antropologia simbólica norte-americana (como em Robert Darnton) ou da semiótica, ambas rejeitadas por Chartier (CARDOSO, 1999, p. 11-12) – mas a partir da relação entre formas materiais e práticas habituais (CHARTIER, 1999, p. 12-15; CHARTIER; BOURDIEU, 2001, p. 233-36). Daí uma reaproximação com a sociologia: as liberdades dos leitores não são infinitas, são limitadas por convenções que regem as práticas de uma comunidade de leitores e pelas formas discursivas e materiais dos textos lidos (Chartier deve alguns desses pressupostos à sociologia dos textos do norte-americano D. F. McKenzie. CHARTIER, 1999, p. 15). O advento de uma nova forma de produção dos textos, determinada por alguma revolução tecnológica de grande envergadura (passagem do rolo ao códex, e do códex à tela; ou a revolução da reprodução promovida pela prensa de Gutemberg), pode condicionar poderosamente uma série de mudanças nas práticas de leitura (CHARTIER, 1999, p. 105-107). Este retorno ao materialismo permite perceber, por exemplo, o processo de longa duração de dissociação entre texto e corpo no ato de leitura (CHARTIER, 1999^a, p. 13-16).

Ciro F. Cardoso afirma que “esta concentração nas leituras ou apropriações falha no trabalho concreto de Chartier” (CARDOSO, 1999, p. 11-12). Segundo este autor, Chartier teria prometido analisar apropriações diversas, mas na prática se deteve apenas no estudo das formas materiais e práticas habituais. Ora, Cardoso simplesmente não leva em conta os textos teóricos de Chartier nos quais ele procura delimitar um campo de estudo dos “sentidos das formas” (CHARTIER, 2002; 1999; 1993b). De fato, Chartier não colocou em nenhum texto a perspectiva de análise do conteúdo sobre o que se lê, pois considera escassas as fontes que comprovam as interpretações dos leitores: não é

sempre que se encontram documentos como aqueles estudados por Ginzburg a respeito do moleiro Menocchio (CHARTIER; BOURDIEU, 2001, p. 233-36). Nesse sentido, falar em “falha” é de uma intenção previamente desqualificadora, como percebeu Pedro Paulo Funari no seu “Comentário ao texto de Ciro Flamarion Cardoso”, publicado em anexo ao referido artigo, no mesmo número da *Revista Diálogos*. De qualquer modo, é preciso se perguntar pelos limites de uma abordagem que leve em conta apenas as formas materiais nas quais os textos aparecem para os leitores ou, por outro lado, apenas as interpretações variadas que os leitores fazem das obras, cujas pistas são de difícil acesso quando os leitores não deixam marcas. Uma combinação de preocupações seria, no meu entender, bastante produtiva.

O conceito de apropriação presente no projeto intelectual de Chartier – juntamente e em estreita relação com o conceito de representações coletivas – apresenta uma dialética entre a diferença e a dependência. Os bens culturais são sempre produzidos segundo ordens, regras, convenções, hierarquias específicas. O ato de criação inscreve-se numa relação de dependência em face de regras, de poderes, de códigos de inteligibilidade. Mas a obra escapa a tais dependências justamente pelas diferenças de apropriação, socialmente determinadas de maneiras desiguais segundo costumes, classes, inquietações: diferenças também dependentes de princípios de organização e diferenciação socialmente compartilhados (CHARTIER, 1999, p. 9-10; 1999^a, p. 91-92).

AS TENSÕES E O ESTATUTO DO REAL

O conceito de representações coletivas proposto por Chartier expressa uma série de tensões que, de alguma maneira, procuram equilibrar um pouco a balança da dicotomia entre estruturalismo e filosofia do sujeito. A tensão resulta da incorporação de elementos explicativos ora de uma, ora de outra tradição intelectual: a tensão entre representação que é condicionada pelo social e a representação matriz constitutiva do social; a tensão entre a função política e a função lógica das representações; a tensão entre a representação da realidade e a realidade da representação; a tensão entre as modalidades do fazer-criar e as formas de crença, entre a imposição de um significado e a pluralidade de apropriações. O recurso à tensão explicativa é consciente por parte de Chartier, mais do que a “ambigüidade” ou a deficiência teórica de que o acusam os críticos mais apressados (CARDOSO, 2002, p. 20). Diz Chartier:

A idéia de tensão (...) é sempre a idéia de demonstrar que não há a possibilidade de ler qualquer fenômeno de maneira unitária, de uma maneira que não englobe as contradições. (...) É porque se reconhecem essas tensões que nós, como cidadãos, temos um espaço de intervenção. (CHARTIER, 2001).

As tensões revelam um potencial explicativo excepcional, quanto mais porque não são constituídas por elementos sem relação ou articulação entre si; ao contrário, são apresentadas mediante a elaboração de um fio condutor que norteia os três registros de realidade nos quais os indivíduos ou os grupos mantêm relações com o mundo social. Elaborada em oposição ao conceito, tido como vago e impreciso, de mentalidades, essa noção tripartite de modalidades de registros de realidade – classificação, práticas e institucionalização – é insistentemente mencionada por Chartier (CHARTIER, 2002, p. 11; 2002, p. 169; 1994b, p. 8; 2002, p. 73; 1990, p. 23). Cito aqui uma delas:

primeiramente, as operações de recorte e de classificação que produzem as configurações múltiplas graças às quais a realidade é percebida, construída, representada; em seguida, os signos que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma identidade própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto, uma ordem, um poder; enfim, as formas institucionalizadas através das quais ‘representantes’ encarnam de modo visível, ‘presentificam’, a coerência de uma dada comunidade, a força de uma identidade, ou a permanência de um poder (CHARTIER, 2002, p. 169).

Daí a abertura de dois caminhos teórico-metodológicos possíveis para o estudo das representações coletivas: (1º) estudar a construção de identidades sociais a partir do confronto entre as representações impostas por aqueles que detêm o poder de classificar e nomear, e as representações construídas pela própria comunidade, seja passivamente, seja resistindo à imposição; e (2º) estudar a capacidade do grupo de fazer com que se reconheça sua existência a partir da exibição de uma unidade instrumentalizada pela representação. Segundo essa proposta, a história cultural estaria fazendo um duplo “retorno útil ao social”, lançando o olhar para o choque de forças sociais que move as “lutas de representações” e lançando o olhar para a capacidade que o grupo tem de se fazer reconhecer como unidade e identidade (CHARTIER, 2002, p. 73). O duplo caminho de pesquisa ressalta novamente o próprio objeto da história cultural tal como Chartier a entende: por um lado, como

análise do trabalho de representação, de classificação e de exclusão, produzidas na luta através de práticas políticas, sociais, discursivas, as quais constituem as configurações e as demarcações do mundo social; por outro, como análise da construção de sentido, atentando para as práticas produtoras de divisões e para as práticas de apropriação, sempre plurais, múltiplas e socialmente determinadas (CHARTIER, 1990, p. 27-28).

O conceito de representações coletivas proposto por Chartier contribui para a formulação renovada do estatuto do real, não mais entendido como oposto às representações. Os autores que apressadamente concluíram que, pelo fato de o discurso histórico ser sempre uma narrativa que mobiliza, de alguma maneira, representações mentais do real, necessariamente a história seria equivalente à ficção, são autores para os quais Chartier dirige uma série de críticas. Chartier lembra, contra Hayden White e seus seguidores, que a história, embora tenha uma forma narrativa, não é literatura, devido a uma dupla dependência: em relação ao arquivo – ou ao que Eric Hobsbawm chama de “supremacia da evidência” (HOBSBAWM, 1998, p. 286-87) e Carlo Ginzburg chama de “prova” (GINZBURG, 2002, p. 11-46) –; e em relação aos critérios de cientificidade e às operações técnicas próprios da disciplina. De fato, a história é a única disciplina que tem a ambição de enunciar o que aconteceu; graças às técnicas próprias da “operação histórica” (seguindo Michel de Certeau), é possível reconhecer as falsificações e denunciar falsários, separando o verdadeiro do falso através de um saber controlável e verificável. Com de Certeau, Chartier entende que a história é uma prática científica, um saber controlado com operações técnicas específicas, porém um saber limitado pelo “lugar social” de onde se fala. Abandonar a “intenção de verdade” é deixar o campo livre a toda a sorte de falsificadores (CHARTIER, 2002, p. 97-100).

As fragilidades epistemológicas e o afã de minar os procedimentos técnicos dos historiadores, características típicas de alguns teóricos formalistas, como Hayden White, poderiam ter facilitado o aparecimento do movimento de historiadores negacionistas do Holocausto. As fragilidades epistemológicas, segundo Chartier, seriam por demais evidentes, pois ao mesmo tempo em que tentam definir um conceito de fato histórico muito próximo ao positivismo (“efeitos de realidade”, em Barthes; “*singular existential propositions*”, em White), negam a possibilidade deste fato quando afirmam: “O fato não tem jamais senão uma existência lingüística” (CHARTIER, 2002, p. 115). Por outro lado, Chartier se pergunta: quem aceitaria reduzir a história à ficção? Se White estiver correto em afirmar que a história não é saber científico, não pode escolher entre o

verdadeiro ou o falso, não pode denunciar falsários, não pode hierarquizar os testemunhos; se ele puder afirmar que ela produz um conhecimento como o mito e a ficção – se White estiver correto em afirmar semelhantes coisas, ironiza Chartier, então a operação histórica e todos os seus procedimentos (ou a “lógica histórica”, como diz E. P. THOMPSON, 1978, p. 47-62) seriam pura perda de tempo e de pena (CHARTIER, 2002, p. 112). Daí a indignação de Chartier: quem aceitaria a negação de todos os critérios da disciplina? (CHARTIER, 2002, p. 115-16). Esses apontamentos demonstram que Chartier é um autor preocupado com o *status* científico da disciplina histórica, com sua intenção de verdade, com sua operação técnica particular e seu rigor conceitual cumulativo. Daí que a vinculação dos trabalhos de Chartier às tendências pós-modernas radicais é um procedimento extremamente reducionista, que mutila sobremaneira o pensamento de Chartier exatamente pela autoridade de quem faz tal vinculação (CARDOSO, 2000, p. 20; 1999, p. 11-12).

LIMITES E POTENCIALIDADES

Não obstante, os críticos têm razão quando apontam que Chartier pode, eventualmente, ter substituído o que chama de “tirania do social” por uma tirania do cultural (CARDOSO, 2000, p. 19-20; HUNT, 1992, p. 13-14; BURKE, 1992, p. 35; VAINFAS, 1997, p. 154-55). No meu entender, o postulado de Chartier de que, na pesquisa, deve-se partir dos códigos, e não das classes sociais, sugere um determinismo cultural, em que pese a este postulado não ser levado às últimas consequências pelo autor, que várias vezes o relativiza e mesmo o ignora. O postulado é construído quando Chartier procura rever sua posição em favor da história do livro tal como formulada no artigo publicado em *Faire de l'histoire*, de 1974. Ali, a intenção era basear os estudos na constituição da série, no estabelecimento de pisos quantitativos, no recorte *a priori* pelas categorias socioprofissionais. Segundo o autor, a perspectiva deveria ser modificada, pois os objetos culturais circulam com uma lógica que não obedece estritamente às classes sociais; os princípios de diferenciação social podem ser outros: sexo, geração, adesão religiosa, solidariedade comunitária, tradições educativas, corporações. Cumpre: “partir, então, dos códigos e não das classes ou grupos” (CHARTIER, 1999, p. 15-16).

O postulado assim definido não deixa de ser uma simplificação, à qual o próprio Chartier não fez questão de se manter fiel. De fato, partir somente dos códigos contradiz a postura de Bourdieu, tantas vezes citado por Chartier e para quem a eficácia simbólica reside nas relações sociais constitutivas do próprio ritual, e não nas representações e discursos por si mesmos. Bourdieu considera os múltiplos pontos de partida, isto é, os objetos e as classes:

O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e naquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras (BOURDIEU, 1998b, p. 15).

É o grupo que (...) exerce sobre ele mesmo a eficácia mágica contida no enunciado performativo.

A eficácia simbólica das palavras se exerce apenas na medida em que a pessoa-alvo reconhece quem a exerce como podendo exercê-la de direito (...). Eis a razão pela qual a crise da linguagem religiosa e de sua eficácia performativa não se reduz (como freqüentemente se acredita) ao desmantelamento de um universo de representações; ela acompanha a destruição de todo um mundo de relações sociais do qual era um dos elementos constitutivos (BOURDIEU, 1998^a, p. 95-96).

Vale lembrar que Chartier cita inclusive uma passagem de Bourdieu na qual o sociólogo afirma que uma classe é definida por seu consumo de bens simbólicos e por sua posição nas relações de produção, sendo verdadeiro que a segunda comanda o primeiro (passagem que oportunamente mencionei neste texto. CHARTIER, 2002, p. 177). A ênfase de Chartier na contraposição à “tirania do social” incorpora uma estratégia discursiva que radicaliza a novidade proposta exatamente para firmar um “lugar” para seu projeto intelectual.¹⁰ Os estudos empíricos demonstram que o postulado radical não é

¹⁰ Não por acaso esta proposta desgostou não poucos historiadores sociais. Dizem Marx e Engels n’*A Ideologia Alemã*: “A produção das idéias, representações, da consciência está a princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens aparecem aqui ainda como efluxo direto do seu comportamento material. (...) Os homens são os produtores das suas representações, idéias, etc., mas os homens reais, os homens que realizam, tais como se encontram condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e do intercâmbio que a estas corresponde até às suas formações mais avançadas. (...) Isto é, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou se representam, e também não dos homens narrados, pensados, imaginados, representados, para daí se chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos, e com base no seu processo real de vida apresenta-se também o desenvolvimento dos reflexos (*reflexe*) e ecos ideológicos deste processo de vida” (MARX; ENGELS, s/d: 22). Obviamente, a noção de que as representações são meros “reflexos” dos processos de vida já foi devidamente refinada e sofisticada pela história social (FALCON, 2000). No meu entender, Chartier parece aproximar-se do marxismo quando afirma que as revoluções técnicas e as formas materiais de produção dos textos condicionam as lutas, as representações e mesmo as apropriações (sempre desigualmente condicionadas) dos bens culturais. Ao mesmo tempo, Chartier afasta-se do marxismo ao buscar uma certa autonomia para seu projeto intelectual invertendo, em teoria, o “lugar” de onde se deve partir na pesquisa: partir dos códigos, não das classes sociais.

aplicado de todo pelo próprio autor, que busca determinações certamente sociais para várias questões referentes à apropriação das representações. Daí a busca pelos “princípios de organização da diferenciação”, que demonstrariam que não existem maneiras infinitas de ler, mas modelos e normas socialmente compartilhados, técnicas que organizam as práticas de uma comunidade de leitores (CHARTIER, 1999^a, p.91-92; 1999, p. 15).

Num diálogo entre Chartier e Bourdieu realizado nos anos 1980 fica evidente, a despeito de os autores concordarem em muitos pontos durante o diálogo, uma tensão entre as duas posições. Bourdieu fala em monopólio da leitura legítima; afirma que o poder sobre o livro é evidentemente um poder; que ser “influenciado” depende das disposições do leitor. Chartier fala a respeito das “formas” que pretendem impor maneiras de ler; fala em espaços próprios da leitura jamais redutíveis ao que é lido; em apropriações mal-governadas, contra-sensos (CHARTIER; BOURDIEU, 2001, p. 243-46). A questão das determinações sociais parece precisada mais claramente por Bourdieu, para quem a produção do bem cultural é sempre concomitante com a produção da crença no valor desse bem cultural (CHARTIER; BOURDIEU, 2001, p. 239-40).

As formulações de Chartier tendem a ser bastante fecundas quando apontam as diversas tensões que constituem as sociedades historicamente – entre práticas e representações, diferença e dependência, imposição e apropriação, modalidades do fazer crer e formas de crença; contudo perdem substancialmente em potencial explicativo quando se configuram em postulados rígidos: “partir, então, dos objetos e não das classes ou dos grupos” (CHARTIER, 1999, p. 15-16). A teoria da representação de Chartier se ressentia de não ter precisado muito claramente a questão das determinações sociais, ora escamoteadas pelo autor em favor das determinações culturais, ora reabilitadas de repente no trabalho empírico. Por outro lado, parece-me louvável a iniciativa de Chartier de construir um projeto intelectual que comporte as tensões do mundo social e que abra a oportunidade de diálogo com as ciências sociais. Daí que as potencialidades dessa teoria da representação podem ser bastante ampliadas se os pesquisadores interessados nessa problemática refizerem o percurso e os diálogos com os autores que, cumulativamente, contribuíram para o potencial explicativo do conceito de representações coletivas: Marx, Durkheim, Mauss, Weber, Elias, Halbwachs, Marin, de Certeau, Bourdieu, Chartier.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à Mariana Esteves de Oliveira e à Prof^a. Dr^a. Sílvia Helena Zanirato pela leitura e comentários sobre este texto.

REFERÊNCIAS

- BENSA, Alban. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: REVEL, Jacques. *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: EdFGV, 1998. p. 39-76.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar que dizer*. Trad. Sérgio Miceli *et all.* 2^a Ed. São Paulo: Edusp, 1998a.
- _____. *O poder simbólico*. 2^a ed. Trad. Fernando Thomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998b.
- BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique. Introdução: Em que pensam os historiadores?. In: _____. *Passados recompostos: campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro: Edufrj/FGV, 1998. p. 21-61.
- BURKE, Peter. Abertura: A nova história, seu passado e seu futuro. In: _____. (org.). *A escrita da história*. Novas perspectivas. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Edunesp, 1992.
- CAPELATO, Maria Helena R.; DUTRA, Eliana Regina de F. Representação política. O reconhecimento de um conceito na historiografia brasileira. In: CARDOSO, C. F.; MALERBA, Jurandir (orgs.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000. p. 227-268.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. Epistemologia pós-moderna, texto e conhecimento: a visão de um historiador. In: *Diálogos*. v. 3, n. 3. Maringá: DHI-UEM, 1999. p. 1-29.
- _____. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: CARDOSO, C. F.; MALERBA, Jurandir (orgs.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000. p. 9-40.
- CHARTIER, Roger. Introdução. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: _____. *A História Cultural entre práticas e representações*. Col. Memória e sociedade. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 13-28.

_____. O mundo como representação. In: _____. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, p. 61-80.

_____. Formação social e 'habitus': uma leitura de Norbert Elias. In: _____. *A História Cultural entre práticas e representações*. Col. Memória e sociedade. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 91-110.

_____. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Trad. Mary Del Priore. Brasília: EdUnb, 1999.

_____. Figuras retóricas e representações históricas. In: _____. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, p. 101-118.

_____. Texto, impressão, leituras. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. Trad. Jefferson Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 211-238.

_____. A história entre narrativa e conhecimento. In: _____. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, p. 81-100.

_____. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. *Estudos Históricos*. Vol. 7, n. 13. Rio de Janeiro: 1994b, p. 97-113.

_____. Poderes e limites da representação. Marin, o discurso e a imagem. In: _____. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, p. 163-180.

_____. *A aventura do livro: do leitor ao navegador: conversas com Jean Lebrun*. 2ª Reimpressão. Trad. Reginaldo C. de Moraes. São Paulo: Edunesp/Imprensa Oficial do Estado, 1999a.

_____. Entrevista concedida ao Programa Roda Viva da TV Cultura. São Paulo, 3 de setembro de 2001.

_____. Introdução geral. In: _____. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, p. 7-20.

CHARTIER, Roger; BOURDIEU, Pierre. A leitura: uma prática cultural. Debate entre Pierre Bourdieu e Roger Chartier. In: CHARTIER, R. (org.) *Práticas de Leitura*. Trad. Cristiane Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2001, p. 229-254.

- CHARTIER, Roger; ROCHE, Daniel. O livro: uma mudança de perspectiva. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: novos objetos*. Trad. Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: Francisco Alvez, 1976, p. 99-115.
- DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. In: _____. *Durkheim* (Os pensadores). Seleção de textos: José Arthur Giannotti. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 203-245.
- FALCON, Francisco J. Calazans. História e Representação. In: CARDOSO, C. F.; MALERBA, Jurandir (orgs.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p. 41-80.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de Força: História, Retórica, Prova*. Trad. Jônatas B. Neto. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- HOBSBAWM, Eric. Não basta a história de identidade. In: _____. *Sobre história: ensaios*. Trad. Cid. K. Moreira. São Paulo: Cia. das Letras, 1998, p. 281-319.
- HUNT, Lynn. Apresentação: História, cultura e texto. In: _____. (org.) *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 1-29.
- LA CAPRA, Dominick. Chartier, Darnton e o grande massacre do símbolo. Trad. Sílvia Helena Martins. *Pós-História*. 03. Assis – SP: 1995, p. 229-252.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (seguido das teses sobre Feuerbach). São Paulo: Moraes, s/d.
- MICELI, Sérgio. Introdução: A força do sentido. In: BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. I-LXI.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lyra Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- VAINFAS, R. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, C.F.; VAINFAS, R. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 127-162.