

JULES MICHELET E O ROMANTISMO POLÍTICO NA HISTÓRIA

Um estudo sobre o conceito de “povo” na historiografia
francesa da primeira metade do século XIX

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de História do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas, sob a
orientação da Profª. Dra. Maria Stella
Martins Bresciani.

Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 22/
03/2001.

Banca:



Profª. Dra. Maria Stella Martins Bresciani (Orientadora)



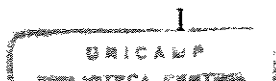
Prof. Dr. Ítalo Arnaldo Tronca (membro)



Profª. Dra. Márcia Regina Capelari Naxara (membro)

Prof. Dr. Edgar Salvadori de Decca (suplente)

MARÇO / 2001



11/23/01

UNIDADE BC
 N.º CHAMADA: 7/UNICAMP
Sch72j
 V. Ex.
 TOMBO BC/ 45398
 PROC. 392/01
 C ☐ 0 ☒
 PREC. R\$ 11,00
 DATA 27-07-01
 N.º CPD

CM00157051-B

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Sch72j Schreiner, Michelle
 Jules Michelet e o romantismo político na história : um estudo sobre o conceito de "povo" na historiografia francesa da primeira metade do século XIX / Michelle Schreiner. -- Campinas, SP : [s.n.], 2001.

Orientador: Maria Stella Martins Bresciani.
 Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Michelet, Jules, 1798-1874. 2. Classes sociais - França.
 3. Romantismo – França. 4. França – História – Revolução, 1789-1799. I. Bresciani, Maria Stella Martins. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

AGRADECIMENTOS

Devo agradecer primeiramente à Universidade Estadual de Campinas e ao Programa de Mestrado em História Social do Departamento de História desta universidade pela oportunidade de realizar este trabalho. Agradeço também ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) o apoio financeiro, sem o qual esta pesquisa não poderia ter sido escrita.

À professora Maria Stella Bresciani sou profundamente grata: seus conselhos, apoio, crítica e estímulo mostraram-se inestimáveis. Muito além da supervisão, o respeito e a paciência com meus processos foram decisivos para a conclusão deste percurso. Por isso, gostaria de manifestar aqui minha satisfação por ter tido, ao longo de todo o Mestrado, a professora ao meu lado. Pelo trabalho que realiza, pela seriedade com que o faz e pela pessoa sensível e inteligente que é, deixo também registrado minha profunda admiração.

Pela leitura atenta, incentivo e sugestões, no momento da qualificação, sou bastante grata aos professores Ítalo Tronca e Edgar de Decca. A solidariedade de ambos, bem como os inúmeros debates e discussões resultantes de suas aulas, contribuíram de forma definitiva para que este trabalho se tornasse um fato. Aos colegas e professores da Unicamp que participam da Linha de Pesquisa “Jogos do Político: Conceitos, Representações e Imaginário”, agradeço o espaço em que pudemos trocar experiências, leituras e reflexões.

É grande minha gratidão aos amigos que fiz no Curso de História da Universidade Metodista de Piracicaba que, no início deste processo, também me ajudaram e incentivaram: à Silvia Regina Seignemartin e Mariela Stahl, agradeço o companheirismo nos estudos e na vida acadêmica, e aos professores Fernando Teixeira, Francisco Miranda, Donato do Prado Ribeiro, Eduardo Murguia, Joseli Mendonça e Márcia Naxara, o estímulo e as

contribuições fundamentais quando eu ainda tinha apenas idéias. Devo muitíssimo à professora Virgínia Camilotti, por ter sido a primeira a confiar no meu trabalho, mas sobretudo, por ter despertado em mim a paixão por Michelet, pela História e pelo fazer História.

Tenho uma dívida de gratidão com minha família que, além de ter me acompanhado durante este trajeto, sempre esteve ao meu lado em todos os momentos que precisei. O sustento, o apoio, a paciência, a compreensão e a companhia foram fundamentais para que eu conseguisse realizar este sonho. A eles devo tudo o que tenho e tudo o que sou.

Ao Alexandre minha eterna gratidão pelo estímulo e paciência em momentos cruciais do trabalho. Devo a ele a leitura atenta e minuciosa de cada parágrafo, sempre procurando clareza nos argumentos e sugerindo palavras que trouxessem beleza e harmonia à obra. Mais do que agradecimentos, fica a lembrança dos bons momentos que passamos lendo, refletindo e discutindo sobre esta história que acabamos por construir juntos.

Dedico este trabalho à Sebastião Ferraz Paiva
(in memoriam), que legou a mim e a seus outros netos a
coragem de enfrentar o mundo com alegria e perseverança.

SUMÁRIO

RESUMO, 1

INTRODUÇÃO, 3

PRIMEIRA PARTE

O ROMANTISMO EM SUA EXPRESSÃO HISTORICISTA

Capítulo 1 – A historicização dos temas no Romantismo, 9

SEGUNDA PARTE

JULES MICHELET E O “POVO” NA HISTORIOGRAFIA ROMÂNTICA FRANCESA

Capítulo 2 – Os lugares do “povo” e do “popular” na História, 53

Capítulo 3 – Michelet e o “povo” de inspiração romântica, 83

TERCEIRA PARTE

O ROMANTISMO POLÍTICO E A NARRATIVA POLÍTICA DA HISTÓRIA

Capítulo 4 – O “povo” de Michelet: designação social ou instrumento político?, 129

CONSIDERAÇÕES FINAIS, 147

BIBLIOGRAFIA, 151

RESUMO

Nosso objetivo é analisar a constituição do “povo”, bem como de alguns temas a ele relacionados, tais como nação, classe, raça, massa e outros agentes históricos na obra de Jules Michelet. Reconhecidos enquanto possuidores de uma existência própria, regulada por um conjunto de relações sócio-econômicas, visto que sujeita à ação do homem e revelada num tempo real, histórico e que se perfaz por meio de mudanças, esses operadores teriam sofrido um processo de historicização que faria parte do movimento romântico e cujo teor viria acompanhado por uma narrativa de cunho essencialmente político.

ABSTRACT

This work intends to analyse the constitution of the “people” besides some other themes relating to it, just as nation, class, race, mass and another historical agents in Jules Michelet’s work. These agents were admitted like possessed an own existence controlled by social and economic relations, inasmuch as be exposed to the human action and developed in a historical time by means of changes and transformations. This process that “see everything in a historical flux” proceeds of the romantic movement and its tenor comes followed with a political narrative.

INTRODUÇÃO

Este trabalho trata, fundamentalmente, do processo de historicização de temas como nação, povo, classe, massa e outros agentes históricos na obra de Jules Michelet, que faria parte do movimento romântico e cujo teor viria acompanhado por uma narrativa de cunho essencialmente político.

É importante ressaltar que em virtude das limitações desta pesquisa, optei por uma análise mais minuciosa da obra de Michelet, em detrimento dos trabalhos de outros escritores “românticos”, principalmente devido à recorrente e explícita preocupação do autor em demarcar a intervenção do “povo” na história, que constituiria um dos aspectos fundamentais do movimento romântico.

No intuito de relacionar a ciência histórica de Michelet ao romantismo político, tendo em vista as aproximações e distinções que se possa estabelecer entre as duas formas de conhecimento em questão, analisei a obra *Le Peuple*¹, de 1846, na qual o “povo” é promovido à condição de agente histórico e de seu destino, característica essa própria do movimento romântico que assinalaria, na história da consciência humana, a importância da consciência histórica.

O Romantismo é analisado aqui a partir da concepção de Jacob Guinsburg², para o qual o movimento determina uma “emergência histórica” que renova os processos artísticos, científicos, bem como o modo de pensar da história europeia entre finais do século XVIII e meados do XIX. Segundo o autor, para além de uma escola, um estilo ou um estado

¹ MICHELET, Jules. *Le Peuple*. Paris, Flammarion, 1974. As traduções aqui apresentadas são de Gilson Cesar Cardoso de Souza para o livro *O Povo*. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

² GUINSBURG, Jacob. “Romantismo, Historicismo e História”. *O Romantismo*. GUINSBURG, J. (org.). 2ª ed., São Paulo, Perspectiva, 1985, pp. 13-21.

de espírito, o Romantismo é “uma forma de pensar que pensou e se pensou historicamente”, principalmente ao se distanciar da visão teológica judaico-cristã, que se mantivera desde a instauração do Cristianismo, e da concepção clássica da História, entendida como produto das “vidas ilustres” e fonte de exemplos e ensinamentos para os governantes, para ceder lugar ao registro dos acontecimentos sociais num tempo real, histórico e sujeito apenas à ação do homem.

O período conhecido como “romântico”, segundo Nachman Falbel³, teria nascido no momento histórico imediatamente posterior às duas Revoluções que legitimam o poder burguês: a Revolução Francesa, com todos os seus desdobramentos, e a Revolução Industrial. A Revolução de 1789, em especial, se tornaria uma espécie de traço distintivo a partir do qual surge a reflexão romântica sobre a realidade, que passaria a atentar sobre as origens de concepções como nação, raça, povo e outros operadores históricos, políticos, econômicos, culturais e ideológicos, tidos como fonte dos movimentos e dos ideais coletivos que emergiram no espaço público da Revolução Francesa.

No Romantismo, afirma Guinsburg, tudo se faz “história”, sendo que a História se faz “realidade”, passando a integrar o estudo do desenvolvimento dos povos, de sua cultura popular e erudita, de suas instituições, de seu caráter nacional e de seu perfil material e espiritual à percepção do homem como ser histórico, dependente de um certo contexto e de uma determinada temporalidade que dariam sentido à rede de nexos e ocorrências a que ele está envolto.

Nesse contexto, Michelet buscaria nos fundamentos do movimento romântico a fonte para construir a sua história, nutrindo-se da evocação do passado revolucionário, que estaria vinculada ao heroísmo e ao sacrifício de todo o povo que se uniria no dia 14 de julho de 1789 em direção à concretização de suas aspirações políticas e sociais, transformando-se no

³ FALBEL, Nachman. “Os Fundamentos Históricos do Romantismo”. *O Romantismo*, *ibid.*, pp. 23-50.

protagonista da História⁴, além da idealização de um projeto político de apelo verbal à participação popular em nome de um rompimento que estabelecesse um antes e um depois, absolutamente opostos, na história da humanidade.

Os princípios de liberdade, igualdade, fraternidade e justiça, bem como as idéias de progresso, compaixão e democracia popular, também se vinculariam a essa invocação do passado representado pelos grandes acontecimentos históricos, o que na historiografia “romântica”, principalmente através de Michelet, será imensamente rico e criador. Elaboradas com conceitos impregnados de romantismo político, as obras de Michelet procurariam oferecer os argumentos para a luta política na História, buscando extrair do passado próximo uma orientação para o futuro da sociedade humana.

Desse modo, o trabalho encontra-se organizado em quatro capítulos, sendo que no primeiro procurei analisar o processo de historicização de temas ou idéias-chave como nação, povo, raça, classe, que se desenvolve no Romantismo, e que acabaria por constituir o “sujeito histórico” em oposição ao “sujeito de direito” defendido pelos teóricos do Liberalismo e da Ilustração. Esses intelectuais racionalistas defendiam os direitos *civis* e *naturais* dos indivíduos, como liberdade, igualdade, propriedade e resistência à opressão, que se aplicariam em sua acepção plena somente aos homens livres porque proprietários e isentos das obrigações e penas do trabalho cotidiano, condição que expressava moralidade e racionalidade, tornando-os “sujeitos de direito”, aptos para a atividade política. Ao contrário desse “sujeito de direito”, os românticos, por meio da historicização de temas, defenderiam o “sujeito histórico”, entendido como *homem* do corpo nacional que se uniria a outros em nome da realização de suas aspirações políticas e sociais, na luta contra a miséria, a opressão e a ignorância. Nesse capítulo, portanto, procurei mapear o contexto tido como “romântico” no qual Michelet se insere, cujos ideais, de acordo com aqueles que fizeram uso de sua obra, ora o autor se

⁴ A Revolução Francesa, concebida como o ato fundador do nascimento do “povo” enquanto sujeito histórico e político, é narrada por Michelet em *Histoire de la Révolution française*. Paris, Éditions Gallimard, 2v., 1952.

distancia e ora se aproxima mais, tal como quando eleva o “povo” à condição de sujeito histórico que abalaria a ordem estabelecida em nome da realização de seus interesses políticos e sociais.

Tendo em vista o processo de historicização de temas que se daria no movimento romântico, procurei problematizar os lugares que esses conceitos ocupam nos domínios da História. A principal preocupação foi a de investigar as diferentes formas que o “povo” assume no decurso da História, privilegiando sua imagem constituída entre finais do século XVIII e meados do XIX, por meio de alguns intelectuais. Os resultados desta investigação e problematização compõem o segundo capítulo da dissertação.

O capítulo três corresponde à análise d’*O Povo*, orientada a partir da preocupação em identificar a imagem de “povo” construída por Michelet na primeira metade do século XIX, bem como sua representação no que tange a aproximação e o distanciamento do autor em relação ao movimento romântico.

Por fim, o quarto capítulo representa um estudo da constituição do “povo” enquanto sujeito histórico no momento da Revolução Francesa, a fim de identificar uma *política de enunciação* em Michelet que, ao fundar e materializar uma imagem na História, como a do “povo” que se uniria aos 14 dias do mês de julho de 1789 em direção à concretização de suas aspirações políticas e sociais, transformando-se no agente da História e de seu destino, constrói um discurso que pretende ser a língua e a escrita desse povo.

PRIMEIRA PARTE

**O ROMANTISMO EM SUA
EXPRESSÃO HISTORICISTA**

Sin la conciencia histórica del Romanticismo, sin la constante problematización del presente, que domina el mundo mental del Renacimiento, hubiera sido inconcebible todo el historicismo del siglo XIX, y con él una de las revoluciones más profundas en la historia del espíritu.

Arnold Hauser,
Historia social de la literatura y el arte

A HISTORICIZAÇÃO DOS TEMAS NO ROMANTISMO

Quem estuda as expressões artísticas, bem como as idéias que as fomentaram ou as circundaram, sobretudo nos últimos duzentos anos, depara-se imediatamente com a palavra “romantismo”. É como se tudo o que foi criado, de obras de literatura a pintura, teatro, escultura, arquitetura, houvesse surgido do confronto e da união com este movimento que teria penetrado em todos os domínios do pensamento humano e dado forma a um novo modo de pensar, que diferenciaria esta época de todas as que a precederam ou se lhe seguiram. Mas, afinal, no que consistia esse *mouvement romantique*?

Na trilha da obra de Jacob Guinsburg⁵, o Romantismo, para além de uma configuração estilística, designa uma “emergência histórica” ou um “evento sócio-cultural” que teria revolucionado as idéias, as artes e o modo de pensar da história européia entre fins do século XVIII e meados do século XIX⁶. Conforme o autor, afora uma escola, uma tendência, um sistema, um fenômeno histórico ou um estado de espírito, o Romantismo seria “uma forma de pensar que pensou e se pensou historicamente”, sobretudo ao se opor à visão teológica medieval, bem como ao racionalismo da época da Ilustração.

Como “modo de pensar histórico”, que cede lugar à inscrição dos acontecimentos que englobam a sociedade num tempo real, histórico e dependente apenas da

⁵ GUINSBURG, Jacob, *op. cit.*

⁶ Em “A Arte Romântica”, Walter Zanini estabelece a cronologia do movimento romântico como referente ao período de 1780 a 1848. No entanto, alerta que muitos historiadores alongam sua duração, recuando a 1750 os princípios do movimento ou difundindo sua vitalidade nos anos pós-1850. Para ele, apesar de comum a premissa das subdivisões, como a trilogia formada pelo Pré-Romantismo, o Romantismo e o Pós-Romantismo, a época romântica propriamente dita limita-se entre os anos de 1820 e 1850, sua fase de maior intensidade. ZANINI, Walter. “A Arte Romântica”. *O Romantismo*, *op. cit.*, pp. 185-207.

atuação do homem, o Romantismo se afastaria da concepção teológica judaico-cristã que, até o Século das Luzes, compreende a História como um ciclo de revelação da ação divina, que comunica aos homens os desígnios de Deus e a verdade que estes envolvem. O movimento romântico se distanciaria também da noção clássica oitocentista da História, que passa a submeter à crítica da razão os mandamentos e as vontades divinas, além de entender as instituições e os costumes como produto das circunstâncias e do contrato entre os homens, isto é, como consequência de uma sociedade de indivíduos dotados de direito natural, mas que ainda compreende a História como resultado da vida dos homens notáveis e dignos de glória, como o filósofo, o sábio, o rei, cuja razão e ação iluminam e aperfeiçoam os indivíduos, além de levarem o *progresso* para as instituições.

A época “romântica” tem sido considerada fruto do momento histórico imediatamente posterior às duas Revoluções que legitimam o poder burguês: a Revolução Industrial, que estimularia as inovações tecnológicas e o desenvolvimento do capitalismo, e a Revolução Francesa, que estabeleceria a luta por uma sociedade mais harmônica, visando assegurar a liberdade dos indivíduos nessa sociedade. Esses dois grandes acontecimentos na história européia seriam vistos, conforme Falbel⁷, como os principais determinantes do movimento romântico, desencadeadores de forças incontroláveis que impeliam a sociedade a engendrar uma nova era na história da humanidade. No entender de Falbel, o Romantismo, seja ele inglês, alemão ou francês⁸, pode ser considerado como uma resposta ao contexto histórico europeu de finais do século XVIII, numa clara demonstração de descontentamento com as atitudes da nobreza no governo da sociedade.

⁷ FALBEL, Nachman, *op. cit.*

⁸ Tendo em vista o objetivo deste trabalho, que é o de analisar o processo de historicização de algumas concepções como nação, povo, massa, consideradas como fonte dos processos históricos, na obra de Jules Michelet, nos deteremos no estudo do movimento romântico francês, que teria se desenvolvido com maior agudez a partir dos anos 1800, em detrimento ao inglês e ao alemão. Para um estudo mais aprofundado acerca do Romantismo na Inglaterra e na Alemanha, ver BORNHEIM, Gerd. “Filosofia do Iluminismo”. *O Romantismo*, *op. cit.*, pp. 75-111 e HAUSER, Arnold. *História Social da Literatura e da Arte*. São Paulo, Mestre Jou, 1972, em especial a Sexta Parte do tomo II, intitulada “Rococó, Classicismo e Romantismo”.

A Alemanha, que irá se firmar como um dos pontos de referência do nascimento do Romantismo, nesta época vive à sombra dos países latinos, especialmente da França. Depois de passar por uma Reforma Protestante no início do século XVI, que acaba isolando o país da cultura latina durante cerca de dois séculos, segue-se uma série de movimentos subsequentes que tendem não só a reintegrar a Alemanha na Europa, mas sobretudo a reabilitar os seus valores: no século XVIII surgiria o primeiro desses movimentos, a *Aufklaerung* (Iluminismo), que pode ser compreendida como um esforço de assimilação da cultura europeia, principalmente no que tange ao racionalismo, seguido pelo *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto), um “pré-romantismo” rebelado contra o classicismo francês e desperto aos valores germânicos, e, posteriormente, pelo Classicismo Alemão e pelo Romantismo, no qual a Alemanha atingiria a sua máxima maturidade cultural.

A busca pelo restabelecimento da Alemanha no contexto europeu foi discutida por Norbert Elias no prefácio de *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*⁹, no qual o autor procura acompanhar a gênese do processo “civilizador” no Ocidente, realçando as diferenças do conceito de “civilização” para a França e Inglaterra, em contraste com o seu significado na Alemanha, onde, ao lado desse termo, adquiriu importância o conceito de “cultura” (*Kultur*), antagônicos entre si.

Para Elias, o termo “civilização” é genérico, podendo se referir a tecnologia, a conhecimentos científicos, a fatos políticos ou econômicos, a idéias religiosas, a costumes ou a maneira como homens e mulheres vivem juntos, por exemplo. Contudo, esse conceito designa também uma função que expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo, relacionada ao seu sentimento de superioridade face às sociedades antigas ou contemporâneas mais “primitivas”:

⁹ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Uma História dos Costumes*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, v. I, 1994.

“Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de *sua* tecnologia, a natureza de *suas* maneiras, o desenvolvimento de *sua* cultura científica ou visão do mundo, e muito mais.”¹⁰

Porém, como alerta o autor, a palavra “civilização” não guarda o mesmo significado entre as nações ocidentais. Na sua opinião, para a burguesia a “civilização” já estava implantada na França, herança da aristocracia, restando-lhe o aprimoramento e a adequação às novas situações sócio-econômicas, enquanto na Alemanha fazia-se necessário, para a classe média burguesa, iniciar esse processo “civilizador”, na tentativa de romper com a aristocracia fortemente influenciada pela civilização francesa. Diante dessa constatação, Elias procura demonstrar que, na segunda metade do século XVIII, existia na Alemanha uma divisão social entre a nobreza cortesã, que absorvia e seguia os valores ditos “civilizados” da França, e uma classe média burguesa que cria a palavra *Kultur* para designar valores nacionais que marcariam o que seria ou não alemão, ao passo que na França haveria um estreito diálogo entre os círculos aristocráticos e os de classes médias.

Conforme o autor, países como França e Inglaterra há muito já haviam consolidado sua unificação política e territorial, enquanto a Alemanha, até o século XIX, se encontra dividida e fragmentada em vários Estados soberanos, apresentando uma nítida distância social entre a nobreza cortesã e a *intelligentsia* de classe média. Os nobres da corte, que compunham a elite que dominava e controlava a atividade política e econômica da Alemanha, seguiam os modelos “civilizados” de comportamento franceses, inclusive a língua, constituindo-se num círculo fechado que impunha uma barreira quase que intransponível à classe média burguesa que pretendia ascender socialmente. Esta, por sua vez, era formada principalmente pelos “servidores dos príncipes”, burgueses ou funcionários públicos e, ocasionalmente, pela nobreza proprietária de terra. Constituindo um estrato muito distante da

¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

atividade política, a legitimação dessa classe burguesa consistia em suas *realizações* intelectuais, científicas e artísticas, julgando como “superficial” a nobreza cortesã que apenas sorvia ou “copiava” valores estrangeiros e nada *realizava* em termos nacionais. Assim, a corte, que se caracterizava pela vida ritualizada, pelas cerimônias e convivências formais, irá contrastar com a obsessão de autenticidade da *intelligentsia* burguesa, que se demonstra, sobretudo, pelo uso da língua alemã em oposição ao *status* da língua francesa nos meios cortesãos, e que via nos costumes refinados uma aparência enganadora e dissimulada.

Havia na Alemanha, portanto, uma classe que sonharia com um novo país, crítica do que considerava a “superficialidade” dos protocolos e a “polidez de fachada” dos ambientes da corte, defendendo uma vida “natural”, representada pela busca da interioridade, da valorização dos sentimentos e do desenvolvimento de uma personalidade individual em oposição à “antinaturalidade” da aristocracia, expressa principalmente pelo uso da etiqueta, dos rituais e das conversas formais, implicando em normas rígidas de sociabilidade.

É importante destacar que nesta divisão social entre nobreza e classe média, na Alemanha, os nobres eram levados a se isolarem, utilizando a prova da ancestralidade como instrumento para lhes preservar a existência social privilegiada, bloqueando, assim, à classe média, a principal rota pela qual ascendiam socialmente em outros países ocidentais, ou seja, através do dinheiro. Como lembra o autor:

“Tanto quanto a fragmentação do território alemão em grande número de Estados soberanos, foi esse isolamento extremo de grandes segmentos da nobreza face à classe média alemã que dificultou a formação de uma sociedade unificada, central, que estabelecesse um modelo, o que em outros países adquiriu importância decisiva, pelo menos como fase no caminho da nacionalidade, pondo sua marca, em certas fases, na língua, nas artes, nas maneiras, e na estrutura das emoções.”¹¹

¹¹ *Ibid.*, p. 39.

Dessa forma, se aos filhos da classe média alemã era negado o acesso à vida cortesã aristocrática, na França, ao contrário, esses talentos eram recebidos e assimilados sem maiores dificuldades pela sociedade de corte parisiense. Neste país, diz Elias, podemos observar uma permeabilidade entre as classes, tanto que os valores produzidos pela burguesia eram pautados nos modelos cortesãos de comportamento:

“(…) no século XVIII, não havia mais qualquer grande diferença em costumes entre os principais grupos burgueses e a aristocracia de corte [na França]. E mesmo que, com a ascensão mais forte da classe média a partir de meados do século XVIII – ou, em outras palavras, com a ampliação da sociedade aristocrática através da maior assimilação de grupos importantes de classe média – comportamentos e costumes mudassem devagar, isto aconteceu sem ruptura, como continuação direta da tradição aristocrática de corte do século XVII. Tanto a burguesia de corte como a aristocracia de corte falavam a mesma língua, liam os mesmos livros e observavam, com gradações particulares, as mesmas maneiras.”¹²

Portanto, o que se entende por *civilisation* na França de finais do século XVIII e princípios do XIX são os valores vigentes da sociedade de corte que devem ser aprimorados pela burguesia, devendo se adequar às novas situações sócio-econômicas, ao passo que na Alemanha esse conceito deveria ainda ser desenvolvido no intuito de exprimir a particularidade e a identidade nacional do país. Por conseguinte, o que representará esse sentimento na Alemanha não é o termo *Zivilisation*, que pertence aos meios aristocráticos, mas sim a palavra *Kultur* que, em oposição a anterior, se origina na *intelligentsia* burguesa e expressa as necessidades coletivas que marcam as diferenças nacionais e a individualidade de um povo:

“Enquanto o conceito de civilização [*Zivilisation*] inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores, o conceito de *Kultur* reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras,

¹² *Ibid.*, pp. 51-52.

tanto no sentido político como espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: ‘Qual é realmente nossa identidade?’ A orientação do conceito alemão de cultura, com sua tendência à demarcação e ênfase em diferenças, e no seu detalhamento, entre grupos, corresponde a este processo histórico. As perguntas ‘O que é realmente francês? O que é realmente inglês?’ há muito deixaram de ser assunto de discussão para franceses e ingleses. Durante séculos, porém, a questão ‘O que é realmente alemão?’ reclamou sempre resposta. Uma resposta a esta pergunta – uma entre várias outras – reside em um aspecto peculiar do conceito de *Kultur*.¹³

Como lembra Elias, o termo “civilização”, como conceito abrangente para a cultura ocidental, “pode se referir a fatos políticos ou econômicos, religiosos ou técnicos, morais ou sociais”¹⁴, enquanto que na Alemanha esse conceito ficou restrito ao “comportamento” aparente das pessoas, à sociabilidade, em contraste com *Kultur*, que formulou-se de forma a fazer referência aos fatos intelectuais, artísticos, a produtos humanos, inerentes ao valor intrínseco das pessoas, que inicialmente distingue uma classe e, gradativamente, passa a adquirir características nacionais.

No intuito de nomear novos valores como próprios da nação alemã, o conceito de *Kultur* fundamentaria o movimento romântico e seu desejo de afirmar a Alemanha diante do mundo. Nessa “primeira geração romântica”, segundo Elias, desenvolveu-se a idéia de uma “nova Alemanha unida, de uma vida ‘natural’ –, ‘natural’ em contraste com a vida ‘antinatural’ da sociedade de corte (...) o amor à natureza e à liberdade, a exaltação solitária, a rendição às emoções do coração, sem o freio da ‘razão fria’ ”, elementos que poderiam levar à contemplação do belo, à exaltação do sublime ou do que vem das profundezas da alma e do coração¹⁵.

A postura romântica, voltada para os sentimentos, as emoções e a veneração da natureza, acrescentaria uma nova força e caráter ao sentimento nacional, salientando a língua,

¹³ *Ibid.*, p. 25.

¹⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 36 e seguintes. Elias considera Kant pioneiro na constatação da oposição *Kultur/Zivilisation* como antítese entre profundidade e superficialidade.

o sangue e o solo comuns como elementos constitutivos de um povo¹⁶. A valorização da diferença, do que distingue pelo sentimento, pelo vínculo às raízes e às origens, fundamentaria o nacionalismo alemão, que se inspira no passado para restaurar sua identidade nacional e livrar a nação germânica de seus opressores. No entanto, ao tentar recuperar suas autênticas tradições nacionais, o movimento romântico inauguraria uma nova forma de dialogar com o passado, que deixa de se pautar no classicismo da Antiguidade, ou no “neoclassicismo” que prevalece durante o período da Renascença até o século XVIII, para buscar suas raízes na época medieval, numa incessante procura pelo elemento primitivo, puro e inconsciente, já que nele não existia ainda a cisão e o fracionamento que os românticos encontram na cultura do seu tempo.

Como demonstram Anatol Rosenfeld e Jacob Guinsburg¹⁷, o movimento romântico, ao retomar o passado, refuta o Classicismo e o racionalismo da época da Ilustração, cuja principal característica é a sugestão de semelhança e harmonia entre a ordem humana e a natureza. O gosto clássico, segundo os autores, se distinguiria fundamentalmente por elementos como o equilíbrio, a ordem, a objetividade e a disciplina, constituindo-se num ideal único e universal de beleza e perfeição. Mas por força de conviver com o instável, de pertencer a um mundo estilhaçado, marcado pela frustração com os ideais revolucionários,

¹⁶ Herder (1744-1803) foi um dos mais importantes estudiosos da consciência nacional. Pertencente ao pré-romantismo alemão, também conhecido por *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto), ensinou que uma nação deve ser valorizada em seus elementos característicos e originais, provenientes das condições de existência sempre particulares no espaço e sempre variáveis no tempo. Para ele, a língua era o mais significativo dos fenômenos culturais, aparecendo como um autêntico repositório da mentalidade e da herança particular de cada povo. Ao lado de um interesse pela língua, Herder acreditava na história, representada pelo passado glorioso, pelos mitos de origem, pelos costumes, estilos de vida e idéias de um povo específico, como formadora de uma nação. HERDER, Johann Gottfried. *Une autre philosophie de l'histoire: pour contribuer a l'éducation de l'humanité, contribution a beaucoup de contributions du siècle*. Mayenne, Aubier-Montaigne, Collection Bilingue, 1964. Em seu livro *Nacionalismos: o estado nacional e o nacionalismo no século XX*, Montserrat Guibernau retoma as idéias de Herder para diferenciar o nacionalismo alemão do nacionalismo da Revolução Francesa que, na sua opinião, se concentra numa dimensão política, acentuando a igualdade entre os homens (as mulheres ainda não eram incluídas) e a soberania popular como o único meio de legitimar o poder dos governantes. GUIBERNAU, Montserrat. *Nacionalismos: o estado nacional e o nacionalismo no século XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.

¹⁷ ROSENFELD, Anatol e GUINSBURG, Jacob. “Romantismo e Classicismo”. *O Romantismo, op. cit.*, pp. 261-274.

pela perplexidade dos homens diante das guerras, da violência generalizada da época napoleônica, do industrialismo e da crescente alteração da vida rural, bem como por profundas desagregações, onde predominam a variedade e a peculiaridade quase infinitas das características de cada povo, o movimento romântico romperia com esse modelo clássico e mergulharia no passado medieval como forma de compensação pela quebra de continuidade oferecida no tempo presente. A Idade Média não interessaria aos românticos em si mesma, mas por lhes parecer uma época sem fissuras, onde acreditavam poder encontrar a cultura integrada e a sociedade unificada com que sonhavam.

No que tange à fragmentação da realidade presente, de acordo com Rosenfeld e Guinsburg, podemos dizer que a Revolução Francesa, com todos os seus desdobramentos, constituiu-se num dos principais processos de ruptura na história europeia do período, sendo que seus eventos iniciais foram sentidos com profunda expectativa por todos os intelectuais europeus, inflamados pelo ardor de transformar o estado de coisas existente. No caso dos filósofos e poetas alemães, que haviam plantado a “árvore da liberdade” quando souberam da tomada da Bastilha¹⁸, saudar a Revolução de longe foi bem diferente de sentir os seus efeitos concretos: a ocupação dos reinos alemães pelas tropas napoleônicas mostraria a verdadeira face do entusiasmo com a possibilidade de implantação dos princípios revolucionários, interpretada inicialmente por Hegel¹⁹, que teve a sua contrapartida no aprofundamento da

¹⁸ Os jovens alemães Schelling, Hölderlin e Hegel (com 19 anos em 1789), estudantes no seminário de Tübingen, quando souberam da tomada da Bastilha plantaram uma árvore, batizando-a de “árvore da liberdade”. O episódio exemplifica como o evento revolucionário implantou-se como uma espécie de sismógrafo na inteligência europeia, passando a registrar, daí em diante, abalos periódicos nas doutrinas, atitudes e formas de pensamento. VOVELLE, Michel (org.). *França Revolucionária (1789-1799)*. São Paulo, Brasiliense, 1989, em especial o artigo de Michaël Soubbotnik, intitulado “Kant, Fichte, Hegel”.

¹⁹ A caracterização hegeliana da Revolução Francesa como uma “aurora esplêndida” que, à maneira de um clarão repentino, descobriria a estrutura de um novo mundo, não foi exceção, esboçando mesmo uma descrição exemplar, típica da reação intelectual mais comum na época. Mesmo depois da Batalha de Waterloo, em 1815, Hegel e a maioria de sua geração nunca acreditaram na derrota definitiva de Napoleão, vislumbrando no imperador dos franceses a personificação da razão e da liberdade. SALIBA, Elias Thomé. *As Utopias Românticas*. São Paulo, Brasiliense, 1991.

fragmentação do poder político ou, como dizia Fichte²⁰, na destruição da “unidade nacional alemã”. Na verdade, estas duas atitudes, típicas da mentalidade germânica no período da Restauração, traduziam as ambiguidades da própria realidade alemã na época: quase duzentos e cinquenta Estados, cada um com as suas próprias leis e impostos, numa divisão completa.

As lutas de libertação nacional, resultantes em muitos casos do sentimento antiexpansionista ou antinapoleônico, fixam um certo conceito de liberdade e independência que marcaria o movimento romântico alemão como uma atitude de repulsa contra a hegemonia intelectual da Europa, baseada no predomínio cultural do Iluminismo de estilo francês, assim como nas tendências imperiais dos jacobinos e de Napoleão, ilustradas pela ocupação e exploração das nações e a ameaça da uniformização européia.

Assim, frente a um presente desolador, que suscita dúvidas e questionamentos quanto ao futuro, uma das alternativas do Romantismo foi recuperar o tempo medieval, procurando extrair desse passado as raízes originárias e primitivas do povo como forma de alcançar e definir a identidade nacional. No caso da Alemanha, em particular, o movimento romântico procurou reintegrá-la, enquanto nação, no contexto europeu de finais do século XVIII e início do XIX, sobretudo a partir da reabilitação dos seus valores pela classe média burguesa.

Já na França, o sentimento nacional proveniente do movimento romântico se concentraria numa dimensão política, salientando a igualdade entre os homens e a soberania popular como o único meio de legitimar o poder dos governantes. Ao mesmo tempo, o movimento romântico articulava um pensamento crítico em relação às teorias liberais e iluministas que teriam fundamentado as propostas revolucionárias, já que estas resguardavam os direitos *civis* e *naturais* dos indivíduos, como liberdade, igualdade, propriedade e resistência à opressão, que se aplicariam em seu sentido pleno somente àqueles que, pela

²⁰ Johan Gottlieb Fichte, que também foi entusiasta fervoroso da Revolução, após a invasão dos reinos alemães denuncia Napoleão como traidor dos ideais de liberdade e iniciador de uma época histórica de completa iniquidade. *Ibid.*

condição de proprietários, contavam com uma renda assegurada pelo trabalho de outros e, por seus bens, expressão de moralidade e racionalidade completas, tornavam-se “sujeitos de direito”, ou seja, livres das mazelas do trabalho diário e, portanto, aptos para a atividade política. Em oposição ao “sujeito de direito” composto pelos teóricos do Liberalismo e da Ilustração, os românticos, por meio da historicização de temas, defenderiam o “sujeito histórico”, entendido como *homem* do corpo nacional que se uniria a outros em nome da concretização de suas aspirações políticas e sociais, na luta contra a miséria, a opressão e a ignorância.

Em fins do século XVIII, a França, que se consagraria como a grande codificadora do movimento romântico, seria palco de uma série de acontecimentos, tão logo reconhecidos universalmente como a fundação do século XIX, que propiciariam a criação de uma vasta literatura acerca do que se denominou Revolução Francesa. Em *Ecos da Marselhesa*²¹, Hobsbawm se propõe reconstruir a trajetória da percepção intelectual e política deste acontecimento nos séculos XIX e XX, afirmando que houve uma variação, em grande parte por razões políticas e ideológicas, do modo como a Revolução foi lida à medida que as pessoas a reviam, ao longo dos dois séculos desde 1789, apesar de algumas noções sobre ela continuarem geralmente aceitas. Para o autor, quaisquer que sejam as teorias sobre as origens da Revolução, ela é comumente considerada um episódio de significado profundo e sem paralelo na história do mundo moderno:

“(…) podemos assumir que as pessoas no século XIX – pelo menos as pessoas letradas – consideravam a Revolução Francesa sumamente importante, um acontecimento, ou uma série deles, de tamanho, escala e impacto sem precedentes. Essa consideração não se devia apenas às conseqüências históricas enormes que pareciam óbvias aos observadores, mas também à natureza espetacular e peculiarmente dramática daquilo que aconteceu na França e,

²¹ HOBSBAWM, Eric J. *Ecos da Marselhesa. Dois séculos revêem a Revolução Francesa*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996. Do mesmo autor, ver também *A Revolução Francesa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, Coleção Leitura, 1996 e *A Era das Revoluções: Europa 1789-1848*. 9ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996.

através da França, na Europa e ainda além, nos anos que se sucederam a 1789.”²²

Entre os estudiosos da Revolução, segundo Hobsbawm, também não haveria desacordo a respeito da crise na velha monarquia que, em 1788, levaria os Estados Gerais – a assembléia que representava os três estados do reino: o clero, a nobreza e o resto, o “Terceiro Estado” – a serem convocados pela primeira vez desde 1614²³. Conforme o autor, no momento em que foram estabelecidos pela primeira vez os marcos políticos principais continuariam inalterados: a transformação dos Estados Gerais, ou preferencialmente do “Terceiro Estado”, na Assembléia Nacional; os atos que terminariam com o Antigo Regime, como a prisão real e a tomada da Bastilha no dia 14 de julho de 1789; a desistência, pela nobreza, de seus direitos feudais em 4 de agosto; a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*; a transformação da Assembléia Nacional em uma Assembléia Constituinte que, entre 1789 e 1791, revolucionaria a estrutura administrativa e a organização do país, esboçando a primeira das quase vinte constituições da França moderna, uma monarquia liberal constitucional.

Tal como demonstra Falbel, já mencionado, após a tomada da Bastilha, considerada símbolo do absolutismo e do *Ancien Régime*, a Assembléia Nacional, através de seus constituintes, iniciaria a elaboração da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*,

²² *Ibid.*, pp. 20-21. No concernente à importância história da Revolução Francesa, tal como sublinhada por Hobsbawm, François Furet e Mona Ozouf acentuam o caráter de *instauração*, presente em grande parte das interpretações acerca da Revolução, defendendo que partidários ou adversários do movimento deflagrado em 1789 deveriam reconhecer aí uma linha divisória do tempo que separaria o Antigo Regime do novo, a desigualdade entre os homens e a monarquia absoluta dos Direitos do Homem e da soberania popular. FURET, François e OZOUF, Mona (orgs.). *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989. Tal como os autores, Hannah Arendt destaca esse aspecto fundador do moderno conceito de revolução, segundo ela, “inextricavelmente ligado à noção de que o curso da História começa subitamente de um novo rumo, de que uma História inteiramente nova, uma História nunca antes conhecida ou narrada está para se desenrolar (...) de que as revoluções estavam na iminência de anunciar uma época totalmente nova na história humana”. ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. 2ª ed., São Paulo, Ática/UnB, 1989, p. 23. Apesar das conhecidas críticas de Hobsbawm ao trabalho de Hannah Arendt, não podemos deixar de reconhecer que, para ambos, o acontecimento revolucionário teve um significado profundo, no qual a Revolução Francesa representaria um paradigma para as revoluções sociais futuras. HOBBSAWM, Eric. *Revolucionários. Ensaios Contemporâneos*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985, sobretudo pp. 201-208.

²³ Para saber mais a respeito da crise financeira que assolava a monarquia francesa em fins do século XVIII, ver FLORENZANO, Modesto. *As Revoluções Burguesas*. 3ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1982, pp. 32 e seguintes.

cujo teor universalista daria ênfase à liberdade, fundamentada na afirmação de que “os homens nascem livres e devem viver livres”²⁴. De acordo com o autor, a Carta formularia juridicamente os princípios de liberdade individual e de igualdade ante a justiça, que deveriam servir como pressupostos na nova sociedade. A *Declaração* também se preocuparia com a propriedade privada como um dos direitos naturais dos seres humanos, considerando que os bens sobre os quais se exerce esse direito são invioláveis e sagrados, base do novo regime político. O direito à rebelião ou de resistência à opressão entraria como um dos elementos predominantes nesse documento que visava separar o antigo regime do novo, sendo que a maior transformação se daria na legislação, que conseguiria suprimir os benefícios feudais ainda existentes.

Como assinalou Bresciani²⁵, também os homens que participaram da Assembléia Constituinte francesa nos anos que precederam a primeira Constituição de 1791, se auto-representavam como fundadores de uma sociedade sobre bases novas e estabelecidas por escrito na *Declaração*. A autora indica que a extensão e a intensidade do debate em torno do texto da constituição podem esclarecer importantes aspectos da concepção moderna de sociedade: a noção de *contrato social*, na alternância entre a percepção jusnaturalista de Locke e a de Rousseau que supunha uma transformação da humanidade indistinta em cidadãos de um estado social; o valor conferido à história da França anterior a 1789 ou a total confiança numa construção fundamentada exclusivamente nos pressupostos da razão; a obstinação de alguns constituintes em afirmar o caráter eterno da *Declaração*, em oposição à incerteza dos que apoiavam um projeto de reconstrução racional das instituições e que, sem se preocuparem com a história, duvidavam tanto da eternidade da Razão como de sua total eficiência. Conforme a autora, as opiniões divergiam mesmo em relação à noção de história, que os conservadores

²⁴ *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789*, apresentada por Blandine Barret-Kriegel em *Les droits de l'homme et le droit naturel*. Paris, Quadrige/PUF, 1989, pp. 103-106.

²⁵ BRESCIANI, Maria Stella M. “A Mulher e o Espaço Público”. *Jogos da Política: imagens, representações e práticas*. São Paulo, ANPUH/ Marco Zero/ FAPESP, 1992, pp. 67-86.

vinculavam a uma idéia de Providência ou de razão coletiva oculta na dinâmica social, enquanto os progressistas voltavam-se para o futuro, certos do “progresso do espírito humano”.

No ensaio intitulado “Direitos do Homem”²⁶, Marcel Gauchet procura demonstrar que os franceses queriam consagrar as liberdades individuais, mas também tinham de estabelecer, numa posição difícil, um poder conforme a ordem dos indivíduos. Para ele, a *Declaração*, além de representar o sustentáculo simbólico, significou a solução da complicada equação que se ergueu diante dos constituintes de 1791: tratava-se de estabelecer um poder novo *no interior* do antigo poder, ou seja, era necessário conciliar a instauração da legitimidade nacional com a manutenção e o respeito pela legitimidade monárquica. Gauchet acredita que esse difícil equilíbrio entre uma preocupação fundadora e uma preocupação protetora teria singularizado a obra francesa, na qual o desvio pelo fundamento teria tido a virtude de permitir assentar a autoridade da representação coletiva, evitando a confrontação direta com a autoridade dinástica. Em suma, a idéia de fundar um novo poder seria radical quanto ao conceito, permanecendo moderada na prática; satisfaria as exigências de regeneração, mas sem chocar de frente com os poderes estabelecidos. E foi em função dessa lógica, segundo Gauchet, que se operaria o encontro com Rousseau, no qual a “vontade geral” triunfaria, pois teria poupado o lugar de um rei, ao mesmo tempo que oferecia a versão mais radical da criação de uma legitimidade coletiva a partir dos indivíduos:

“A vontade geral se impôs como tradução em ato da soberania da nação, sua *generalidade* correspondendo justamente à *impessoalidade* requerida pelo governo em nome da individualidade coletiva. Ao mesmo tempo, por fim, em que ela cobriu com um nome adequado as diferentes faces do poder social, respondeu à urgência mais intensamente vivida, a da dissolução do universo das dependências e dos privilégios. À ligação orgânica dos seres e ao comando das pessoas, ela substituiu o reino da lei, quer dizer, o modo de relação entre os indivíduos em que a *obrigação* respeita o seu *desligamento* primordial.”²⁷

²⁶ GAUCHET, Marcel. “Direitos do Homem”. *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, op. cit., pp. 679-689.

²⁷ *Ibid.*, pp. 683-684.

Os ideais revolucionários de liberdade, justiça social, igualdade, de acordo com Falbel, teriam derivado da afluência de idéias que antecede a Revolução Francesa, conhecida como Iluminismo ou Ilustração, cujos pensadores, denominados “filósofos das Luzes”, pretendiam “iluminar” o mundo, livrando-o das trevas em que vivia a humanidade antes que o capitalismo, a razão e o saber científico a tirasse da miséria, da opressão e da ignorância. O pensamento iluminista, baseado no racionalismo, individualismo e liberdade absoluta do homem, ao criticar os fundamentos em que se assentava o *Ancien Régime*, revelaria as suas contradições aos olhos de um número cada vez maior de pessoas. Como afirma o autor, esse movimento serviria de base ideológica para as teorias revolucionárias, tal como podemos observar no pensamento de Locke, Montesquieu, Voltaire e Rousseau, filósofos que representavam os ideais democráticos que arruinariam os alicerces da Bastilha, antes da sua derrubada a 14 de julho de 1789.

A observação de que os filósofos iluministas teriam sido uma das causas da Revolução Francesa é verdadeira, segundo Modesto Florenzano²⁸, na medida em que elaborariam, a nível teórico, um novo projeto social. No entanto, o autor alerta que embora o Iluminismo enquanto tal fosse revolucionário, a maioria dos filósofos, senão todos, era reformista, pois acreditava que o Estado, através da ação esclarecida do Príncipe, seria capaz de realizar as reformas necessárias que conduziriam a sociedade no caminho do progresso e da racionalidade. Elegendo a razão como a principal determinante na luta contra o poder absoluto e divino dos reis, os iluministas partem da origem contratualista do Estado e criam a teoria do Estado Liberal, defendida sobretudo por Locke e Rousseau, no intuito de atribuir aos governos constituídos a responsabilidade de garantir os direitos naturais dos seres humanos, dentre os quais o direito à vida, à liberdade e à propriedade.

²⁸ FLORENZANO, Modesto, *op. cit.*, pp. 24-25.

Em seu tratado sobre o governo civil²⁹, de 1689, John Locke (1632-1704) defende que toda sociedade devia se fundamentar em um contrato entre homens livres, sendo que depois um deles seria designado para executar as leis. Na sua opinião, os direitos essenciais do homem, como vida, liberdade e propriedade, lhe são imanescentes, ou seja, fazem parte do “estado de natureza humana”, anterior à fundação da sociedade pelos indivíduos ligados pelo contrato, e deveriam se manter na vida social. Por isso, os membros da sociedade teriam direito de depor os governantes que, na condução dos assuntos públicos, desrespeitassem tais direitos individuais inalienáveis.

Cerca de sessenta anos mais tarde, o barão de Montesquieu (1689-1755), num estudo sobre a origem e a natureza das leis que governam a sociedade, intitulado *Espírito das Leis*³⁰, revela sua preferência pela monarquia constitucional estabelecida na Inglaterra, que limitava o poder real.

Voltaire (1694-1778) destacou-se como o principal defensor da liberdade de expressão, manifestando-se contra todas as formas de opressão. Em suas *Cartas Filosóficas*³¹, elogia as instituições inglesas e a liberdade que nelas se faz presente, ao mesmo tempo que ataca a sociedade francesa, em particular os clérigos e a aristocracia privilegiada, lembrando que todos são iguais perante a monarquia e segundo o direito natural.

Em Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) se manifestam as idéias democráticas novamente fundamentadas no direito natural e expressas pela teoria de que o poder legislativo deveria ser exercido por todos os cidadãos, sob a forma de democracia direta do tipo existente na Antiguidade clássica, na qual os cidadãos se reuniam para deliberar sobre assuntos de interesse comum que representassem a “vontade geral”, sendo que a finalidade do Estado era a de assegurar a ventura e a liberdade individuais. Tal como sublinha Bernard Manin, Rousseau

²⁹ LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo. Ensaio Relativo à Verdadeira Origem, Extensão e Objetivo do Governo Civil*. 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, Coleção “Os Pensadores”, 1978, pp. 31-131.

³⁰ MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. *De L'Esprit des Lois*. Paris, Garnier-Flammarion, 2 v., 1979.

³¹ VOLTAIRE, François-Marie Arouet. *Lettres Philosophiques*. Paris, Librairie Marcel Didier, Collection Société des Textes Français Modernes, 2v., 1964.

admitia a representação, mas com a condição de que os representantes fossem adstritos a mandatos imperativos:

“Toda a teoria da vontade geral supõe em Rousseau ou a ausência da representação ou o mandato imperativo: a lei deve ser feita por todos, porque assim os súditos da lei são, ao mesmo tempo, os seus autores, e todos são livres. Desde o momento em que são os representantes que decidem e não o povo, já não se respeita mais o princípio central da teoria política rousseauísta.”³²

No conjunto de suas obras, os processos educativos, tanto quanto as relações sociais, são sempre visualizados sob a ótica da liberdade, entendida como direito inviolável e exigência essencial da própria natureza espiritual do homem. O caminho a ser seguido por Rousseau já é anunciado por Locke quando este formula a teoria do “estado de natureza” como condição para a realização da liberdade e da igualdade humanas, bem como quando considera o indivíduo “sujeito de direito” e, portanto, fonte e norma de toda lei.

Em seu *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*³³, de 1755, Rousseau descreve os efeitos corruptores da sociedade sobre os seres humanos, os quais, acreditava ele, eram originalmente bons e inocentes. A propriedade privada e a divisão do trabalho teriam então criado uma desigualdade – de origem social e não natural – e uma falsa moralidade, restando às pessoas se unirem por meio de uma livre associação para formar uma sociedade civil, à qual prestariam obediência. O contrato social seria, assim, a única base legítima para uma comunidade que deseja viver de acordo com os pressupostos da liberdade humana, na qual cada um se une a todos, porém, obedece apenas a si mesmo, permanecendo livre como antes de estabelecer o contrato³⁴.

³² MANIN, Bernard. “Rousseau”. *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, op. cit., p. 869.

³³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris, Éditions Sociales, Collection Les Classiques du Peuple, 1971.

³⁴ A teoria do contrato social está expressa na obra ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*. Paris, Librairie Garnier Frères, 1931.

A tendência inicial do movimento romântico foi saudar e propagandear os ideais revolucionários, cujas origens adviriam do pensamento filosófico iluminista: a possibilidade de concretizar os princípios de justiça social ou de implementar novos valores, como liberdade, igualdade, fraternidade, união e solidariedade, bem como a perspectiva de mobilidade social contaminariam os românticos. O novo Estado, ao invés de uma função repressora e discriminatória, poderia agora, como queria Jean-Jacques Rousseau, propiciar felicidade e garantir as autonomias individuais.

Mas quando os românticos notaram que os iluministas partilhavam o sonho liberal de uma sociedade formada por homens moralizados e racionais, aptos a propor e a respeitar as regras fundadoras da vida em comunidade, conferindo ao Estado a tarefa de manter a sociedade em equilíbrio, passaram a atacar os princípios revolucionários, tal como foram concebidos pelos filósofos das Luzes. Para eles, a filosofia que contribuiu com a formação do liberalismo clássico da segunda metade do século XVIII e suas concepções de utilitarismo e direito natural, bem como com as teorias revolucionárias expressas na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, defendia os direitos *civis* e *naturais* dos indivíduos, como liberdade, igualdade, propriedade e resistência à opressão, que se aplicariam em sua acepção plena somente aos homens livres, dada sua condição de proprietários. A racionalidade incompleta e a incapacidade de obter renda superior às necessidades vitais impediam grande parte da população de estar em condições de ser contribuintes, de sustentar o governo e, decorrentemente, de ter qualquer participação *política*, seja na escolha de seus representantes ou na elaboração das leis que deveriam obedecer.

De acordo com Francisco Vergara em *Introdução aos Fundamentos Filosóficos do Liberalismo*³⁵, a teoria liberal inglesa dos séculos XVIII e XIX, que teria sido subsidiada pelas idéias iluministas, e cuja doutrina do Direito natural também serviria de base para as

³⁵ VERGARA, Francisco. *Introdução aos Fundamentos Filosóficos do Liberalismo*. São Paulo, Nobel, 1995.

reivindicações revolucionárias enunciadas na *Declaração dos Direitos do Homem* de 1789, adviria de duas tradições: a do “utilitarismo” e a do “Direito natural”.

Conforme o autor, na tradição do Direito natural, inspirada nas idéias de Locke e difundida sobretudo por Turgot, Condorcet, Thomas Jefferson e Thomas Paine, o critério da conformidade à ordem natural preexistente seria utilizado para avaliar se as leis, a política e o Estado são bons ou maus. Essa doutrina defende que os indivíduos nascem com certos direitos invioláveis, tais como o direito à vida, à liberdade e à propriedade, que não devem ser limitados por motivo algum. Os liberais dessa tendência consideram o conjunto dos direitos naturais algo sagrado, intocável e inalienável, qualquer que seja a utilidade que a sociedade possa ter restringindo-os. Assim, o axioma fundamental dessa tradição é que o homem tem certas necessidades essenciais, tais como vestir-se, alimentar-se, que só podem ser supridas de modo satisfatório por meio da associação com outros homens, o que implica na afirmação de que “o homem é naturalmente um ser social”.

A fonte primordial do Direito natural seria a razão humana, que permite distinguir as leis e as instituições justas das injustas. A justiça, nesse sentido, seria o seu bem supremo, cujo dever consistia em garantir o respeito aos direitos naturais individuais por meio do Estado que, assumindo o compromisso de nunca violar qualquer uma dessas garantias, munir-se-ia das leis e instituições necessárias que permitissem aos indivíduos o pleno gozo da vida, da liberdade e da propriedade.

A doutrina utilitarista, por sua vez, sustenta que as leis e as instituições são feitas essencialmente pelos homens e devem ser julgadas de acordo com seus efeitos sobre a felicidade geral. Segundo Vergara, para essa tradição, divulgada principalmente por Hume, Stuart Mill, Jeremy Bentham e Adam Smith, a doutrina do direito natural é insatisfatória por duas razões: primeiro, porque não seria possível provar historicamente a existência de um “contrato original” que admitisse a obediência incontestável dos súditos para com o príncipe que não desempenhasse bem suas funções; segundo, porque mesmo provando-se a realidade

deste contrato, subsistiria a pergunta sobre porque os homens estão obrigados a cumprir certos compromissos. Para os utilitaristas, a única resposta possível reside nas vantagens que o contrato proporcionaria à sociedade, ou seja, o cidadão deveria obedecer ao Estado na medida em que a obediência pudesse contribuir mais para a felicidade geral do que a desobediência. Na opinião de Bentham, a felicidade geral, ou o interesse da comunidade em geral, deve ser entendida como a soma dos prazeres e dores dos indivíduos:

“A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a *dor* e o *prazer*. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos. (...) Através das suas palavras, o homem pode pretender abjurar tal domínio, porém na realidade permanecerá sujeito a ele em todos os momentos da sua vida. O *princípio da utilidade* reconhece esta sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei. Os sistemas que tentam questionar este princípio são meras palavras e não uma atitude razoável, capricho e não razão, obscuridade e não luz.”³⁶

Os liberais dessa tendência, portanto, substituiriam a teoria do direito natural pela teoria da utilidade, afirmando que somente a experiência poderia provar se uma ação ou instituição é útil ou não aos indivíduos. Os autores do utilitarismo entendem que o sujeito possui direitos na medida em que conduz suas ações para o bem da sociedade como um todo, sendo que a proclamação dos direitos humanos, tal como se encontra na *Declaração* de 1789, é muito individualista e levaria ao egoísmo.

Desse modo, o movimento romântico se posicionaria politicamente de forma crítica à teoria liberal inglesa e ao pensamento das Luzes na França, por ambos se autoconsiderarem os únicos capazes de formular as leis, os costumes e a política nacionais,

³⁶ BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, Coleção “Os Pensadores”, 1979, p. 3. Mesmo defensor de uma sociedade constitucionalmente estabelecida, Bentham é crítico mordaz da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, por sua imprecisão universalizante. Essa crítica encontra-se desenvolvida em “Sophismes anarchiques. Examen critique des diverses déclarations des droits de l’homme et du citoyen”. *Oeuvres*. Bruxelles, t. I, 1829.

restando aos demais indivíduos simplesmente obedecer as leis sem que de sua elaboração participassem. Agindo como verdadeiros “guias intelectuais do Ocidente”, confiariam ao Estado a tarefa de organizar a sociedade para o resto dos homens que, em virtude de não possuírem nenhuma propriedade além de seu corpo e de sua capacidade de trabalho, seriam tidos como seres destituídos das qualidades para a plena cidadania, ou seja, incapazes de raciocínio, privados de qualificação moral e, portanto, sem direito à participação na administração pública.

Em seu artigo “A Mulher e o Espaço Público”, do qual já fizemos referência, Maria Stella Bresciani faz um estudo sobre a parcela da população excluída dos direitos políticos nas sociedades inglesa e francesa, bem como no Brasil do século XIX e início do XX. No caso da França e Inglaterra, em particular, a autora sublinha que as condições necessárias para ser cidadão pleno eram a de ser proprietário de bens ou capitais e livre das obrigações e penas do trabalho cotidiano. Essa afirmação fundante da sociedade moderna, segundo Bresciani, apesar de ter sido questionada pelos revolucionários franceses e pelos radicais ingleses no final do século XVIII, continuaria a regular os direitos civis (naturais) e políticos da população até pelo menos a segunda metade do século XIX, estabelecendo uma clara divisão entre vida privada e vida pública.

No intuito de analisar o que manteve mulheres e homens sem propriedade afastados das decisões políticas nas sociedades auto-denominadas modernas e civilizadas, a escritora recupera os estudos de autores contemporâneos, como Hannah Arendt³⁷ e Jürgen Habermas³⁸, com vistas a esclarecer o pensamento político burguês e conectar os vínculos que este mantém com o pensamento clássico antigo. Em ambos, afirma Bresciani, as noções de esfera pública e esfera privada estavam separadas na Antiguidade, mas se complementavam. O domínio privado (*oikos*) configurava o lugar do trabalho e da vida de mulheres, dependentes e

³⁷ ARENDT, Hannah, *op. cit.* e *A Condição Humana*. São Paulo, Forense-Universitária/EDUSP, 1981.

³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984.

escravos que, atados às atividades de reprodução e manutenção da vida doméstica, dependiam totalmente do “homem livre”. A esfera pública (*polis*), por sua vez, representava o espaço da liberdade e do raciocínio, reduto exclusivo dos homens livres, dada sua condição de proprietários:

“O homem livre distinguia-se da massa de seres submersos nas tarefas necessárias à sobrevivência da espécie, ganhando individualidade e assumindo sua plena condição humana através da ação política, expressa na palavra e no pensamento cultivado.”³⁹

Ao se apropriarem das noções de público e privado, esses pensadores reelaboram, na concepção de Bresciani, a separação entre o lugar da produção da vida e o domínio da ação pública, mantendo-se, entretanto, a distinção que as contrapõem: a esfera pública subsistiria nas representações do mundo moderno como o lugar de homens livres, proprietários que possuem uma renda garantida pelo trabalho de outros, enquanto a esfera privada, entendida como o espaço do silêncio, onde reina a vontade do senhor, congregaria os trabalhadores alijados de qualquer propriedade. Seguindo os argumentos de Arendt, a autora sublinha:

“Nessa representação da sociedade, a noção de *cidadania* só se aplica em sua acepção plena aos homens livres porque proprietários; eles ultrapassam o campo dos direitos civis [naturais] e por suas propriedades, expressão de moralidade e racionalidade completas, apresentam-se como pessoas aptas para a atividade política. A cidadania para a mulher está ausente dessa representação, já que ela é pensada como parte da humanidade *naturalmente* presa ao domínio do privado, à esfera das atividades destinada à reprodução da espécie.”⁴⁰

Dessa forma, Bresciani alerta para o conceito de propriedade, e sua tradução em impostos que, em meio à Revolução, ainda se manteria como o elemento regulador da

³⁹ BRESCIANI, Maria Stella M., *op. cit.*, p. 69.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 70.

atividade política. As prerrogativas dos cidadãos, expressas na lei de 22 de dezembro de 1789, eram justamente determinadas por esse conceito:

“(...) o voto qualificado progressivo definia a participação política, fixando os direitos dos cidadãos com base nos impostos diretos. Na parte inferior da escala estavam os *cidadãos passivos*, os incapazes de pagar o imposto mínimo equivalente a três dias de trabalho, e por essa incapacidade excluídos da atividade política. Em um nível mais alto, uma boa parte dos próprios eleitores tornavam-se passivos cedendo lugar para os proprietários de terras que tivessem condições de pagar o imposto de um marco de prata. Só esses *cidadãos ativos* eram elegíveis, detendo o direito de discutir e de estabelecer a política no âmbito da nação.”⁴¹

A autora nota que, aos poucos, a distinção entre cidadãos *passivos* e *ativos* assume o peso do preconceito em relação aos homens que tiram seu sustento do trabalho manual, já que a distância que os separa dos cidadãos ativos é intransponível, principalmente em virtude do desgaste provocado pela necessidade que os torna praticamente semi-humanos: a idéia universalista presente na Revolução, que adviria da filosofia iluminista e do pensamento liberal, recobre a totalidade dos membros da *sociedade civil*, não se estendendo, porém, até uma concepção política que englobasse a *totalidade dos cidadãos*.

No que se refere à diferença entre a condição de *atividade* e *passividade* a que estavam sujeitos os cidadãos a partir do fato revolucionário, o abade Sièyes, citado pela autora, defende a idéia de uma sociedade civil formada por todos, coexistindo com uma sociedade política formada apenas por alguns⁴². Em “Préliminaires de la Constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l’Homme et du Citoyen”, lido nos dias 20 e 21 de julho de 1789 perante a comissão da Constituição, ele diria:

⁴¹ *Ibid.*, p. 72.

⁴² Sobre a posição das pessoas como membros de uma sociedade civil, Rousseau comenta: “(...) é chamada [sociedade civil] por seus membros de *Estado* quando passiva, *soberano* quando ativa e *potência* quando comparada com outras semelhantes. Quanto aos que nela estão associados, recebem eles, coletivamente, o nome de *povo* e chamam-se, em particular, *cidadãos*, enquanto partícipes da autoridade soberana e *súditos*, enquanto submetidos às leis do Estado.” *Apud* DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996, p. 63.

“Todos os habitantes de um país devem usufruir dos direitos de cidadão *passivo*: todos têm direito à proteção de sua pessoa, de sua propriedade, de sua liberdade, etc., mas nem todos têm direito à desempenhar uma parte ativa na formação dos poderes públicos; nem todos são cidadãos *ativos*. As mulheres, ao menos no estado atual, as crianças, os estrangeiros, aqueles que ainda em nada contribuem para a manutenção das instituições públicas, não devem influir ativamente na coisa pública. Todos podem usufruir das vantagens da sociedade; mas somente aqueles que contribuem para as instituições públicas são considerados como verdadeiros acionistas da grande empresa social. Somente eles são os verdadeiros cidadãos ativos, os verdadeiros membros da associação.”⁴³

Nesse contexto, Bresciani deduz que o homem tende por natureza a entrar para a sociedade, a se tornar um ser civil, mas que não é naturalmente um ser político: não nascendo *Homo politicus* deve, para alcançar essa condição, tornar-se um homem livre no pleno sentido da palavra, o que subentende possuir bens. Para a autora, o argumento que relaciona propriedade e ação política conclui-se com a noção de virtude, entendida como a capacidade de formar juízo e tomar decisões por conta própria, e que era atributo exclusivo dos proprietários. Assim, a propriedade define a qualidade de cidadão ativo e sua falta determina, em princípio, a inaptidão política e, logo depois, acrescenta a isso a imagem de inimigo da sociedade.

Bresciani alerta para a problemática condição de liberdade de que gozam o homem pobre, as mulheres, as crianças e os idosos nessas sociedades, já que, impossibilitados de prover seus meios de subsistência e incapazes de raciocinar e formar opinião própria, tornariam sua servidão tanto física quanto mental:

“Seres dominados pelos atributos restritivos do *campo da necessidade*, neles prevalecem os instintos, a irracionalidade, os sentimentos. Seres incapazes de se sobreporem aos imperativos da natureza, a eles fica vedado o acesso ao domínio da palavra, da razão e da ação política, em uma palavra, ao campo das convenções que racionalizam a convivência entre os homens, tornando possível a própria sociedade civilizada.”⁴⁴

⁴³ *Apud* BRESCIANI, Maria Stella M., *op. cit.*, p. 73.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 76.

Esse raciocínio fechado, que aprisiona grande parte da população na condição de menoridade política, conforme a autora, contradiz com a estrutura de pensamento “iluminista” no qual ele está imerso, e que prevê o *progresso do espírito* como condição de aperfeiçoamento da sociedade. Vale lembrar que os filósofos iluministas entendem que a sociedade constitui uma associação de todos os indivíduos que a compõe, na qual cada um possui determinados direitos naturais que lhe são inerentes, tais como o direito à vida, à liberdade e à propriedade, e que devem ser submetidos, por meio de um contrato legítimo entre soberano e governados, ao controle do Estado que estruturaria a sociedade. Esse argumento, que se manteve no núcleo da *Declaração dos Direitos do Homem* de 1789, estabeleceria, para os românticos, o que Bresciani chamou de a “Era da Esperança” ou a “Idade do Papel”, já que os pensadores das Luzes e do Liberalismo clássico traduziam em seus tratados políticos um momento de aspirações teóricas separadas das necessidades efetivas do país⁴⁵. Com suas pretensões de governar os negócios da França, bem como preservar seu modo de vida, os filósofos e os aristocratas mostravam-se incapazes de escutar o ruído de milhares de miseráveis que começavam a se manifestar no cenário público da Revolução Francesa, em busca da concretização de seus objetivos políticos e sociais.

Em suma, o movimento romântico criticaria o Liberalismo e sua concepção de Direito natural, bem como a “Filosofia das Luzes”, devido ao caráter universalizante dessas teorias, que defendiam os direitos *civis e naturais* dos indivíduos, que se aplicariam em sua acepção plena somente aos homens livres porque proprietários e isentos das mazelas do trabalho diário, condição que exprimia moralidade e racionalidade, tornando-os “sujeitos de direito”, aptos para o exercício da política. Ao contrário desse “sujeito de direito” formado

⁴⁵ Os termos “Era da Esperança” e “Idade do Papel” foram empregados por Bresciani em referência à obra *The French Revolution, a history* (1837), de Thomas Carlyle, na qual o autor atenta para as multidões que não mais pedem somente pão, mas também o reconhecimento de seu direito à cidadania, tão rejeitado pelos filósofos e aristocratas liberais. Essa idéia encontra-se plenamente desenvolvida em BRESCIANI, Maria Stella M. “Carlyle: A Revolução Francesa e o Engendramento dos Tempos Modernos”. *Reforma e Revolução*. São Paulo, ANPUH/ Marco Zero/ CNPq/ FAPESP, Revista Brasileira de História, v. 10, nº 20, mar./ago. 1991, pp. 101-112.

pelos teóricos do Liberalismo e da Ilustração, os românticos, por meio da historicização de temas como povo, raça, classe, massa, elegeriam o “sujeito histórico”. De acordo com Hannah Arendt em textos já citados, ao posicionar-se politicamente contra o raciocínio ilustrado, elevado à religião com seu templo da Razão, os românticos na literatura, bem como os revolucionários franceses e os radicais ingleses nas ruas, questionariam a noção de *cidadania* baseada nos impostos pagos pelos proprietários e que negava para parte significativa da população os direitos *políticos* de escolha de seus representantes e da definição das leis que deveriam cumprir, sugerindo a emancipação do “povo”, não enquanto *cidadãos*, mas sim enquanto *homens* do corpo nacional, na luta contra a miséria e a opressão.

Arendt defende que na França, em particular, a mudança do voto censitário para a democracia direta entre os anos de 1793 e 1794, teria forçado a política a absorver em seu campo conceitual o sentimento da compaixão, traduzido na idéia de solidariedade aos pobres, onde a questão social se tornaria a nova base sobre a qual se instituiria a sociedade. A palavra povo passaria a recobrir não só os antigos cidadãos ativos, mas também o “povo baixo”, o homem pobre sem propriedade, sendo que o raciocínio ilustrado dobraria-se diante da compaixão aos infelizes.

Encontra-se portanto, no cerne dos anos revolucionários a rebelião contra a razão, entendida sob a forma do axioma – a representação é proporcional ao imposto pago – que se enraíza nas origens do mundo burguês e do estado nacional, e que reconhece como cidadão político apenas os homens livres porque proprietários. Em oposição a esse “sujeito de direito” constituído pelos intelectuais liberais e iluministas, o Romantismo elegeria o “povo” enquanto “sujeito histórico” na luta pela satisfação de suas necessidades vitais, tal como concebe Arendt, mas também por seus interesses políticos de cidadão, tal como no entender de Guinsburg⁴⁶.

⁴⁶ GUINSBURG, Jacob, *op. cit.*

Ao instituir um novo sujeito na história, o “cidadão político”, o movimento romântico efetuará, de acordo com Guinsburg, uma descida na escala metafísica, libertando-se da tutela teológica para se aproximar do mundo das “realidades” no espaço e no tempo. A via fenomenológica e histórica começaria a impor-se irresistivelmente, nesse momento menos como método do que como modo de pensar que passa a refletir sobre a procedência de certas idéias-chave como nação, povo, massa, classe e outros agentes históricos, políticos, econômicos e culturais, tidos como a base da dinâmica e dos movimentos surgidos no palco da Revolução Francesa, dentro do tempo histórico e constituídos única e exclusivamente pela ação do homem.

No entanto, lembra Cassirer⁴⁷, por mais que tenha se afastado do ideário iluminista em sua concepção de materialidade da história e dos princípios revolucionários, em nome do respeito aos direitos naturais individuais, o Romantismo permanece-lhe ligado em seu método, do qual é profundamente devedor. Para o autor, a idéia corrente de que o século XVIII é um período “a-histórico” não tem fundamento, já que o mundo da cultura histórica só pode ser desvendado graças à herança intelectual do Iluminismo, que questionou as condições de possibilidade da história.

Apesar de também considerar o movimento romântico um produto do século XVIII, Arnold Hauser implanta a idéia de que a sensibilidade romântica ultrapassa o referido século pela amplitude do seu horizonte histórico. Na sua opinião, o caráter a-histórico do século XVIII não se exprime devido a um desinteresse pela história ou pelo não reconhecimento do caráter histórico da cultura humana, mas pelo fato de interpretar a natureza de sua evolução como uma unidade lógica e linear. A idéia de que as pessoas se constituem a partir da sua relação com o outro e com o tempo em que estão inseridas, e de que a natureza do espírito humano, das instituições políticas, da lei, da linguagem, da religião e da arte só

⁴⁷ CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas, Ed. da UNICAMP, 1992.

pode ser compreendida com base na sua história, conforme Hauser, é uma conquista do Romantismo:

“Só a partir da Revolução [de 1789] e do movimento romântico é que a natureza do homem e da sociedade começou a ser considerada evolucionista e dinâmica. A idéia de que nós e nossa cultura estamos em condições de eterno fluxo e de perpétua luta, a noção segundo a qual nossa vida intelectual é um processo de caráter meramente transitório, é uma descoberta do romantismo e representa sua mais importante contribuição à filosofia da era presente.”⁴⁸

O movimento romântico, nesse sentido, passaria a ser visto como a ideologia da nova sociedade e a expressão do modo de conceber o mundo de uma geração que deixara de acreditar em valores absolutos, ou melhor, que não podia continuar a crer em quaisquer valores sem pensar na sua relatividade, nas suas limitações históricas.

Guinsburg afirma que o Romantismo assinala, na história da consciência humana, a relevância da consciência histórica. Em sua palestra, salienta essa que seria uma das manifestações características do movimento romântico: ver tudo em fluxo histórico. Não há nada que sobrepuja, que perdure, fora da história. Todas as coisas são historicizadas e, com isso, relativizadas, sendo vistas como fenômenos momentâneos de um certo instante histórico. Segundo o autor, a consciência da historicidade de toda a vida social concede ao movimento romântico maior poder destrutivo no ataque aos cânones e às convenções do Classicismo oitocentista, bem como à sua pretensão ao *status* de verdade racional, absoluta e eterna. Daí por que, a partir da contestação romântica nenhum valor mais se sustenta, todos estão enfraquecidos em sua base. Esse fenômeno, tão característico de nosso tempo, de acordo com Guinsburg, teria feito sua primeira aparição significativa com o Romantismo.

Logo, prossegue o autor, porque tudo se faz “história” no movimento romântico é que a História se faz “realidade”, passando a integrar historicamente o estudo do

⁴⁸ HAUSER, Arnold, *op. cit.*, p. 822.

desenvolvimento dos povos, de sua cultura popular e erudita, de suas instituições, de seu caráter nacional e de seu perfil material e espiritual à percepção do homem como ser histórico, submetido a um determinado contexto e a uma certa temporalidade que dariam significação à rede de nexos e ocorrências a que ele está envolto.

“A história será a marca do século XIX, ela lhe dará o seu nome da mesma maneira que a filosofia o havia dado ao século XVIII”. Assim se expressou Augustin Thierry no prefácio ao seu *Dix Ans D'Études Historiques*, de 1834, no qual a experiência das mudanças aceleradas, pelas quais passava a sociedade, tornara impossível ignorar a variável temporal para dar conta do estado presente de todas as coisas. Com isso, a História passaria a conceber o desenvolvimento e a cultura dos povos cada vez menos nas linhas de um tempo mítico ou idealizado, buscando, ao contrário, decifrar suas origens e compreendê-las numa certa contextura, sobretudo mediante uma investigação baseada em documentos, fontes, observações e cronologias que pudessem assegurar a exatidão das descobertas.

Em *As Palavras e as Coisas*⁴⁹, Michel Foucault também faz referência à essa atenção especial dada à história no século XIX, por razões que considera na maior parte políticas e sociais. A idéia de uma história lisa, uniforme em cada um de seus pontos, bem como de uma ordem contínua e ininterrupta do tempo, teria sido fraturada no início do século XIX, segundo o autor, em virtude da descoberta de uma historicidade própria à natureza e às atividades particularmente humanas, como o trabalho e a linguagem, que levava em conta o peso dos hábitos e das crenças de um povo, a violência de suas lutas e a alternância dos seus sucessos e reveses.

Podemos verificar, assim, uma historicização geral da maneira do homem conceber-se no universo, um acentuado grau de secularização e relativização a que tudo estava sendo submetido no movimento romântico. Os fatos são convertidos em “eventos”,

⁴⁹ FOUCAULT, Michel. “As Ciências Humanas”. *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo, Martins Fontes, 1987, pp. 447-502.

“fenômenos”, “ocorrências”, seu peso específico passa a se relacionar a antecedentes e consequentes, que por sua vez se fazem relativos a outras séries fatuais. Na visão de Guinsburg, por exemplo, ao invés de polifonias teológicas, deuses instituídos por direito próprio ou até mesmo sistemas mecânico-matemáticos, tinha-se agora uma espécie de “mitopoética histórica”, rica pela variedade e colorido nacionais de suas epopéias coletivas e de seus heróis culturais, embora ainda impregnada de elementos semilendários, símbolos patrióticos e idealizações acríticas, que mais tarde seriam confrontadas com os recursos de uma ciência histórica mais apurada e rigorosa, cujo desenvolvimento só pode dar-se graças a essas contribuições românticas.

O processo avassalador de historicização que se desencadeia com o movimento romântico faz com que os românticos concebam a realidade como processo histórico, que se perfaz por meio de mudanças e de manifestações individuais, diferentemente dos racionalistas ilustrados do século XVIII que buscam, na história, o que há de comum em todos os seus eventos. Enquanto no Romantismo a história é entendida como uma sucessão fenomenal individualizada, onde cada fato é sempre novo, diferente e nunca se repete, na concepção clássica da história o fenômeno singular não importa, já que o racionalismo tende a ver no particular somente aquilo que seja passível de universalização.

De acordo com Erich Auerbach em *Introdução aos Estudos Literários*⁵⁰, essa propensão historicista em conceber cada civilização, cada época e cada povo com sua própria individualidade e sua forma particular de expressão, seria uma das características que define o Romantismo, pelo menos nos seus traços gerais. A história, sob o viés romântico, ultrapassaria a noção de progresso contínuo numa única linha temporal, tal como foi concebida pelos iluministas que acreditavam que toda nova etapa da civilização era superior à precedente e lhe retirava, em princípio, seu valor próprio. A história “romântica” deixa de ser um discurso meramente descritivo e repetitivo para tornar-se interpretativo e formativo de uma cultura.

⁵⁰ AUERBACH, Erich. *Introdução aos Estudos Literários*. 4ª ed., São Paulo, Cultrix, 1987.

Suas fontes propulsoras estariam menos na ação isolada do homem abstrato do que no indivíduo sensível, complexo e imprevisível que, investido de uma missão universal, se uniria a outros indivíduos, transformando-se num organismo coletivo, dotado de corpo e alma, e cujo espírito se converteria no centro de uma existência conjunta.

O Romantismo, em sua face historicista, também desenvolveria uma forte tendência individualista, na qual o centro do mundo seria o “Eu”, o subjetivo, a essência que transcende a natureza física. Tal subjetividade permitiria uma primazia ontológica à vida interior que, no vocabulário romântico, é sinônimo de profundidade, espiritualidade e liberdade, quando não significa também “o ‘solo sagrado’ da verdadeira vida, o recesso do ideal, de onde o sentimento religioso brota, onde a perfeição moral se abriga e a arte começa”⁵¹.

No imaginário romântico, tudo tenderia a se organizar em torno do sujeito e, mais que isso, naquilo que o difere do outro, no que marca sua singularidade, sendo seu traço distintivo referente sobretudo à sua condição social e à sua sensibilidade específica desenvolvida num certo âmbito nacional. Assim, na medida em que os matizes particulares se sobressaem, o valor passa a incidir no peculiar, naquilo que diferencia uma pessoa de outra, uma nação de outra, ou seja, na individualidade.

Como apontam Anatol Rosenfeld e Jacob Guinsburg em obra já mencionada, a individualidade, no caso dos grupos nacionais, por exemplo, seria vista como algo positivo por estudiosos que defendem a manutenção das especificidades de cada nação, pois “só assim podiam [as nações] entrar como um instrumento à parte no concerto geral da humanidade”. A procura pelo discernimento das dessemelhanças entre os povos, salientando-as como manifestação das qualidades intrínsecas e determinantes da fisionomia de cada conjunto, sem que isso implicasse em um enfoque negativo e preconceituoso em relação a outros grupos, se transformaria no fundamento da concepção romântica, que compreende a diferença

⁵¹ NUNES, Benedito. “A Visão Romântica”. *O Romantismo, op. cit.*, p. 58.

singularizadora como a única capaz de tornar a existência e a contribuição de cada organismo nacional um componente exclusivo e complementar no processo humano.

Na formação da “história romântica” entraria não apenas uma busca de individualidade, mas também de totalidade. Para caracterizar um fenômeno, o romântico não tenta retirar ou subtrair seus elementos, mas empenha-se sempre em captá-los em sua inteireza, em sua soma. Trata-se, na verdade, de ver cada singularidade em seu contexto geral, cada ser humano na paisagem social que o emoldura, relacionando-os por integração da parte no todo maior. Em sua consciência historicista, o movimento romântico “aglutina as sociedades em mundos, comunidades, nações, raças, que têm antes culturas do que civilizações, que secretam uma individualidade peculiar, uma identidade, não de cada indivíduo mas do grupo específico, diferenciado de quaisquer outros”⁵².

Desse modo, o individualismo que define o perfil e o caráter nacionais constituiria outro dos múltiplos aspectos a que podemos chamar de postura romântica. Talvez fosse possível pensarmos no Romantismo como um movimento marcado por algumas preocupações recorrentes, às quais poderíamos associar, além de um anticlassicismo, uma visão individualista, uma atitude nacionalista e um anseio em romper com a regularidade do racionalismo ilustrado⁵³.

Na opinião de Auerbach, a aversão contra o predomínio do Classicismo do século XVIII, principalmente no que tange ao seu racionalismo literário que parecia artificial, longe da natureza e distante do povo, encontra-se na base da corrente romântica. Para o autor, o Romantismo foi, antes de tudo, uma revolta do sentimento, da emoção, da energia primitiva e das profundezas da alma humana contra a razão e o bom senso superficiais.

⁵² GUINSBURG, Jacob, *op. cit.*, p. 15.

⁵³ Nesse momento faz-se necessário ressaltar a preocupação de Adilson Citelli em demarcar a diversidade presente no interior do movimento romântico que, com mais de meio século de duração, teria apresentado variáveis quase antitéticas, onde se acolheriam o conservadorismo e o desejo de liberdade, a inovação formal e a repetição de fórmulas aclamadas, o cortejo com o poder e a revolta radical, enfim, um conjunto tão díspar de tendências que seria impossível pensar a existência de um único romantismo, mas sim romantismos. CITELLI, Adilson. *Romantismo*. São Paulo, Ática, Série Princípios, 1986.

Podemos dizer que Jean-Jacques Rousseau foi um dos principais precursores do movimento romântico, no que se refere à valorização dos sentimentos e da natureza humana, em detrimento à razão intelectual e ao artificialismo da vida civilizada, já que na base de sua doutrina encontramos uma atitude essencialmente subjetiva, um voltar-se sobre si mesmo. A interioridade, em sua obra, é sinônimo de sentimento, sendo este considerado superior à razão: “Deixei, pois, de lado a razão, e consulte a natureza, isto é, o sentimento interior, que dirige a minha crença, independentemente da razão”⁵⁴.

Na visão rousseauiana, que mais tarde influenciará o movimento romântico pelo profundo pessimismo no tocante à sociedade e à civilização, a razão deveria brotar do sentimento, entendido como o grande impulso que traduz a autêntica interioridade do homem. O autor acredita em uma natureza humana com a qual o espírito tende a se baralhar, uma natureza que permite um alargamento da humanidade do homem: o *bon sauvage* de Rousseau não se confunde com o bárbaro, pois deve aceitar a cultura, embora submetendo-a ao sentimento de interioridade.

No afã de se afastar do mundo racional, o romântico também se oporia a toda e qualquer tendência mecanicista, sustentando uma concepção orgânica da sociedade, onde as instâncias sociais não estariam somente interligadas, tal como compreendem os racionalistas clássicos, mas seriam formadas pela união fraternal da grande massa de homens que as constituem, e que não é simplesmente uma massa homogênea, sólida ou indefinida, ou seja, um grande aglomerado humano, mas composta de vários indivíduos com características particulares e distintas que se associariam para formar uma unidade viva e integrada. A “sociedade de natureza orgânica”, defendida pelos românticos, pode ser entendida como “alma nacional” que implica na solidariedade dos órgãos, sua mútua influência e na apreensão de

⁵⁴ Carta a Vernes, de 1758. *Apud* BORNHEIM, Gerd, *op. cit.*, p. 80.

uma totalidade vivida, na qual os homens se interligam à semelhança dos órgãos de um corpo vivo⁵⁵.

Conforme Gerd Bornheim⁵⁶, a teoria organicista foi inaugurada por Herder, que também seria o despontar para a consciência nacional. O entrosamento da individualidade orgânica da natureza social com a individualidade particular do homem, segundo Herder, daria origem à síntese coletiva e histórica que define uma nação: a partir da união do geral e do particular, ou seja, dos elementos físicos, vitais e espirituais de uma nação, a personalidade cultural e nacional de cada povo passaria a se distinguir por valores próprios e intransferíveis, da qual a singularidade do indivíduo humano se tornaria inseparável.

Podemos observar que com o nascente historicismo, a partir do movimento romântico, sobretudo com Herder, vivificam-se, de uma outra forma, as relações entre história e natureza: os esforços para entender e explicar as diferenças entre os homens, povos e culturas, que no século XVIII haviam repousado efetivamente no meio, no XIX passam a assentar na raça, ou seja, nas raízes primitivas dos povos que dão origem a identidade nacional, e que vêm a se tornar chave para o entendimento da variedade humana.

Dessa forma, ao cosmopolitismo abstrato do século XVIII, supressor das diferenças nacionais, visto que o homem iluminista era o Ser racional e universal, portanto, pertencente ao mundo, sem fronteiras e sem pátria, o movimento romântico opôs um sentimento nacional concreto, fruto de um acúmulo de tradições expressas, em grande parte, por meio das diferenças linguísticas, que acabavam por refletir as experiências diversas e exclusivas dos povos.

⁵⁵ Podemos lembrar também a expressão que o organicismo romântico encontra na *árvore* – “*L’arbre, emblème de la vie, se substitue à l’horloge, emblème de l’intelligibilité mécaniste*” –, tema desenvolvido por Frédéric Schlegel, que atenta para a existência de uma força imanente na natureza que não permite a sua redução a um mecanismo inanimado, tornando-se um dos pioneiros a pensar uma outra concepção da criação e do mundo, segundo um modelo poético-científico. Essa idéia pode ser encontrada em GUSDORF, Georges. *Le Romantisme: le savoir romantique*. Paris, Payot, v. I, 1993, pp. 431-432.

⁵⁶ BORNHEIM, Gerd, *op. cit.*, p. 96.

Rousseau também contribuiria para a valorização do sentimento romântico de pertencimento à pátria ao valer-se dos fundamentos sentimentais e morais da comunidade e do Estado, que levariam o cidadão a participar ativamente da construção nacional, como responsável por seu destino. Na *Encyclopédia*⁵⁷, escreve que o amor à pátria seria o meio mais seguro para um homem se tornar um bom cidadão, virtude essa que acreditava só poder ser alcançada em um Estado no qual os indivíduos fossem livres e iguais, e pudessem se unir por meio de sentimentos que ajustassem sua vontade particular à vontade geral da nação. Em seu *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, acentua o patriotismo republicano que identifica a Revolução com a nação, sob a forma de amor à liberdade, às leis e aos costumes tradicionais, tendo no cidadão a base da pátria, e na felicidade e liberdade individuais o fim maior do Estado.

Ao gosto dos historiadores “românticos”, a nação é composta por homens que *fazem* a história, seja individualmente, seguindo os ditames de seus impulsos e paixões, seja coletivamente, obedecendo a um poder anônimo irresistível, que se manifesta principalmente nas realizações dos grupos através dos tempos, onde cada personagem, cada país, cada época, adquire sua própria tonalidade, expressão da solidariedade orgânica dos seus elementos internos.

Afora o historicismo, o sentimento nacional, o individualismo, a subjetividade e a emotividade que se sobressaem no movimento romântico, um dos temas de maior constância refere-se à recusa da realidade social presente, em nome de valores e ideais do passado. A

⁵⁷ Em meados do século XVIII, os iluministas legaram à posteridade o seu pensamento na *Encyclopédie*, obra composta por 35 volumes, organizada por Diderot e D'Alembert, que contou com a contribuição em artigos de Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Buffon, entre outros. A partir da publicação do primeiro volume, em 1751, os organizadores enfrentaram a oposição do Estado e da Igreja, uma vez que os temas políticos e religiosos expostos na obra atingiam as instituições do Antigo Regime. Sobre essa questão, Darnton comenta: “A Enciclopédia era um produto do seu tempo, da França de meados do século [XVIII], época em que os autores não podiam discutir abertamente as questões sociais e políticas, em contraste com a era pré-revolucionária, quando um governo vacilante permitiu maior liberdade de expressão (...) O elemento radical da Enciclopédia [residia] em uma tentativa de mapear o mundo do conhecimento segundo novas fronteiras, determinadas única e exclusivamente pela razão (...) e assim fornecer a base para reinterpretar o mundo.” DARNTON, Robert. *O Iluminismo como negócio*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 19-20.

crítica radical do tempo presente se manifestaria, sobretudo, na luta contra o “desencantamento do mundo”, a quantificação e a perda dos valores qualitativos, humanos e culturais, a mecanização e a dinâmica incontrolável do maquinismo e da tecnologia, a abstração racionalista e a dissolução dos vínculos sociais, que qualificariam historicamente o movimento romântico como pertencente ao século XIX.

O período em questão, especialmente em sua primeira metade, tida como a fase mais aguda do romantismo francês, seria marcado pela frustração com os ideais revolucionários, pelo espanto diante das guerras subsequentes à Revolução Francesa, que atingiram grande parte da Europa durante o período napoleônico, instaurando a violência generalizada e transformando o continente num mosaico de povos e nações, bem como pela perplexidade diante do industrialismo e da crescente degeneração da existência rural. Assim, diante de um presente aluído, que provocaria incertezas e questionamentos quanto ao futuro, uma das alternativas do movimento romântico teria sido a de resgatar o passado, quer remetendo-se ao mundo medieval, envolto em lendas e encoberto num certo mistério, quer alimentando-se das evocações do passado revolucionário, sobretudo no caso da França, que objetivava instituir a justiça como a nova religião dos homens e o “povo” como agente reivindicador de seus direitos e de sua história.

No que se refere à idealização do tempo passado, o movimento romântico, em sua expressão historicista, principalmente através de Walter Scott, Lamartine, Thierry, Guizot, Michelet, será imensamente rico e criador. A literatura histórica da época é elaborada com conceitos impregnados de romantismo político, que procuram extrair do passado uma orientação para o futuro da sociedade humana. Ao mesmo tempo, vale lembrar que essa mesma idealização ocorre em relação à política, agora arejada pela comunicação pública do acontecimento e pelo convite à participação popular. Assim, podemos afirmar que a imaginação do historiador e sua participação política pessoal nos acontecimentos da época, bem como suas convicções intelectuais e seus sentimentos mais profundos sobre um período

considerado de transição⁵⁸, são elementos que interferem na ciência histórica desses homens, que paralelamente dominam a expectativa para com o futuro e lançam um saudoso olhar ao passado.

Michael Löwy e Robert Sayre em *Romantismo e Política*⁵⁹, sustentam que, apesar da nostalgia do tempo passado, o movimento romântico se afirma como uma “autocrítica da modernidade”, onde não há apenas uma asserção do Eu em face do contexto, mas um protesto cultural diante da insatisfação com a sociedade e com as condições nela reinantes na época. Para os autores, as críticas formuladas pelos românticos estabeleceriam uma ligação entre as más condições de vida dos operários e a ânsia de lucro dos patrões, atingindo o cerne da sociedade moderna ou, mais precisamente, seus valores capitalistas de economia de mercado, dentre os quais o elogio ao trabalho e ao desenvolvimento desenfreado do comércio, bem como de suas atividades produtivas, agora alçadas à condição de regra básica de conduta social. Desse modo, diz os autores, podemos notar que os românticos lançariam os pressupostos de uma tradição crítica da sociedade burguesa que, sem se contrapor expressamente ao lado progressista da industrialização, tenta ao menos impor um certo número de restrições a um utilitarismo sem freios.

Nesse contexto, o indivíduo, pervertido em sua essência pela sociedade industrial, transforma-se em peça da roda gigante da civilização, ou seja, converte-se num ser cindido, dissociado, alienado, sobretudo em virtude de não mais conseguir desenvolver sua personalidade total. Daí o sentimento de inadequação social, de aflição e infelicidade que

⁵⁸ Se a visão romântica pode ser considerada como uma visão de época, não é no sentido de uma configuração artística ou de um estilo histórico determinado, e sim no de uma concepção de mundo condicionada a um certo contexto histórico e cultural, que se situa entre o *Ancien Régime* e o Liberalismo, entre o modo de vida da sociedade pré-industrial e o *ethos* nascente da civilização urbana sob a economia de mercado. NUNES, Benedito, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁹ LÖWY, Michael e SAYRE, Robert. *Romantismo e Política*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993. Em outra obra, os autores mostram que, apesar de sua diversidade, o movimento romântico possui um elemento unificador, que coube à crítica marxista salientar: a oposição ao capitalismo, feita em nome de valores e ideais pré-modernos. *Revolta e Melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1995.

recebem o nome geral de *mal du siècle*, e de evasão da realidade que tanto marcariam o espírito romântico.

O embate entre o Eu e o mundo, a tensão entre uma sociedade cada vez mais afirmadora da divisão do trabalho e do domínio do capital e o artista romântico incapaz de se adaptar a esse meio, fraturado pelo anseio de encontrar uma totalidade impossível, acabariam promovendo o interesse pelo escape da realidade. A volta para o Eu, a valorização do elemento subjetivo e a idealização do passado se tornariam, para os românticos, as vias de acesso ao estado natural do homem, à sua inocência edênica e paradisíaca. Para além da reverência à natureza, a procura pelo sublime e o exótico, pelos recantos solitários que acalmam, pelas paisagens remotas que suscitam o desejo do paraíso, ou por lugares em ruínas, abandonados pelo ser humano e que estimulam a nostalgia da terra perdida, demonstraria o afastamento desencantado do homem em relação à sociedade mecanizada, fria e competitiva de meados do século XIX, na França.

Ao contrário do Classicismo, que se afaina em captar a harmonia universal, o movimento romântico procuraria revelar a consciência do dissonância no homem e no universo: a extrema emotividade, o pessimismo, a melancolia, a valorização da morte, o desejo de evasão, seriam algumas formas do romântico revelar sua perplexidade ante um momento cujos valores se tornaram inaceitáveis. Por isso, a obra de arte que exprime a divergência e, muitas vezes, a ambiguidade romântica, seria capaz de unir luz e sombra, corpo e alma, o material e o espiritual, plasmando-os com as formas do sublime e do grotesco. Unindo beleza e verdade, poesia e filosofia, a arte, para os românticos, torna-se ciência, que a tudo envolve, como uma atmosfera⁶⁰.

Diante da percepção aguda da cisão que os domina, os artistas românticos se engajariam na procura da unidade e da síntese que, de acordo com Benedito Nunes em texto já

⁶⁰ A esse respeito, Otto Maria Carpeaux sustenta que o movimento romântico não é propriamente um movimento literário, mas é especificamente poético. CARPEAUX, Otto Maria. "Prosa e Ficção do Romantismo". *O Romantismo*, op. cit., pp. 157-165.

citado, poderiam ser encontradas no interior do próprio autor, que constrói suas obras exprimindo seu mais profundo ser. Para esse escritor, não se trata mais, como no Classicismo, da habilidade e do produto do artista “engenhoso”, capaz de compor sabiamente uma obra de arte, mas de um verdadeiro demiurgo, de uma força cósmica, inata, independente da cultura, que decifra de maneira intuitiva e direta o “livro da natureza”, criando titanicamente sob o impacto da inspiração. Sua criação seria fruto da pura espontaneidade; ela surgiria toda e inteira, na completude da expressão autêntica, sincera. Assim, o valor da obra, no Romantismo, passaria a residir em algo que não está nela objetiva e formalmente, e sim subjetivamente no seu autor; o que prevalece agora não é propriamente o objeto criado, mas o ato de criação e o sujeito criador. Esse gênio original, no entanto, mesmo comparado a um bardo ou vidente, é demasiadamente humano e está à serviço da história, como porta-voz do povo e, nesse sentido, mensageiro divino e profeta mediador do infinito em meio à finitude. Ao contrário dos racionalistas clássicos que imitavam a natureza, o poeta romântico a cria como se a possuísse em si, incluindo um efeito de fascinação ou um mágico encanto emocional que prenderia em suas malhas a alma do receptor.

Transladando-se o acento da obra para o autor, saltaria para o primeiro plano tudo o que se relaciona com o gênio criador e sua vida. Daí o relevo que a “espécie biográfica”, inseparável do tom confessional e espontâneo, adquire no Romantismo: a história pessoal, as paixões, as intuições e os traços de personalidade do artista passariam a responder pela natureza e o caráter da criação de arte. A obra tende a ser confundida com o autor, num movimento inverso ao do Classicismo, que procura obliterar o autor por trás da obra: no Romantismo, o que importa é o artista e sua auto-expressão, sendo que a objetividade da obra, como um valor em si, deixa de ser um elemento vital do fazer artístico.

É importante lembrar que o movimento romântico é um produto da vida e da cultura urbana de uma Europa sob o impacto das revoluções burguesas, o que acarreta em seus seguidores uma insatisfação em relação ao tédio decorrente do trabalho excessivo e rotineiro

das fábricas, ao mesmo tempo que os estimula a restaurar seus sentidos estiolados no que há de mais rústico e elementar. Vivendo uma existência muito distante da natural, como plantas emurchecidas e lânguidas na atmosfera assaz sufocante da grande cidade, os intelectuais românticos buscariam o que se lhes afigura primitivo, ou seja, o impulso criador do homem do povo, seu espírito simples e sua alma feliz. Daí ressaltar a imagem do bom selvagem rousseauiano, do ser íntegro e natural que deve figurar como ideal para o homem corrompido pela sociedade.

A perseguição à pureza e à inocência faria-se também na vida social, como é o caso da criança e do jovem que começam a ser valorizados por estarem mais próximos da natureza virginal, porquanto, que podem realizar-se na criatividade e sensibilidade genuínas. Em suma, no Romantismo haveria todo um movimento de retorno à alma do povo, às suas fontes de criação, de onde proviria efetivamente a beleza autêntica e a grande arte.

Quanto ao seu sonho de reintegração numa nova e grande unidade sintética, o romântico revalorizaria o mito como uma das chaves que lhe parece dar acesso ao reino dos simples e do uno, onde não existiriam as fissuras e as complicações alienantes de uma civilização que tudo dissocia. E é o “povo” que acaba por se constituir na imagem central e verdadeiramente mítica da historiografia romântica. O adjetivo *popular* começaria a representar garantia de êxito e até a se confundir com uma das faces da verdade, tornando-se uma das grandes forças do Romantismo, ou melhor, a própria encarnação do herói romântico em um novo mito, o mito-plural, o “povo”.

Essa entidade, que a Revolução Francesa coloca no centro político do mundo moderno, teria sido a maior herança do movimento romântico; em política, torna-se condição de legitimidade a tese da “soberania popular”, de que iria resultar a democracia liberal, definida como o “governo do povo, pelo povo e para o povo”. Sobre esse aspecto, as obras do historiador Jules Michelet, por exemplo, foram escritas com este espírito, tendente a mesclar

ética social com ética religiosa, onde “o que o povo quer, Deus mesmo o quer”, sendo a causa do povo uma causa santa, a causa de Deus.

A partir da ênfase na questão social do povo, geralmente relacionada ao tema religioso, as obras “românticas”, dentre elas as de Michelet, passariam a se constituir de uma narrativa cujo teor é essencialmente político. De acordo com Hannah Arendt, já citada, o deslocamento do voto censitário para a democracia direta nos anos de 1793 e 1794 teria forçado a política a absorver em seu campo conceitual o sentimento da compaixão, que passaria a mover os revolucionários a tal ponto que o seu dever político plenamente racional se tornaria a expressão da solidariedade em relação ao próximo. Essa capacidade de sofrer com outrem, entendida como a própria essência da virtude política republicana, é que pressionaria os limites do campo histórico no sentido de ampliá-los para conter o que, até então, era excluído e marginal na tradição da historiografia, como as classes operárias e camponesas, os loucos, as prostitutas, as feiticeiras, os bandidos e outros componentes estruturais da vida moderna.

O tema da religião, por sua vez, também inflamaria os românticos, que chegaram a profetizar uma nova Igreja, uma nova doutrina e até mesmo um novo messias para a humanidade que, segundo eles, estava prestes a nascer: a nova Igreja seria instaurada pelos homens que, reunidos em nome da conquista de suas aspirações políticas e sociais, dariam origem a uma nova crença, fundamentada na justiça e na ação do povo, para a construção da História.

Desse modo, podemos afirmar que a idealização de uma nova Igreja pelos românticos se insere num projeto maior de construção de uma nova nação, com valores e identidade particulares, por meio da historicização de temas ou idéias-chave como povo, classe, massa, que consiste basicamente em reconhecer nesses operadores históricos uma existência própria, regulada por um conjunto de relações sócio-econômicas, visto que

submetida à ação do homem e revelada num tempo real, histórico e que se perfaz por meio de mudanças.

No caso da França de fins do século XVIII e início do XIX, o movimento romântico procuraria romper com as teorias liberais e iluministas que teriam fundamentado as propostas revolucionárias, já que estas resguardavam os direitos *civis* e *naturais* dos indivíduos, como liberdade, igualdade, propriedade e resistência à opressão, que se aplicariam em seu sentido pleno somente àqueles que, pela condição de proprietários, contavam com uma renda assegurada pelo trabalho de outros e, por seus bens, expressão de moralidade e racionalidade completas, tornavam-se “sujeitos de direito”, ou seja, livres das mazelas do trabalho diário e, portanto, aptos para a atividade política. Em oposição a esse “sujeito de direito” constituído pelos teóricos do Liberalismo e da Ilustração, os românticos, por meio da historicização de temas, defenderiam o “sujeito histórico”, entendido como *homem* do corpo nacional que se uniria a outros em nome da concretização de suas aspirações políticas e sociais, na luta contra a miséria, a opressão e a ignorância. Quanto a Alemanha, vale lembrar, o intuito do movimento romântico era livrar a nação germânica de seus opressores, sobretudo da influência cultural francesa, em busca das singularidades que pudessem definir uma identidade propriamente alemã.

A partir do mapeamento desse contexto tido como “romântico”, podemos notar que entorno dele é que Michelet foi reconhecido, cujos ideais, de acordo com aqueles que fizeram uso de sua obra, ora o autor se distancia e ora se aproxima mais, tal como quando elege o “povo” como sujeito histórico que abalaria a ordem estabelecida em nome da realização de suas objetivos políticos e sociais.

Podemos considerar, portanto, que o movimento romântico, tanto na França quanto na Alemanha, tinha como propósito maior elevar as respectivas nações a um lugar de destaque no cenário mundial, numa disputa pela superioridade face as demais nações ocidentais.

SEGUNDA PARTE

**JULES MICHELET E O “POVO” NA
HISTORIOGRAFIA ROMÂNTICA FRANCESA**

Allons enfants de la Patrie,
Le jour de gloire est arrivé!
Contre nous de la tyrannie!
L'étendard sanglant est levé (bis)
Entendez-vous dans nos campagnes
Mugir ces féroces soldats?
Ils viennent jusque dans vos bras,
Egorger vos fils, vos campagnes!

Aux armes citoyens,
Formez vos bataillons
Marchons, marchons
Qu'un sang impur
Abreuve nos sillons.

(...)

Soyez Heureux Toujours!

Rouget de Lisle,
La Marseillaise (Hymne National Français)

OS LUGARES DO “POVO” E DO “POPULAR” NA HISTÓRIA

Tendo em vista que o movimento romântico desencadeia a historicização de concepções como nação, povo, massa, classe, o presente capítulo procura problematizar os lugares que esses conceitos ocupam nos domínios da História. Na trilha da obra de Geneviève Bollème⁶¹, investigaremos as diferentes formas que o “povo” assume no decurso da História, privilegiando sua imagem constituída em finais do século XVIII e início do XIX, por meio de alguns intelectuais.

Em *O Povo por Escrito*, Bollème procura demonstrar que os termos “povo” e “popular” suscitam ao longo da história ocidental um certo número de debates, principalmente em virtude da ambiguidade de seus usos e definições: ao mesmo tempo que podiam designar mobilização, se entendidos como instrumentos que produzem a ciência e a consciência políticas, podiam adquirir um sentido restritivo e pejorativo, expressando “aquilo que não é” erudito, científico, racional, nobre, prestando-se à manobra política, ou ainda, a ingenuidade desses termos podia mostrar-se superior entre os eruditos, por exprimir uma nostalgia das origens e, portanto, de um paraíso anterior e perdido, puro, inacessível e inefável. A história do julgamento qualitativo desses conceitos, realizado em diversas épocas e culturas, bem como o lugar que esses termos ocupam nos âmbitos do poder e da política, constituem a tese desenvolvida pela autora.

Bollème sublinha, a princípio, que o adjetivo “popular” proveria do substantivo “povo” e seria mais utilizado atualmente, quer nos enunciados científicos ou na linguagem

⁶¹ BOLLÈME, Geneviève. *O Povo por Escrito*. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

comum. Falar do “povo”, para a autora, teria a conotação de convocar os homens a reunir-se e a se posicionar como nação, a mobilizar-se para e em nome da História, por isso seria um termo empregado hoje quase que apenas no discurso oficial, presidencial (“povo francês”) ou quando se estuda uma etnia particular. Já o termo “popular”, como adjetivo, qualificaria uma grande quantidade de coisas pertencentes ao povo ou relativos a ele; seria um modo indireto de falar do povo, sem nomeá-lo, de referir-se a ele neutralizando uma relação a que a história conferiu o caráter de objeção e enfrentamento.

Nesse sentido, Bollème reconstitui em sua obra as mudanças dessas terminologias em diferentes dicionários franceses, que vão do primeiro sentido da palavra “povo”, que proveria do latim *populus* e indicaria os habitantes de um Estado constituído, de uma cidade, passando pela acepção de quantidade, na qual o homem perderia sua individualidade para se fazer número, massa, multidão, bando, até chegar à designação política do termo, referente à maneira de se reunir do povo, ou melhor, ao modo ou motivo dos seus agrupamentos.

A autora observa que, com relação aos gregos, a reunião ou ajuntamento dos povos dependia dos interesses comuns que os aproximavam ou os contrapunham, ou seja, o povo seria representado diferentemente conforme os motivos que os moviam, como por exemplo a palavra *laos* que designava o povo em armas, a comunidade guerreira; *dèmos*, que significava os homens unidos por uma condição social comum ou porque viviam num mesmo território; e *ecclèsia*, que nomeava a reunião dos cidadãos que deviam deliberar em conjunto. Em suma, a própria vida política se tornaria a imagem desses ajuntamentos do povo, para o qual o grego não teve uma palavra única, mas que o latim, e depois o francês, tentariam expressar através de *populus*.

Assim, cada vez que se descreve o “povo”, ele é instituído como um povo particular em detrimento de outras reuniões, adquirindo rapidamente um sentido restrigente e discriminatório. De acordo com Bollème, por mais que seja um *todos juntos*, a força

representada pelo povo torna-se digna de consideração somente se for canalizada, reduzida, utilizada. É essa relação de força e de poder que produziria um sistema segundo o qual, ao mesmo tempo em que se instaura o povo como pessoa, todo um discurso toma o seu controle, extrai dele o seu poder “para o seu próprio bem”:

“Assim como o povo se assemelhará sempre a um corpo governado por uma cabeça, por aqueles que são soberanos e grandes e que pensam, sempre haverá esse corpo da Nação em face daqueles que o governam. E, se o corpo do povo, em 1679, não pode compreender ‘as pessoas de qualidade’ e as pessoas que têm ‘espírito e polidez’, ao longo dos séculos, temos descrições variadas dessa massa não-pensante, iletrada (século XII), ‘parte da menos notável’ (século XIV), ‘inconstante, sem espírito, sem polidez’, ‘pouco esclarecida e (...) apaixonada’, e a quem se atribuem ‘defeitos que nascem de sua condição’ (1798), ‘suscetível de ser agitada por paixões cegas e violentas, que nascem dessas disposições (...), inconstância, furor’ (1802).”⁶²

Contudo, como ressalva Bollème, esse povo de que se fala como de uma multidão “pouco esclarecida”, apaixonada e impetuosa (em 1798 e em 1802⁶³), cuja força indisciplinada engendraria um discurso severo que pretende conter a violência, seria o mesmo quando considerado como formador de uma nação, conquistando direitos e uma autoridade coletiva, cuja respeitabilidade é expressa por conceitos “magníficos” (1798) ou por termos convenientes a essas relações, como “a grandeza e a majestade do povo francês” (1802) na época do Romantismo. Para a autora, portanto, haveria o povo sedicioso e perigoso, mas também o povo soberano, de cuja voz se diz ser “a voz de Deus”, “a voz da verdade”.

Bollème atenta para a força que domina e marca o caráter do povo francês de finais do século XVIII e início do XIX: ele é desconfiado, turbulento, tolo, irritado, frívolo, mas, sobretudo, se emociona sem cessar. Esse caráter emotivo se associaria a tudo o que se propaga, tanto o que irrompe e se fomenta sorrateiramente (o motim), como o que invade,

⁶² *Ibid.*, pp. 22-23.

⁶³ Essas definições de “povo” encontradas nos anos de 1798 e 1802, foram recuperadas, pela autora, do *Le dictionnaire de l'Académie française dédié au roy*, cujas edições referem-se aos respectivos anos.

devasta (as paixões) ou o que se prolifera por contágio (as doenças, o erro, as superstições) e que vai atingir ou contaminar a sociedade, a saúde, a maneira de raciocinar e falar. A emoção tornaria o povo perigoso, alvoroçado, inconstante, comoção da qual se seguem atos, pensamentos, impulsos e sentimentos contraditórios e diversos: o povo introduziria um mal, uma confusão, uma balbúrdia, devido a essa força anárquica da emoção que oculta a imaginação, ao mesmo tempo que sua capacidade de mover-se contra a tirania e a opressão, em nome da conquista de seus direitos, nunca deixaria de ser admirada, pois, se contraria o poder, ela própria é outro poder.

Podemos notar, assim, como do barulho, da revolta, das sublevações, do “pior dos Estados” caminha-se para essa forma de governo em que a autoridade se acha nas mãos do povo, em que sua impetuosidade, sua paixão se vêem celebradas, porque fazem ou fundam tanto sua soberania como as revoluções.

De acordo com Peter Burke em *Cultura Popular na Idade Moderna*⁶⁴, houve uma série de razões para que os intelectuais europeus “descobrissem” o povo no final do século XVIII e início do XIX, dentre as quais razões estéticas, intelectuais e políticas.

A principal razão estética, segundo o autor, refere-se à reação contra a arte clássica predominante, na qual o povo torna-se interessante por ser natural, primitivo, irracional, selvagem e exótico, ou seja, livre das regras do Classicismo. A descoberta do povo nesse momento específico da história europeia deve-se também a oposição ao Iluminismo: contra o seu elitismo o povo prega a simplicidade, contra o abandono da tradição o povo enraíza-se no solo da região e transmite conhecimentos, valores e práticas através de gerações, contra sua ênfase na razão os instintos populares valorizam-se acima dos argumentos dos intelectuais. Quanto ao motivo político, Burke defende que a descoberta da cultura popular

⁶⁴ BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

está associada à ascensão do nacionalismo, onde a poesia e as canções populares fazem parte de um movimento de autodefinição e libertação nacional⁶⁵. E finaliza:

“Para os descobridores, o povo *par excellence* compunha-se dos camponeses; eles viviam perto da natureza, estavam menos marcados por modos estrangeiros e tinham preservado os costumes primitivos por mais tempo do que quaisquer pessoas. Mas essa afirmação ignorava importantes modificações culturais e sociais, subestimava a interação entre campo e cidade, popular e erudito. Não existia uma tradição popular imutável e pura nos inícios da Europa moderna, e talvez nunca tenha existido. Portanto, não há nenhuma boa razão para se excluir os moradores das cidades, seja o respeitável artesão ou a ‘turba’ de Herder, de um estudo sobre cultura popular.”⁶⁶

Já para Gérard Fritz⁶⁷, a idéia de “povo” adquire dois sentidos fundamentais a partir do final da Idade Média, podendo designar, por um lado, o conjunto dos habitantes de um país, e por outro as classes inferiores da sociedade, aquelas que não pertencem nem a nobreza, nem a burguesia. No primeiro sentido, a palavra é sinônimo de nação, podendo opor um povo a outros povos ou nações, ou até mesmo o conjunto de indivíduos ao seu soberano, enquanto que na segunda acepção o termo implica uma hierarquia, ou seja, há o alto e o baixo da sociedade: o baixo é o povo. Conforme o autor, a polissemia da palavra – que designa ao mesmo tempo a multidão e as classes baixas – é significativa, mas, qualquer que seja seu sentido, representa essencialmente um coletivo:

“O povo é o que sobra quando se tirou tudo o que se distingue por algum privilégio, alguma qualidade, algum mérito. Ele é a massa homogênea e anônima, a multidão e o múltiplo. (...) Ser povo é ser somente povo; é se dissolver num conjunto até desaparecer nele enquanto indivíduo; é existir apenas coletivamente.”⁶⁸

⁶⁵ Essas razões estéticas, intelectuais e políticas apontadas por Burke como motivadoras da descoberta do povo pelos intelectuais europeus em finais do século XVIII e princípios do XIX estão melhor desenvolvidas no primeiro capítulo deste trabalho, sobretudo a partir da página 46.

⁶⁶ BURKE, Peter, *op. cit.*, p. 49.

⁶⁷ FRITZ, Gérard. *L'idée de peuple en France du XVIIe au XIXe siècle*. Presses Universitaires de Strasbourg, 1988.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 2. (tradução literal)

Até o século XVII, segundo Fritz, o povo está “à l’arrière-plan”, ou seja, encontra-se abaixo do rei, da nobreza e do clero, situando-se nos discursos do período entre a miséria e a sedição. No entanto, a simplicidade da idéia de “povo” que percorre o referido século, de acordo com o autor, se oporia à complexidade que o termo adquire cem anos mais tarde: da oposição entre proprietário e não proprietário nasceria o conceito econômico de povo no século XVIII, enquanto que a objeção entre rei e nação modelaria a idéia política, ao mesmo tempo em que o antagonismo entre campo e cidade formaria sua noção cultural.

Tal como Bollème, Fritz atenta para o ideal de povo que se desenvolve paralelamente ao movimento revolucionário francês de finais do século XVIII, considerado uma “força insurrecional” que se ergueria em revolta contra a opressão e o despotismo de monarcas absolutos em nome da liberdade e da reivindicação de seus direitos. A burguesia, entretanto, passaria a viver durante quase todo o século XIX sob a ameaça de uma outra conflagração, não mais política, mas social, vinda do povo que se encontra na mais completa penúria e que, por sua simples presença, prenunciava uma desordem futura.

Em sua obra *Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza*⁶⁹, Bresciani alerta para uma imagem que vai orientar todo o pensamento francês no século XIX: a preocupação com o pauperismo, produzido pelo sistema industrial, que isolava os pobres da comunidade social e política, transformando-os no espectro das “multidões incontroláveis dos anos revolucionários” e que fazia da cidade um palco de permanente revolução.

A autora demonstra, para tanto, que a paisagem urbana é comparada a uma imagem associada às idéias de “caos”, turbilhão, ondas e correnteza, metáforas inspiradas nas forças irreprimíveis da natureza, relacionada a condição do habitante de um aglomerado urbano londrino e parisiense do século XIX. Os textos de literatos, historiadores, investigadores sociais, médicos e administradores da época apontariam para o espanto, a

⁶⁹ BRESCIANI, Maria Stella M. *Londres e Paris no século XIX: O espetáculo da pobreza*. 6ª ed., São Paulo, Brasiliense, Coleção “Tudo é História”, 1990.

indignação, o fascínio, o medo diante da “multidão”, essa massa informe e irracional da qual fazem parte os mais variados tipos, provenientes de diferentes regiões, perseguindo desejos e interesses diversos, muitos abandonados à própria sorte. A figura do inimigo, produzido pelo sistema industrial e localizado entre a população dos bairros pobres, seria identificada como um subproduto da sociedade do trabalho e como uma ameaça presente na forma inquietante do crime, da violência, da insurreição, bem como na forma mais radical da revolução.

Para o francês da época, é importante notar, praticamente não existiria diferença entre homem trabalhador, pobre e criminoso, já que essas qualificações constituem níveis de uma mesma degradada condição humana, a do operário dos grandes centros urbanos. A esse respeito, Louis Blanc propaga a idéia de “oficinas sociais”, criadas pelo Estado ou pelos capitalistas, que dariam aos trabalhadores a possibilidade de comprar os instrumentos de produção, preconizando que estes deveriam pertencer-lhes, à medida que fossem educados e preparados para utilizá-los. Em *L'Organisation du Travail*, de 1839, o autor mostra-se pessimista quanto às incertezas do mercado de trabalho regulado pela concorrência, que julga ser uma forma de aniquilamento do povo: “Olhe Paris como observador e meça a lama deste esgoto do mundo, as raças selvagens entre essa população tão ativa, tão espiritual, tão bem vestida, tão polida, e o assombro tomará conta de você”⁷⁰.

A presença pública do trabalho e da pobreza seria vista como uma dimensão assustadora da sociedade, tal como é observada por Buret, que delineia o mundo urbano impregnado por inúmeros aspectos negativos:

“Na Inglaterra e na França encontram-se, lado a lado, a extrema opulência e a extrema privação. Populações inteiras, como a da Irlanda, reduzidas à agonia da fome; no centro mesmo dos núcleos mais ativos da indústria e do comércio se vêem milhares de seres humanos levados pelo vício e pela miséria ao estado de barbárie.”⁷¹

⁷⁰ Apud CHEVALIER, Louis. *Classes laborieuses et Classes dangereuses à Paris, pendant la première moitié du XIXe siècle*. Paris, Hachette, 1984, p. 235.

⁷¹ *Ibid.*, p. 252.

Tal como Louis Blanc, Buret atribuía à concorrência no mercado de trabalho o nomadismo do trabalhador e a insegurança quanto à sua subsistência. Por isso, propôs aos economistas o estudo da miséria, acusando-os de negligência em relação a um fenômeno que consideram o simples resultado da opção de vida dos miseráveis, convocando seus leitores a conhecerem a pobreza de perto, a penetrarem o seu reduto, ou seja, os antigos bairros de ruas apertadas e populosas onde pode-se ver o estado lastimável de homens e mulheres enlanguescidos pelo vício e pela penúria, bem como crianças seminuas apodrecendo na sujeira, sufocadas em antros escuros e sem ar. E conclui:

“Os operários se consideram tão isentos de deveres em relação aos seus patrões quanto estes o estão em relação a eles; que eles os consideram homens de uma classe diferente, oposta e mesmo inimiga. Isolados da nação, postos fora da comunidade social e política, isolados com suas necessidades e misérias, eles se movimentam para sair dessa solidão pavorosa e, como bárbaros aos quais são comparados, pode ser que cogitem até uma invasão.”⁷²

Como atenta Bresciani, a maior preocupação entre os franceses diria respeito aos custos políticos da ameaça da miséria às instituições. Para a autora, a imagem de uma multidão desordenada de pobres e criminosos, avançando pelas ruas aos brados de “Tenho fome! Tenho frio!”, esteve vinculada à representação bastante negativa da rede de instituições incumbida de ampará-los. Bresciani nota que também a Haussmann, prefeito de Paris e responsável pelas grandes reformas na cidade durante o Segundo Império, preocupou o movimento contínuo da multidão, considerada por ele “uma turba de nômades que, na melhor das hipóteses, busca a grande cidade para encontrar um trabalho mais ou menos regular, com a única intenção de voltar o mais rápido possível ao lugar de origem”⁷³.

⁷² *Ibid.*, pp. 594-595.

⁷³ *Apud* BRESCIANI, Maria Stella M. *Londres e Paris no século XIX...*, *op. cit.*, p. 68.

No que se refere ao pauperismo, entendido como o estado crônico de privação das coisas essenciais à vida, Bresciani comenta a obra de Michelet que, em *Le Peuple*⁷⁴, confirmaria a imagem corrente de degradação da condição humana no operário das manufaturas do século XIX. Conforme a autora, Michelet constrói nesse estudo o percurso que deteriora tanto física quanto mentalmente a condição humana dos operários fabris, condenados à repetição continuada das mesmas tarefas impostas pela máquina e que os levariam a viver sob o imperativo de determinações exteriores a ele, além de considerar que, afastados de qualquer atividade do pensamento, esses homens perderiam exatamente aquilo que os diferenciava dos seres irracionais, reduzindo-se a meras criaturas instintivas.

É importante frisar que Michelet busca na fábrica as razões do comportamento dos operários nas ruas, assinalando sua dependência múltipla diante da máquina, do patrão e do emprego incerto como causa de sua atitude turbulenta e irracional. Seguindo Michelet, Bresciani comenta:

“A insegurança, este o móvel que impele o operário à busca do amor violento e volúvel, da bebida em excesso e da algazarra grosseira na saída da fábrica; é uma compensação ao frio do metal, à insensibilidade da máquina e à mudez imposta pelo barulho atordoante do monstro metálico.”⁷⁵

A máquina não se contenta com o domínio do corpo, prossegue Michelet, ela ambiciona dominar também a mente dos trabalhadores e isto estaria no âmago do novo mundo industrial. Para o autor, a degradação do trabalhador não se deve a algo inerente ao homem pobre, já que acredita que “essa multidão não é má em si (...) suas desordens derivam em grande parte de sua condição, de sua sujeição à ordem mecânica que, para corpos vivos, é ela própria uma desordem, uma morte”⁷⁶.

⁷⁴ MICHELET, Jules. *Le Peuple*, op. cit.

⁷⁵ BRESCIANI, Maria Stella M. *Londres e Paris no século XIX...*, op. cit., p. 62.

⁷⁶ MICHELET, Jules. *O Povo*, op. cit., p. 56.

Bresciani argumenta que, para Michelet, o perfil insurreto das cidades e a progressão do medo como fruto da insegurança que caracterizaria a nova sociedade industrial, ocorre devido à “falsa” união que se estabelece entre os homens, que pactuam suas forças, mas não mais seus corações:

“(…) num tempo em que mais se trabalha em conjunto, os corações encontram-se desunidos; num tempo em que os meios coletivos de divulgação e de circulação de pensamento encontram-se tão desenvolvidos, o isolamento é mais profundo (...) e esse isolamento dentro da própria cooperação no trabalho leva à antipatia e ao ódio.”⁷⁷

De acordo com Michelet, o povo se comporia da quase totalidade dos habitantes do país, dentre eles os camponeses, os operários das mais variadas categorias, os empresários, os comerciantes, os funcionários públicos e até mesmo os burgueses. No entanto, burguesia e povo, na sua opinião, não seriam classes antagônicas e somente após superado o “medo” da burguesia frente à grande massa, poderiam juntas demonstrar que a *nação*, algo que transcende os homens, é o que importa para um país rural como a França do século XIX.

Ao apresentar o povo, Michelet enfoca certos aspectos da sua “natureza humana”, como ingenuidade, autenticidade, amizade e sentimento de amor e pertença à pátria. Esses atributos, na sua opinião, estariam sendo ameaçados pelo trabalho fabril que proíbe o operário de conduzir-se como homem livre ao impor-lhe uma tensão nervosa decorrente do ritmo e do barulho atordoante das máquinas.

Dividido como Engels entre o fascínio pelo progresso e o constrangimento do seu custo humano, não tem, como aquele, em seu pensamento, uma teoria de proletarização do indivíduo como fase inevitável no difícil acesso ao reino da liberdade. Para Michelet, o sistema de fábrica veio para ficar, ainda que demandasse mudanças substanciais para por fim ao conflito entre patrão e empregado. Daí a oscilação entre o elogio à introdução da máquina,

⁷⁷ BRESCIANI, Maria Stella M. *Londres e Paris no século XIX...*, op. cit., p. 63.

que proporciona a vulgarização dos produtos industriais pelo rebaixamento do preço, colocando, assim, ao alcance dos pobres, uma grande quantidade de objetos, e o pessimismo ante a humilhação do homem transformado em servo da máquina.

Podemos notar, dessa forma, que ao mesmo tempo que Michelet definia a máquina como “um poderoso agente do progresso democrático, um progresso do povo na sua exterioridade e na aparência, ou, por assim dizer, a *igualdade visível*”⁷⁸, traça a imagem dos homens espoliados de parte considerável de sua humanidade, restringidos à mera reprodução física. O *maquinismo* deslumbra e choca-o simultaneamente:

“A cabeça dá voltas e o coração se confrange quando, pela primeira vez, percorremos essas casas enfeitadas, onde o ferro e o cobre resplandecentes, polidos, parecem funcionar sozinhos, pensar, querer, enquanto o homem débil e pálido faz as vezes de humilde servidor desses gigantes de aço.”⁷⁹

O que esperar desses seres subjugados, presos durante horas à máquina em movimento? Michelet responde afirmando ser impossível poupar os homens de rostos deploráveis, as moças da juventude murcha, esvaziada, as crianças da deformação e do inchaço, enfim, de uma “aparência física profundamente corrompida”.

A preocupação com o que considerou o cerne do novo mundo industrial – a desunião e o isolamento na própria cooperação no trabalho – destaca Michelet dos muitos pesquisadores sociais de seu tempo que, como Buret, se limitam a observar somente o espetáculo dos trabalhadores nas ruas. A respeito dessa insociabilidade detectada no mundo moderno, Michelet comentaria: “O resultado não é a indiferença, como se poderia crer, mas a antipatia e o ódio; não a simples negação da sociedade, mas seu oposto, a sociedade trabalhando ativamente para tornar-se insociável”⁸⁰.

⁷⁸ MICHELET, Jules. *O Povo*, op. cit., p. 50.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 50-51.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 109.

À hesitação entre o encantamento com o maquinismo e a insatisfação com o aviltamento moral do trabalhador diante da máquina seria atribuído, por vários autores, o fato da França ter se industrializado lentamente durante quase todo o século XIX. Isso pode ser evidenciado na obra de Michelle Perrot, que no texto “Os operários e as máquinas na França durante a primeira metade do século XIX”⁸¹, procura mostrar a estreita relação entre a adoção da máquina e a participação política do operário, que acabaria criando uma forma de resistência à mecanização em nome da liberdade e da não expropriação de seu trabalho.

Para a historiadora, enquanto foi possível dispor de mão-de-obra barata e passiva o patrão se desinteressou pela maquinaria, tida como um investimento caro para um patronato de pequena escala como era o francês. Mas com a diminuição da mão-de-obra sob a Revolução e o Império, bem como a alta dos salários e as reivindicações dos operários urbanos, “turbulentos e preguiçosos”, os chefes das manufaturas e os fabricantes mais ricos transfeririam muitas de suas indústrias para a área rural, onde é permitido empregar mão-de-obra pouco qualificada, principalmente infantil. Como demonstra Perrot, Paris, sobretudo, experimentaria entre 1815 e 1820 um êxodo das suas fábricas maiores devido a especulação imobiliária, que gera uma busca de terrenos mais baratos e próximos à matéria-prima, às fontes de energia, às vias de comunicação e à mão-de-obra abundante do campo. Em menor grau, a cidade de Lyon também perderia suas indústrias, principalmente no período imediatamente posterior às insurreições de 1832 e 1834.

Da mesma forma que Perrot, Phillipe Ariès nota que a industrialização na França foi relativamente morosa e em larga medida manual. Em *Histoire des Populations Françaises*⁸², indica o predomínio das atividades rurais no decurso do século, comparando a Inglaterra que, em 1850, tem 50% da sua população nas cidades, à França que retém 75% dela

⁸¹ PERROT, Michelle. “Os operários e as máquinas na França durante a primeira metade do século XIX”. *Os Excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988, pp. 17-52.

⁸² ARIÈS, Phillipe. *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIIIe siècle..* Paris, Éditions du Seuil, 1971, sobretudo pp. 142-144.

no campo dedicando-se à agricultura. Segundo Ariès, a indústria do vestuário concentraria a maior parte da população industrial francesa com noventa mil operários e trinta mil artesãos (patrões). Os trabalhadores desse ramo, dentre eles os chapeleiros, os artífices que lidam com o bronze e os impressores seriam instruídos, reivindicativos e teriam organizações sindicais, formando o contingente mais avançado. Em segundo e terceiro lugares viriam as indústrias da construção e do mobiliário que ocupam 22% de toda a população industrial. Este grupo, composto por marceneiros, pedreiros e carpinteiros, se desenvolveria fundamentalmente sob a Monarquia de Julho (1830-1848), correspondendo a uma expansão das construções consecutiva ao grande aumento demográfico ocorrido no período. A indústria dos artigos de luxo viria em quarto lugar, absorvendo cerca de quarenta e duas mil pessoas divididas entre artesãos e operários que fabricam flores artificiais, mesas de jogos, cabos de guarda-chuva, estojos de costura, objetos de osso, leques, luvas, relógios etc. O quinto grupo, por sua vez, também estaria vinculado a uma indústria de caráter artesanal, que faz acabamentos para vestuário em geral, serviços de lavanderia ou até mesmo alguns trabalhos de luxo ou semiluxo. A última parte da população industrial, de acordo com Ariès, se repartiria entre a quinquilharia, as indústrias alimentares, químicas e de cerâmica, os trabalhos em cobre e metais preciosos, a impressão e a produção de carroçarias.

Michelle Perrot assinala que o mapeamento da industrialização na França serve para nos mostrar que os trabalhadores mais qualificados estariam na frente da resistência às máquinas que vão substituí-los. Organizados e instruídos, eles trazem consigo seu senso de grupo, seu gosto pela escrita visível no uso de petições, cartazes e correspondências. Mas para além dessas manifestações mais correntes, a autora observa que a oposição às máquinas adentra os mais variados grupos e assume diferentes formas, que vão desde a reunião ou associação de trabalhadores, passando pela interdição das oficinas mecanizadas ou pela prática da sabotagem no interior das mesmas, até a própria destruição do maquinário:

“Uma vez iniciada, a destruição das máquinas tem uma certa sistemática que visa à aniquilação. Com o auxílio dos seus instrumentos habituais, machados, martelos, até os forcados tão camponeses, os operários tentam proceder a um desmantelamento total, ‘em pedacinhos’ impossíveis de serem reconstituídos. (...) Em Nantes, os tiradores de areia levam uma hora a demolir a draga mecânica com seus machados. Queimam-se os resquícios, mas como o metal das máquinas resiste a essas chamas vacilantes, imagem mesma da força do obstáculo industrial, jogam-se os resíduos no rio.”⁸³

Introduzida para derrotar as reivindicações operárias e para controlar o processo de produção, a máquina, conforme Perrot, seria a arma de uma estratégia de dominação. A resistência, aberta ou latente, que a ela oferecem os operários expressaria a defesa de um modo de produção mais autônomo, a recusa da maior disciplina instaurada pela mecanização: “Contra a máquina, o mais infalível dos contramestres, é mais que o pão, é a sua liberdade que os trabalhadores defendem”⁸⁴.

Da mesma forma que Perrot, Jacques Rancière em *A Noite dos Proletários*⁸⁵ aborda a questão da resistência dos operários à máquina que lhes causava a dor pelo tempo roubado a cada dia que trabalhavam a madeira ou o ferro, que costuravam roupas ou faziam sapatos sem outro objetivo senão o de manter indefinidamente as forças da servidão e da dominação. Para tanto, o autor rememora o sofrimento de algumas dezenas de proletários que tinham vinte anos por volta de 1830 e que nessa época decidiram, cada um a seu modo, “não mais suportar o insuportável”: não exatamente a miséria, os baixos salários, as longas horas de trabalho, os alojamentos desconfortáveis ou a fome sempre rondando, mas o humilhante absurdo de ter de mendigar, dia após dia, um trabalho no qual se perdia a vida. Para que o protesto das oficinas tivesse voz, para que a emancipação operária tivesse uma face a mostrar, para que os proletários existissem como sujeitos de um discurso coletivo que desse sentido à

⁸³ PERROT, Michelle, *op. cit.*, p. 38.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁵ RANCIÈRE, Jacques. *A Noite dos Proletários. Arquivos do sonho operário*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

multiplicidade de seus agrupamentos e de suas lutas, Rancière acredita que, em primeiro lugar, os trabalhadores deviam ser tratados como seres a quem eram devidas várias vidas.

A visão do trabalhador subjugado à máquina torna evidente a degradação do homem nivelado às coisas. Para o inglês, orgulhoso de seu progresso e do crescimento econômico do Império Britânico, avistar dentre “as grandezas de sua civilização” a ameaça oculta da miséria que não cede ao apelo moralizador do trabalho constitui o diagnóstico de um “tumor”, algo que precisa ser extirpado do corpo social. Vale lembrar que a sociedade inglesa se institui sobre o pressuposto da *positividade do trabalho* com John Locke e Adam Smith, que desfazem a imagem negativa do trabalho como apanágio da pobreza ou como atividade a que a indigência condenava os que não tinham propriedade, e o definem como fonte de toda a atividade criadora e da riqueza de uma nação⁸⁶. Já os franceses, mesmo orgulhosos de sua civilização, temem as depredações e a agressividade do espetáculo das multidões famintas, receando, sobretudo, as jornadas revolucionárias. Não é a pobreza indigente, ociosa, o principal interesse do francês ao observar a multidão; sua atenção está sempre voltada aos sinais de uma irrupção das forças subterrâneas da sociedade, ou seja, seu medo se fixa na imagem assustadora de homens fazendo valer suas exigências através do domínio das instituições políticas e, portanto, ocupando de forma violenta ruas, praças e edifícios públicos. O reconhecimento da ameaça contida na multidão procede da experiência revolucionária de 1789, considerada como momento fundador da sociedade francesa, a partir do qual todos se norteavam.

⁸⁶ Edgar de Decca, seguindo os argumentos de Hannah Arendt, atenta para a transformação positiva do significado da palavra trabalho, que até a época Moderna teria sido sinônimo de penalização e de cansaços insuportáveis, de dor e de esforço extremo, de tal modo que a sua origem só poderia estar ligada a um estado de miséria e pobreza. Conforme o autor, a partir do século XVI o trabalho ascenderia da mais humilde e desprezada posição à mais valorizada das atividades humanas, quando Locke descobriu que o trabalho era a fonte de toda a propriedade. A positividade do trabalho seguiu seu curso quando Adam Smith afirmou que o trabalho era a fonte de toda a riqueza e alcançou seu ponto culminante no “sistema de trabalho” de Marx, onde o trabalho passou a ser a fonte de toda a produtividade e expressão da própria humanidade do homem. DECCA, Edgar Salvadori de. *O Nascimento das Fábricas*. 10ª ed., São Paulo, Brasiliense, Coleção “Tudo é História”, p. 8.

As imagens elaboradas pelo inglês Thomas Carlyle, na primeira metade do século XIX, referentes ao período da Revolução Francesa, são muito expressivas desse temor à perda do controle da multidão:

“Este enorme movimento insurrecional, que nós comparamos a um transbordamento do Tofet e do Abismo, varreu a realeza, a aristocracia e a vida dum rei. A questão é agora, que fará a seguir; como se formará daqui em diante? Firmar-se-á num reinado de lei e liberdade, de acôrdo com os hábitos, as persuasões e os esforços que a classe respeitável, a classe educada e endinheirada, prescreve? Isto é: o fluxo de lava vulcânica, que brotou da maneira descrita, explodirá e ocorrerá de acôrdo com a fórmula girondina e o sistema preestabelecido pela filosofia? (...) No entretanto, não será melhor profetizar que, como não resta nenhuma fôrça externa, real ou outra, que possa dirigir êste movimento, o movimento seguirá um curso seu próprio; provavelmente um curso muito original?”⁸⁷

Ao associar a noção de algo imprevisível, que oriunda da parte inferior da região da ordem, de algo “caoticamente destrutivo e autodestrutivo”, ao entendimento particular que vinte e cinco milhões de franceses abatidos pela fome, pela nudez e pelo pesadelo da opressão têm das palavras *Liberté*, *Egalité* e *Fraternité*, Carlyle constrói uma imagem que vai marcar todo o pensamento francês no século XIX: a “multidão revolucionária”, o populacho que transforma a cidade de Paris num palco onde se encena o espetáculo de uma revolução permanente⁸⁸.

Na análise de Bresciani⁸⁹, a intenção de Carlyle ao escrever *The French Revolution, a history*, em 1837, foi a de sensibilizar os ingleses, e talvez o mundo todo, para o desafio que representaria para a cultura européia e para a sociedade civilizada a emergência dos *homens pobres* na cena política, reivindicando, para além do pão, do açúcar, do sabão, das

⁸⁷ CARLYLE, Thomas. *História da Revolução Francesa*. 3ª ed., São Paulo, Melhoramentos, 1962, p. 585.

⁸⁸ Segundo Hannah Arendt, a expressão “*révolution en permanence*” foi criada por Proudhon em meados do século XIX e, com ela, a idéia de que nunca houve várias revoluções, mas apenas uma, única e perpétua. ARENDT, Hannah. *Da Revolução*, op. cit., p. 41.

⁸⁹ BRESCIANI, Maria Stella M. “Carlyle: A Revolução Francesa e o Engendramento dos Tempos Modernos”, op. cit., p. 102.

roupas e de tudo o mais ligado à sobrevivência da espécie, o direito à cidadania plena. Nas palavras da autora:

“Em seu livro sobre a Revolução Francesa, a imagem da multidão emergindo das cavernas possui as cores sombrias do romantismo, o que lhe acentua o poder de persuasão. Essa imagem desvenda e expõe o lado não iluminado da sociedade: pessoas desprovidas das luzes do conhecimento, avançando sempre de modo assustador, emitindo sons inarticulados; e isto, após terem vivido na escuridão da ignorância desde tempos imemoriais.”⁹⁰

Numa descrição minuciosa do dia-a-dia revolucionário, Carlyle afirma que os trabalhadores, ou seja, “as pessoas que contribuem diariamente para a edificação da sociedade”, haviam abdicado da espera pacífica e silenciosa do reconhecimento que mereciam. Reunidos aos milhares, eles haviam se transformado nas “multidões” ou, na expressão francesa, na “*foule canaille*” que, ao procurar satisfazer suas necessidades naturais, bem como concretizar suas aspirações políticas e sociais, assumiam a imagem de uma força cega e irredutível:

“(...) a Revolução Francesa significa aqui a rebelião aberta e violenta, e a vitória da anarquia desaprisionada contra a autoridade gasta e corrupta; mostrando-nos como a anarquia quebra os ferros da prisão; surge ebulliente das profundidades infinitas, e furiosamente arremete, incontrolável, desencadeando suas tempestades.”⁹¹

Ao elaborar uma teoria explicativa acerca da mudança de sentido na trajetória da Revolução Francesa, resultante da pressão das multidões sobre os homens de letras, Carlyle se anteciparia aos pensadores que formulam uma “psicologia das multidões” no final do

⁹⁰ BRESCIANI, Maria Stella M. “Da Perplexidade Política à Certeza Científica: Uma História em Quatro Atos”. *Política & Cultura*. São Paulo, ANPUH/ Marco Zero/ CNPq/ FAPESP, Revista Brasileira de História, v. 12, nº 23/24, set. 1991/ago. 1992, p. 40.

⁹¹ CARLYLE, Thomas, *op. cit.*, p. 185.

século XIX⁹². Em sua *História da Revolução Francesa*, o autor sustenta a tese da distância dos aristocratas, dos filósofos, do rei e sua corte que, desejosos de governar os negócios da França e preservar seu modo de vida, mostravam-se incapazes de escutar o ruído de milhares de miseráveis movimentando-se não somente em busca de pão e vestimenta, mas da legitimidade de sua cidadania.

A partir dessa premissa, Carlyle conclui que os acontecimentos dos anos revolucionários na França, bem como os movimentos operários ingleses que nos anos 1830 e 1840 alcançam a importância de um movimento como o Cartismo⁹³, instauram uma era completamente nova para as pessoas ricas sem que elas tivessem se dado conta, cegas que estavam pelo apego aos preconceitos tradicionais⁹⁴. Assim, ao considerar o desprezo e/ou a cegueira do governo e dos proprietários ingleses frente ao avanço do movimento operário, Carlyle procuraria advertir a Inglaterra para não seguir o exemplo da França, sob o risco de derruir sua própria sociedade.

Com relação ao fim de um sistema social envelhecido e o começo de uma nova era de desafios desconhecidos, autores como Edmund Burke, Thomas Paine e Jeremy

⁹² Sobre os teóricos das multidões, ver COCHART, Dominique. "As Multidões e a Comuna: Análise dos Primeiros Escritos sobre Psicologia das Multidões". *Reforma e Revolução*. São Paulo, ANPUH/ Marco Zero/ CNPq/ FAPESP, Revista Brasileira de História, v. 10, n° 20, mar./ago. 1991, pp. 113-128. Este artigo foi originalmente publicado na revista *Recherches de Psychologie Sociale*, v. 14, 1982.

⁹³ De acordo com Dorothy Thompson, o Cartismo foi um movimento reformista de emancipação operária que estimulou a vida política britânica sobretudo entre os anos de 1837 e 1850. Em *The Chartists*, a autora atenta para a "Carta do Povo", lançada em maio de 1838, na qual os cartistas reclamavam o sufrágio universal para os homens, o escrutínio secreto, parlamentos anuais, a abolição da qualificação pela propriedade para o membro do Parlamento e distritos eleitorais iguais, exigências que, especialmente a partir de 1839, foram seguidas de campanhas de petições, greve geral e tumultos até o enfraquecimento gradual do movimento após sua divisão em uma facção intransigente, controlada por O'Connor, e uma mais moderada, conduzida por W. Lovett. Uma nova chama, já nos anos 1850, teve curta duração e o movimento sucumbiu, apesar de muitos cartistas tornarem-se posteriormente ativos na política radical. THOMPSON, Dorothy. *The Chartists. Popular Politics in the Industrial Revolution*. New York, Pantheon Books, 1984. A respeito do Cartismo, ver também, da mesma autora, *Outsiders: Class, Gender and Nation*. London, Verso, 1993 e ROYLE, Edward. *Chartism*. 3ª ed., London, Longman, Seminar Studies in History, 1996.

⁹⁴ É importante observar que o conjunto das obras de Carlyle particulariza-se na época em que aparece por relacionar a imagem da turba revolucionária com a presença ameaçadora da classe operária inglesa. Em seu ensaio *Chartism*, de 1840, o autor agrega a imagem das multidões da Revolução Francesa àquela submetida à indústria na Inglaterra, para elaborar uma representação paradigmática do início dos tempos modernos. Este estudo pode ser encontrado em *Thomas Carlyle, Selected Writings*. London, Penguin, 1980, uma coletânea de textos do escritor.

Bentham acompanham os acontecimentos franceses iniciados em 1789, registrando seus entusiasmos e suas apreensões conforme sua posição política face à situação política da própria Inglaterra.

Edmund Burke, cujas *Reflexões sobre a Revolução em França*⁹⁵ foram publicadas pela primeira vez em novembro de 1790, via com um certo receio os eventos revolucionários, que para muitos significavam o advento de um novo tempo de liberdade:

“É impossível não admirar o espírito, mas a velha ferocidade parisiense explodiu de uma forma assustadora. É verdade que isso pode ser meramente uma explosão súbita... mas se isso tiver um caráter básico, ao invés de simples explosão, então esse povo não está preparado para a liberdade, devendo, assim, ser governado por uma mão forte como aquelas de seus antigos senhores. O homem deve ter uma certa dose de moderação para poder ter liberdade, para que ela não se torne nociva e prejudicial ao corpo social.”⁹⁶

Com vistas a impedir a propagação dos princípios revolucionários, Burke faz uma crítica ao novo regime francês que, segundo ele, queria destruir todos os direitos consagrados pela tradição, como confiscar a propriedade, assolar a Igreja, a nobreza, a família, os costumes e a veneração aos ancestrais, em nome de uma renovação total e radical no espírito⁹⁷. Na sua opinião, a doutrina revolucionária é a expressão do “mal encarnado”: “Aqueles que fizeram o 14 de julho são capazes de fazer qualquer mal. Eles não cometem crimes para obter seus fins, mas fabricam fins para cometer crimes. Não é a necessidade, mas a natureza que os leva a isso”⁹⁸.

Após dissecar os numerosos crimes e injustiças cometidos durante o regime revolucionário, Burke conclui suas *Reflexões* com os famosos “Conselhos aos ingleses”, onde

⁹⁵ BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. 2ª ed. (1ª ed., 1790), Brasília, Ed. da UnB, 1997.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 5.

⁹⁷ Para José Guilherme Merquior, “as *Reflexões* fundam o pensamento conservador [de Burke]: apologia da tradição razoável, contra o irrealismo da razão radical.” MERQUIOR, José Guilherme. “O Repensamento da Revolução”. *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, op. cit., p. XXXVI.

⁹⁸ Carta a um membro da Assembléia Nacional (1791). Works II, p. 534. *Apud* Connor Cruise O’Brien na introdução ao livro de BURKE, Edmund, op. cit., p. 25.

alia a precaução e a prudência às mudanças constitucionais que deveriam ser reformadas na mesma medida que conservadas:

“Eu desejo que meus compatriotas, quaisquer que sejam eles, recomendem aos nossos vizinhos para que sigam o exemplo da Constituição Britânica e que não venham a tomar a deles como exemplo para melhorar a nossa. Possuem nesta última um tesouro inestimável. Sem dúvida eles não deixam de ter razões para temerem e recriminarem; mas são as suas próprias condutas e não a constituição que devem ater-se. Sustento que nossa situação privilegiada deve-se à nossa constituição (...) nosso povo encontrará na defesa do que possui matéria onde empregar um espírito verdadeiramente patriótico, independente e livre. Sem dúvida, não rejeito as mudanças; mas gostaria que as mudanças fossem feitas com o intuito de conservar (...) devemos conservar o que deixaram [nossos ancestrais] e, mantendo-nos no sólido terreno da Constituição Britânica, podemos admirar, sem contudo, procurar seguir, o vôo desesperado dos aeronautas franceses.”⁹⁹

O espanto de Burke ao ver os franceses se desviarem de uma tradição profusa em troca da nudez das instituições erigidas sobre uma “tábula rasa” foi criticado por Thomas Paine em *The Rights of Man*¹⁰⁰, onde julga “o panfleto do Sr. Burke possuidor de flagrantes deturpações: além de ser um ultraje à Revolução Francesa e aos princípios da Liberdade, era uma imposição ao resto do mundo”¹⁰¹. Publicada nos anos de 1791 e 1792 na Inglaterra, esta obra constitui uma apaixonada defesa da Revolução Francesa e um contundente ataque às posições conservadoras expostas por Burke, sobretudo ao condenar os privilégios hereditários e as estruturas sociais tradicionais que contrariavam a implantação da liberdade e da igualdade entre os homens.

A tradição do Direito natural, divulgada por Paine, considera que os indivíduos nascem com certos direitos inalienáveis, tais como o direito à vida, à liberdade e à propriedade, que não devem ser restringidos por motivo algum. De acordo com os liberais

⁹⁹ BURKE, Edmund, *op. cit.*, pp. 221-222.

¹⁰⁰ Utilizamos neste trabalho a edição brasileira PAINE, Thomas. *Os Direitos do Homem. Uma Resposta ao Ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa*. Petrópolis, Vozes, 1989.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 30.

dessa tendência, a finalidade do governo é garantir a segurança desses direitos e a proteção aos indivíduos dos vícios morais, sob o risco de ser afligido por uma rebelião legítima que reclamasse o cumprimento desse propósito. Por esse motivo, a vida de Paine orientou-se por um único e obstinado objetivo: a construção de uma sociedade de homens livres, mesmo que para tanto fosse necessário uma revolução nos costumes, nas leis, nos pensamentos e no espírito de toda uma geração.

Já o inglês Jeremy Bentham¹⁰², defensor do utilitarismo, acredita que as leis e as instituições são feitas pelos homens e devem ser avaliadas conforme seus efeitos sobre a felicidade geral. Na doutrina utilitarista, ao contrário do que ocorre na tradição do Direito natural, o sujeito possui direitos na medida em que conduz suas ações para o bem da sociedade como um todo, sendo que a proclamação dos direitos humanos, tal como se encontra na *Declaração* de 1789, é muito individualista e levaria ao egoísmo. Nesse sentido, os autores do utilitarismo entendem que o Estado tem o mesmo dever ético que o indivíduo: fazer o possível para aumentar a felicidade coletiva.

A despeito das análises divergentes, esses homens foram unânimes na avaliação de que uma revolução de consequências imprevisíveis havia explodido na Europa de fins do século XVIII a meados do XIX, tida como “romântica”. Carlyle, por sua vez, vai além da simples inscrição da perplexidade, da anotação de uma anomalia na sequência normal da política, e percebe no movimento das massas populares os sinais de uma nova ordem secular que tem nas multidões o sujeito, ainda que politicamente inconsciente, da história.

Foi baseando-se na experiência revolucionária que a historiografia “romântica”, sobretudo com Michelet, construiu a imagem mítica do povo como personagem coletiva dotada de alma. Enigmático ou inacessível, algoz ou vítima, messias ou mártir, eis aí o “povo” de Thierry, de Guizot, de Lamartine, de Quinet e de todos os utópicos românticos¹⁰³, as

¹⁰² BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, op. cit.

¹⁰³ A respeito dos utópicos românticos, ver CROSSLEY, Ceri. *French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, The Saint-Simonians, Quinet, Michelet*. London, Routledge, 1993 e SALIBA, Elias Thomé, op. cit.

massas populares, a grande legião dos deserdados que, após a Revolução e os fracassos políticos subsequentes, se encontram num estado de “impotência moral” que o próprio Michelet não hesita em diagnosticar como falta de compaixão ou quebra profunda de todos os laços de sociabilidade.

Michelet nos oferece em *Le Peuple* um comovente testemunho do que considerou o maior mal de sua época: a ausência de solidariedade social gerando a ignorância mútua, a incompreensão, a desconfiança e o desprezo entre os homens, grupos e classes. Nunca até então, na História, lamentava Michelet, foram criadas tantas condições para produzir um ideal comum e, paradoxalmente, nunca o homem esteve tão isolado num funesto universo de máquinas, de fábricas, de sinuosas burocracias e enormes exércitos. Na sua opinião, para tão grande mal seria necessário igual remédio: “curar a própria alma humana”. Seria preciso descer às profundezas do calor comunitário, seria indispensável recuperar primeiro a amizade pessoal para, depois, sublimá-la na mais nobre das amizades: o amor pela pátria, esta “Grande Amizade”, única capaz de nos arrancar do acanhado círculo de nós mesmos, de nosso egoísmo pequeno e mesquinho; esta Amizade maior, mãe das grandes e pequenas virtudes, inspirada pelo desejo de altruísmo e sacrifício, seria a grande aura nacional que, na utopia de Michelet, neutralizaria toda desigualdade econômica, social e cultural, tornando os homens partícipes de algo mais rico, variado e eterno. Tudo isto, que era parte constitutiva do *instinto do povo*, apresentava-se ignorado e bloqueado por todas as forças na sociedade do século XIX, tanto pelos governos e partidos quanto pelas instituições e classes dominantes:

“Uma base imutável, inalterável, de sociabilidade, dorme nas minhas profundezas. Está totalmente de reserva; sinto-a em toda a parte nas massas, quando desço até elas, quando as escuto e as observo. Por que estranhar que este instinto de sociabilidade fácil, tão desencorajado nos últimos tempos, tenha se contraído, recuado?... Ludibriado pelos partidos, explorado pelos industriais, posto sob suspeita pelo governo, ele já não se mexe, já não age. Todas as forças

da sociedade parecem apontadas contra o instinto social! Unir pedras, desunir homens, é só o que sabem fazer.”¹⁰⁴

Em Victor Hugo, tal como em Michelet e grande parte dos românticos, o “povo” adquire uma solidez que lhe asseguraria a permanência através das convulsões dos sistemas, das paixões e das teorias, sendo seus sucessivos momentos de irrupção nessas tempestades que alumiariam a verdade:

“(…) os abalos revolucionários permitem que a *soberania popular* flua, ainda que aos trancos e barrancos, que ela se forme entre os extremos do entusiasmo e do fanatismo em busca de seus objetivos: o fim das opressões, das tiranias, da força, o trabalho para o homem, a instrução para a criança, a doçura social para a mulher, a liberdade, a igualdade, a fraternidade, o pão para todos, o paraíso na terra. Progresso, esta coisa santa, boa e doce.”¹⁰⁵

Para alguns intelectuais do século XIX, portanto, o “povo” de finais do século XVIII e início do XIX foi visto como uma massa de pobres que irrompeu no palco da Revolução Francesa em nome da satisfação de suas necessidades vitais. Alguns deles, como Carlyle, demonstrariam ainda as formas monstruosas que essa manifestação contrai: o povo retratado como uma multidão de famintos e desnudados ganhando as ruas como um bando de selvagens, de bárbaros, de seres turbulentos e perigosos que beiram o estado primitivo e o irracional. Outros estudiosos, como Michelet, consideraram a emergência do “povo” nessa época algo maior, mais profundo, como reivindicador de direitos e da busca de liberdade e igualdade para todos, que o aproximava do sagrado, do eterno, da natureza sublime. Num momento posterior, o “povo” seria visto imbuído desses mesmos ideais revolucionários na resistência à industrialização francesa e à consequente degradação do operário fabril, bem

¹⁰⁴ MICHELET, Jules. *O Povo*, *op. cit.*, p. 192.

¹⁰⁵ HUGO, Victor. “Os Miseráveis”. *Obras Completas*. São Paulo, Ed. das Américas, v. 4, 1957, p. 429.

como na luta pelo esclarecimento, pela autonomia e pela emancipação do trabalhador no século XIX.

Essa imagem de povo “insurrecional”, constituída pelos intelectuais de fins do século XVIII e princípios do XIX, a partir da experiência revolucionária, reaparece em alguns autores do século XX, como é caso da filósofa política Hannah Arendt. Em *Da Revolução*, publicado originalmente em 1968, a autora nos propõe analisar como a grande massa de pobres que irrompera nas ruas de Paris em 1789, expondo suas necessidades e falando a linguagem da política, conseguia modificar o significado do termo *revolução*. Para a autora, os objetivos da Revolução sofrem uma alteração: se no início visavam a conquista da liberdade, posteriormente se concentrariam na abundância e na satisfação das carências vitais dos homens, agora alçadas à condição de assunto da política.

Hannah Arendt defende a hipótese de que, sob o ditame da “necessidade física”, a multidão teria despontado no palco da Revolução Francesa, inspirando-a, impulsionando-a para frente e, finalmente, levando-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres:

“Quando eles surgiram no cenário da política, com eles surgiu a necessidade, e o resultado foi que o poder do Antigo Regime tornou-se impotente e a nova república nasceu morta; a liberdade teve de render-se à necessidade, à urgência do próprio processo vital.”¹⁰⁶

Por conseguinte, se até então a multidão dos pobres e oprimidos teria estado oculta na obscuridade e na degradação, a partir da Revolução Francesa o domínio público – reservado desde a Antiguidade àqueles que eram livres de todas as obrigações e penas do trabalho – foi compelido a abrir seu espaço a essa imensa maioria impedida de agir livremente, por estar presa às necessidades cotidianas da vida doméstica.

¹⁰⁶ ARENDT, Hannah. *Da Revolução*, *op. cit.*, p. 48.

Segundo Hannah Arendt, quando a pobreza invade o campo da política, o sentimento da compaixão passa a mover os revolucionários a tal ponto que o seu dever político plenamente racional torna-se a expressão da solidariedade em relação ao próximo. A autora vai além quando reconhece essa capacidade de sofrer com outrem como a própria essência da virtude política republicana e que deve ser considerada uma das fontes de legitimidade daqueles que representavam o povo durante a Revolução Francesa.

No concernente à compaixão, Claudine Haroche sublinha que é a natureza política desse sentimento, que exprime a sensibilidade e o amor ao próximo diante das desigualdades, privilégios e miséria, que conduzirá os homens do final do século XVIII à exigência de igualdade de condições. Na sua opinião, se anteriormente os sentimentos eram interditados, a partir do século XVIII ganham certa notoriedade:

“Os séculos caracterizam-se, freqüentemente, por tonalidades afetivas, climas psicológicos, sensibilidades diferentes. Assim, o século XVII aparece, em sua segunda metade, tanto na literatura como no teatro, sob os traços de uma certa austeridade. A expressão das emoções pessoais se obscurece diante da reserva, da distância, do controle, do domínio de si, do heroísmo. Assim, as antigas exigências de contenção recuam no século XVIII diante do extravasamento de sentimentos muito tempo retidos: o século XVIII reage ao absolutismo e tende a assumir o rosto da sensibilidade ao outro, da compaixão.”¹⁰⁷

Na tentativa de formar um homem melhor, os códigos de civilidade, os catecismos republicanos e os planos educacionais de fins do século XVIII, apresentados pela autora, visam guiar a alma do cidadão para dar origem a uma nova natureza do homem em sociedade. Para tanto, a educação revolucionária pretendia apoderar-se do foro íntimo dos

¹⁰⁷ HAROCHE, Claudine. *Da Palavra ao Gesto*. Campinas, Papirus, 1998, p. 146. Haroche identifica em Adam Smith e Jean-Jacques Rousseau diferentes significados desse sentimento. Para ela, Smith interpreta a compaixão como uma forma de simpatia que permite o equilíbrio entre o amor de si e a benevolência com o outro, diferenciando-se da noção idealizada por Rousseau, que repousa sobre um temperamento feito de espontaneidade, de excesso de entusiasmo e generosidade que conduz ao outro, ao mesmo tempo que leva à anulação de si mesmo.

indivíduos para incitá-lo às virtudes sociais de devoção a Deus, amor à pátria, obediência às leis, boa fé e sinceridade, bem como cultivá-lo de sentido cívico, amor ao trabalho, altruísmo e proteção aos pobres e infelizes¹⁰⁸. Logo, a compaixão assume, para a escritora, dois rostos indissociáveis: ao mesmo tempo que diz respeito à vida pública e política dos cidadãos, já que é considerada elemento crucial no governo republicano, traduz também o sentimento de benevolência e de amor ao semelhante como seu igual, ou seja, à vida privada, interior e emocional do homem.

Ainda no que se refere a esse sentimento, vale lembrar que, para Michelet, o amor político pela igualdade nasceria, necessariamente, do amor ao próximo, da compaixão, da fraternidade que exige a solidariedade, sem a qual nem a liberdade nem a igualdade têm sentido.

Michelet argumenta que o povo, em meio à sociedade francesa do Antigo Regime, não esperava mais nada do apadrinhamento do clero ou da nobreza que o sustentou em outros tempos. É no rei que ele ainda crê, transferindo a Luís XV sua fé e sua necessidade de amar:

“Era preciso um deus humano, em deus de carne, para unir a Igreja e o Estado. A humanidade, fraca ainda, colocava sua união em um sinal, um sinal visível, vivo, um homem, um indivíduo. Doravante a unidade, mais pura, dispensada dessa

¹⁰⁸ Quanto ao aperfeiçoamento dos costumes em sociedade por meio da educação do foro íntimo dos cidadãos, Germaine de Staël, crítica e romancista francesa de finais do século XVIII, acredita que, em meio às agitações revolucionárias, uma nova França iria se formar sob o arrimo da razão. Confrontada à violência das execuções sumárias e dos excessos do espírito revolucionário, Madame de Staël mostra-se convicta dos valores republicanos e da primazia da razão, manifestando sua confiança nos governos constitucionais, nos quais o país seria governado por instituições e leis, sem derramamento de sangue. Sobre essa questão, Bresciani comenta que “em seu espírito [de Madame de Staël], delineia-se uma convicção: o foro íntimo, um espaço de liberdade, não poderia ser penetrado pela violência; poderia, ao contrário, tornar-se um espaço aberto à educação e aos argumentos da razão.” BRESCIANI, Maria Stella M. “O Poder da Imaginação: do foro íntimo aos costumes políticos. Germaine de Staël e as ficções literárias”, p. 2. Este artigo, traduzido por Jacy Alves de Seixas, foi originalmente publicado em francês em *Le For Intérieur*, Centre Universitaire de Recherches Administratives et Politiques de Picardie, Paris, PUF, 1995.

condição material, estará na união dos corações, na comunidade do espírito, na profunda aliança de sentimentos e idéias que se faz de todos com todos.”¹⁰⁹

Para o autor, por muito tempo o povo compreendeu a política como devotamento e amor. O amor pela realeza viria do esforço do rei em fazer justiça igual para todos e em diminuir a desigualdade de condições, esforço esse que lhe deu o coração do povo e lhe garantiu o seu respeito.

Embora, na opinião de Michelet, o século XVIII tenha fundado a liberdade na emancipação do espírito, tornando possível a existência da fraternidade entre os homens, teria sido somente com a convocação dos Estados Gerais de 1789 que surgiria a verdadeira era do nascimento do povo, exatamente no momento em que foi convidado a exercer seus direitos:

“(…) Tinham-se visto pequenas sociedades republicanas admitir todos os seus membros para participarem dos direitos políticos, mas jamais um grande reino, um império, como era a França. A coisa era nova, não apenas em nossos anais, mas no do próprio mundo (...) Essa união das classes diversas, essa grande aparição do povo em sua unidade era o terror da corte (...) A corte ficou surpresa com a decisão, com a firmeza, com a consequência com que procederam vinte e cinco mil eleitores primários tão novos na vida política. Não houve nenhuma desordem. Reunidos nas igrejas, eles para dentro delas levaram a emoção da coisa grande e santa que realizavam. A medida mais ousada, a destruição dos presidentes nomeados pelo rei, efetivou-se sem rumor, sem gritos, com a simplicidade vigorosa que dá a consciência do direito.”¹¹⁰

Michelet, assim, contribui para a edificação da imagem da Revolução como a grande época que funda a fraternidade no amor do homem pelo homem, no dever mútuo, no direito e na justiça¹¹¹.

¹⁰⁹ MICHELET, Jules. *Histoire de la Révolution française*, op. cit. Tradução de Maria Lucia Machado para o livro *História da Revolução Francesa: da Queda da Bastilha à Festa da Federação*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 66.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 91, 95 e 97.

¹¹¹ Neste aspecto, Tocqueville corrobora com o romantismo da historiografia micheletiana ao considerar que a época da Revolução toma conta do coração do homem, no qual passam a imperar o amor à igualdade e à liberdade: “Percorei primeiro com eles esta primeira época de 89 (...) onde querem não somente fundar instituições democráticas mas instituições livres, não somente destruir privilégios mas reconhecer e consagrar direitos; tempos de juventude, de entusiasmo, de orgulho, de paixões generosas e sinceras dos quais, a despeito

É importante lembrar que tanto para Michelet quanto para Hannah Arendt, a expressão *le peuple* seria a chave para o entendimento da Revolução Francesa, já que, pela primeira vez, a expressão abrangia mais do que aqueles que não participavam do governo; não apenas os cidadãos, mas também as classes inferiores da população.

Hannah Arendt, em particular, afirma que a própria definição da palavra nasceu da compaixão, uma vez que a legitimidade pessoal daqueles que representavam o povo, e que estavam convencidos de que todo o poder lúdimo devia originar-se deles, só podia repousar na capacidade de sofrer com a imensa classe dos pobres, juntamente com a vontade de elevar a compaixão à posição de essência da virtude política republicana.

Do ponto de vista de Maria Stella Bresciani, esse sentimento novo, a compaixão, seria o elemento decisivo para se compreender a mudança na própria concepção de “povo” no decorrer da Revolução Francesa. Para a autora,

“A teoria política de Rousseau já havia transformado a *compaixão* num *dever político* plenamente racional, e os revolucionários foram capazes de transformar esse dever numa solidariedade fundada na comunhão de interesses com os oprimidos e explorados. Nesse sentido, a política passa a *ser* um compromisso com o povo, sujeito único de sua legitimidade.”¹¹²

Como bem observou Bresciani, seguindo os argumentos de Hannah Arendt, a França revolucionária pretendeu tornar realizável o princípio da felicidade da maioria e da abundância geral, em vez da liberdade, o que traz a multidão para o centro da cena política¹¹³.

de seus erros, os homens conservarão eternamente a lembrança e que, por muito tempo ainda, perturbarão o sono de todos aqueles que quiserem corrompê-los ou escravizá-los.” TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. 4ª ed. (1ª ed. 1856), Brasília, Ed. da UnB, 1997, p. 45. Para Tocqueville, os franceses fizeram, em 1789, o maior esforço no qual povo algum jamais se empenhou: separar por um abismo o que tinham sido até então do que queriam ser de agora em diante.

¹¹² BRESCIANI, Maria Stella M. *Londres e Paris no século XIX...*, op. cit., pp. 115-116.

¹¹³ Para a autora, “Marx, como nenhum outro, desde Robespierre, visualiza nas revoluções do século XIX a realização da felicidade geral, a fundação da sociedade plenamente humanizada. Com ele, a imagem de 1789 não se encerra no próprio acontecimento, mas se projeta nas ruas de Paris no decorrer de todo o século XIX, como uma revolução permanente em busca de seus próprios desígnios.” *Ibid.*, p. 119.

Logo, podemos notar que o “povo” assume diferentes formas ao longo da História: da simples reunião dos habitantes de uma cidade, estado ou país, passa pela acepção de quantidade, na qual o homem deixa de ser indivíduo e se faz número, massa, multidão; depois pela designação inferior do termo, que qualifica o que “não é” erudito, científico, racional, nobre, até chegar à força e à mobilização que marcam o caráter do povo de finais do século XVIII e princípios do XIX, sobretudo na França, e que têm o poder de fundar sua soberania e formar uma nação, mesmo que aparentemente carregue uma contradição negativa: por ser selvagem, bárbaro, turbulento, primitivo, mais próximo da natureza e, portanto, simples, inocente, puro e inefável.

MICHELET E O “POVO” DE INSPIRAÇÃO ROMÂNTICA

Após o mapeamento do contexto tido como “romântico” e do processo de historicização de temas que nele se desencadeia, bem como a análise das diferentes formas que o “povo” assume no decurso da História, cabe-nos identificar a imagem de “povo” construída por Michelet, bem como sua representação no que tange a aproximação e o distanciamento do autor em relação ao Romantismo.

Ao final da primeira metade do século XIX, Jules Michelet legitima-se como o historiador do povo ao escrever uma obra que busca “ressuscitar” a nação francesa, condenada na Europa, segundo o autor, por uma literatura que retratava a vida social na França como uma realidade condenável e defeituosa, no curso de uma história coletiva, já que para ele o povo faz a força e a fraqueza dos regimes.

Essa obra intitulada *O Povo*¹¹⁴, de 1846, além de contar a vida de Michelet, seu passado ligado à história da França e à noção de pátria como uma grande família, mostrou também o desconforto do autor com a “literatura da moda” que, segundo ele, oferecia da França a mais falsa das imagens. Assim, acusa os “românticos”, principalmente Eugène Sue, George Sand e Honoré de Balzac de oferecerem uma imagem enganosa do povo francês, privilegiando o “feito” como regra e não como exceção:

“Os românticos acreditaram que a arte estava sobretudo no feio. Estes (os romancistas incriminados) acreditaram que os efeitos mais infalíveis estavam no feio moral... Voltaram seus olhos para o fantástico, o violento, o bizarro, o excepcional. Não se dignaram a advertir que estavam pintando a

¹¹⁴ MICHELET, Jules. *O Povo*, op. cit.

exceção. Os leitores, sobretudo estrangeiros, imaginaram que estavam pintando a regra. Disseram: o povo é assim.”¹¹⁵

Michelet escreve *O Povo* para sobrepujar essa idéia veiculada na literatura do período, tornando-se um dos primeiros a imputar um valor definitivo à intervenção do povo na história. Para ele, os “românticos” tinham pontos de vista fracionados, que muitas vezes os levavam a isolar seus objetos de estudo em detrimento de outras instâncias da realidade, permitindo assim que tais particularidades apresentassem falsos perfis e produzissem enganos sobre a totalidade:

“Romances clássicos, imortais [*Indiana* e *Lélia*]¹¹⁶, revelando as tragédias domésticas das classes abastadas, estabeleceram solidamente no pensamento europeu que não há mais família na França. Outros, de grande talento, de uma fantasmagoria terrível, pintaram a vida comum de nossas cidades como um local onde a polícia concentra os reincidentes da justiça e os condenados libertados [*Les Mystères de Paris*]¹¹⁷. Um pintor de gênero, admirável pela genialidade do detalhe, diverte-se em pintar um horrendo cabaré do campo, uma taberna de criadagem e gatunos [*Les Paysans*]¹¹⁸ (...) A Europa

¹¹⁵ Apud VIALLANEIX, Paul. Prefácio à obra MICHELET, Jules. *O Povo*, op. cit., p. XXIX.

¹¹⁶ *Indiana* (1832) e *Lélia* (1833) foram as primeiras novelas produzidas por George Sand (pseudônimo de Madame Amandine Lucile Aurore Dudevant – 1804-1876). *Indiana* é uma transcrição das experiências pessoais da autora com o “desagradável” marido Dudevant, além de uma exposição da sua teoria das relações sexuais fundamentada nessas experiências. Em *Lélia*, Sand segue o mesmo caminho ao fazer uma denúncia contra a sociedade e a lei matrimonial. SAND, George. *Indiana*. Paris, Gallimard, Collection Folio Classique, 1984 e *Lélia*. Paris, Classiques Garnier, 1960.

¹¹⁷ *Les Mystères de Paris*, obra de 1842 do novelista francês Eugène Sue (1804-1857). Sobre essa obra, Marlyse Meyer comenta que Sue procura traçar os usos e costumes do povo “bárbaro” e “selvagem” das cidades francesas, que se reúne em covis para acertar o crime, o roubo e para repartir os despojos de suas vítimas. Para Sue, esses homens que têm seus próprios hábitos, mulheres que lhes pertencem e uma linguagem que é só deles, fazem-nos descer ao ínfimo degrau da escala social. MEYER, Marlyse. *Folhetim. Uma história*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

¹¹⁸ Em *Les Paysans*, Honoré de Balzac (1799-1850) procura retratar a vida no campo de meados do século XIX como uma realidade monstruosa e cheia de vícios, em oposição ao quadro devaneador dos costumes campestres tão frequentemente apresentado nos romances da época. Atendo-se ao problema das relações entre grandes proprietários e camponeses, o autor tenta demonstrar que o regime da propriedade, estabelecido durante a Revolução Francesa, transformou os homens do campo em devedores dos usurários da roça, tornando-os áspers, cobiçosos, desconfiados e interesseiros. BALZAC, Honoré de. “Os Camponeses”. *A Comédia Humana. Estudos e Costumes: Cenas da Vida Parisiense*. Rio de Janeiro, Globo, v. XIII, 1954, pp. 7-285. *Les Paysans* (Os Camponeses) é um dos livros póstumos de Balzac, sendo que, em vida, o autor só viu ser publicada a primeira parte desse romance no folhetim *La Presse*, de 3 a 21 de dezembro de 1844. Em 1855, cinco anos após a morte do romancista, a *Revue de Paris* publicou novamente a parte já impressa e mais uma segunda parte até então inédita. Vale lembrar que a primeira edição em volumes data do mesmo ano.

lê avidamente, admira, reconhece este ou aquele pequeno detalhe. De um acidente mínimo, cuja verdade percebe, ela conclui facilmente a verdade do todo.”¹¹⁹

Michelet nota que a esses literatos o amor errante parecia mais poético que a família, o roubo mais que o trabalho, a prisão mais que a oficina, e conclui: “se eles próprios tivessem descido, por seus sofrimentos pessoais, às profundas realidades da vida da época, veriam que a família, o trabalho, a vida mais humilde do povo possuem, por si mesmos, uma poesia sagrada”¹²⁰.

Diante disso, essa obra se revelaria como contraponto aos golpes desferidos contra a causa do povo, o que faz Michelet interromper sua *História da França*, produção composta em vinte e três volumes redigidos entre 1833 e 1867, para escrever *O Povo*, em 1846, em oposição a certa imagem de povo já construída por essa literatura do período:

“Importaria examinar se esses livros franceses, tão populares na Europa, tão cheios de autoridade, representam realmente a França; se dela não mostraram certas faces excepcionais, bastante desfavoráveis; se essas pinturas, onde só encontramos nossos vícios e torpezas, não causaram a nosso país uma injustiça enorme, perante as nações estrangeiras. O talento, a boa fé dos autores, a conhecida liberalidade de seus princípios deram às suas palavras um peso opressivo. O mundo acolheu seus livros como um julgamento terrível da França sobre si mesma.”¹²¹

Foi a partir da cólera que experimentou ao ler *Indiana* (1832) e *Lélia* (1833), *Les Mystères de Paris* (1842) e *Les Paysans* (1844), que Michelet amadurece seu pensamento e passa a contestar o retrato violento e vicioso que se fazia do povo francês nessas obras, pondo-se a redigir seus trabalhos na espera de que sua arte servisse à verdade, e à verdade de todos.

¹¹⁹ MICHELET, Jules. *O Povo*, op. cit., p. 6.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹²¹ *Ibid.*, p. 5.

O Povo vai nascer dessa resolução, que o *Journal* registra oito dias após a publicação de *Do padre, da mulher, da família*, em 1845: “Neste 24 de janeiro, concebi e escrevi o título – *O Povo* –, que pretendo terminar em 24 de janeiro de 1846”¹²². Michelet pretendia realizar um estudo de ordem histórica, visto que especifica, no dia 31, ter “esboçado o plano de *O Povo* para a Idade Média”¹²³, sendo logo após obrigado a suspender a execução desse projeto em virtude da preparação de seus cursos e da campanha que alguns intelectuais moviam contra seu panfleto *Do padre* na imprensa, na Sorbonne e até na Câmara de Paris. Contudo, não desiste de sua idéia, confirmada após a leitura de *Les Paysans* de Balzac e *L'Organisation du Travail* de Louis Blanc, que lhe deixam “má impressão”¹²⁴. Em abril, no Collège de France, abordaria temas que conta desenvolver por escrito: a propriedade, dia 10, a educação, dia 17, a associação, dia 24. Quando viaja, é com a preocupação de melhor conhecer o mundo do trabalho: de Rouen ele se dirige, dia 13 de junho, ao Tôt, onde visita Eugène Noël, a quem submete verbalmente o plano de *O Povo* e faz inúmeras perguntas sobre a crise das pequenas fábricas de fiação¹²⁵, sendo que nos primeiros dias de agosto, em Cherbourg, recolheria informações detalhadas sobre a vida dos marinheiros¹²⁶.

Quando retorna a Paris, decidido a redigir seu livro, depara-se com sérias dificuldades, metaforicamente evocadas numa carta a seu filho Charles datada de 8 de setembro: “Estou nadando penosamente no grande trabalho que você sabe e que é um oceano, mas um oceano de águas ainda turvas e viscosas, onde é difícil mover os braços. Grande fadiga, e também tristeza por avançar tão pouco”¹²⁷. Apesar de ter em mente a idéia central de

¹²² MICHELET, Jules. *Journal. Texte intégral, établi sur les manuscrits autographes et publié pour la première fois, avec une introduction, des notes et de nombreux documents inédits par Paul Viallaneix*. Paris, Éditions Gallimard, t. I (1828-1848), 1959, p. 586.

¹²³ *Ibid.*, p. 587.

¹²⁴ Em 20 de fevereiro de 1845, ele anotaria: “Mauvaise impression de Louis Blanc et Balzac, qui veulent faire deux nations.” *Ibid.*, p. 592.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 606.

¹²⁶ Todas as informações que conseguiu reunir em Cherbourg encontram-se descritas no *Journal*, sobretudo entre os dias um e doze de agosto de 1845. *Ibid.*, pp. 612-621.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 625.

O Povo – “o amor, único construtor da cidade” –, já expressa em seus cursos, não se sente à vontade no momento de compor o quadro da sociedade francesa que deve introduzi-lo. No dia 15 de setembro, escreve o primeiro capítulo intitulado “O Camponês”, porém, mal remete o manuscrito ao impressor Ducessois, já o pede de volta, insatisfeito. Refaz, então, de 17 a 20, o “programa do operário, do comerciante, do burguês”, que comporiam os capítulos dois, três, cinco e sete da primeira parte, ao mesmo tempo que lê Raspail e Perdiguier. No dia 24, prepara o argumento dos “dois capítulos sobre os ricos” (capítulos VII e VIII) e redige, no dia 30, uma página destinada ao prefácio¹²⁸.

Cansado de tatear, permite-se uma boa semana de descanso (de 10 a 18 de outubro) em Fontainebleau, junto a seu filho e seu genro Alfred Dumesnil. Ao regressar, escreve, nos dias 21, 22 e 23, “sobre a segunda parte”. O impulso assim recuperado lhe permite redigir de uma só vez, nos dias 29 e 30 de outubro, a versão definitiva do “camponês” e do “operário”¹²⁹. A 12 de novembro comunica aos seus próximos a primeira parte de *O Povo*, à qual acrescentará, a 6 de dezembro, um capítulo, o oitavo, “como transição”. Durante o mês de dezembro, a segunda parte, da qual os capítulos II, III e IV, referentes ao instinto do povo, já se achavam prontos, é completada, sendo que Michelet trabalha simultaneamente na terceira, concluída a 11 de janeiro. No dia 21, retoma o prefácio, uma carta aberta a Edgar Quinet e põe o ponto final três dias depois, a 24, exatamente a data que previra para o término do livro. Confia o manuscrito ao impressor no dia seguinte e, dois dias depois, a 26, Alfred levanta-se às três horas da manhã a fim de corrigir as provas. A divulgação de *O Povo* tem início no dia 28¹³⁰.

No prefácio, Michelet retribui ao velho amigo Edgar Quinet uma dedicatória que assume a forma da confissão: “Este livro é mais que um livro; sou eu mesmo. Por isso lhe

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 626-628.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 631.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 634-635. Durante o ano de 1846 foram publicadas três edições de *O Povo* – pelo *Comptoir des imprimeurs unis*, pela Hachette e pela Paulin –, impressas por Ducessois. A presente edição retoma o texto de 1846 (3ª edição).

pertence”¹³¹. Há alguns anos, Michelet entendia que sua obra é o produto de uma “violenta alquimia moral” em que, especifica ele, “minhas paixões individuais se transformam em generalidades ou minhas generalidades se convertem em paixões, em que meus povos passam a ser eu mesmo, em que meu eu volta a animar os povos”¹³². Nas palavras de Paul Viallaneix:

“O argumento do testemunho que ele deseja prestar é tirado do conhecimento de primeira mão adquirido junto ao passado de sua pátria, da pesquisa que realizou ‘sobre as estradas’ da França romântica, mas também de sua própria experiência do trabalho e da pobreza. Como o povo de que é filho enquanto o historiador já não lhe parece dispor de toda a sua consciência na crise que atravessava, Michelet responde pessoalmente com sua identidade e seu futuro.”¹³³

Viallaneix lembra que sob a Monarquia de Julho ainda não é de bom-tom falar em nome dos “bárbaros” e apresentar-se como um deles, uma vez que a burguesia reinante renegava suas origens. Mas Michelet lançaria um desafio aos seus colegas do *Institut* que guardavam sobre *O Povo* um silêncio reprovador, ao professar a fidelidade que sempre o ligou ao povo, tal como quando frequentava a tipografia de seu pai e se entregava à “grande amizade” dos trabalhadores:

“Este livro eu o fiz de mim mesmo, de minha vida e de meu coração. Brotou de minha experiência, muito mais que de meu estudo. Tirei-o da observação, das relações de amizade e vizinhança; coligi-o aos longo dos caminhos; o acaso gosta de servir àquele que persegue sempre um mesmo pensamento. Enfim, encontrei-o sobretudo nas recordações de juventude. Para conhecer a vida do povo, seus trabalhos, seus sofrimentos, bastava-me interrogar as lembranças. Pois eu também, amigo, trabalhei com as próprias mãos. Mereço, em vários sentidos, o verdadeiro nome do homem moderno, o nome de *trabalhador*. Antes de escrever livros, eu os *compus* materialmente; juntei tipos antes de juntar idéias, não ignoro as melancolias da oficina, o tédio das longas horas...”¹³⁴

¹³¹ A 28 de julho de 1845, Quinet dedicou *Le christianisme et la révolution* a Michelet, que agora o compensava com *Le Peuple*.

¹³² *Apud* VIALLANEIX, Paul, *op. cit.*, p. XI.

¹³³ VIALLANEIX, Paul, *op. cit.*, pp. XI-XII.

¹³⁴ MICHELET, Jules. *O Povo*, *op. cit.*, p. 2.

Michelet identifica-se como sendo o povo e o povo como a própria França. Utiliza-se de seu próprio testemunho para dar veracidade à História da França, propondo a semelhança entre a vida e a história. Para ele, a História deve relembrar, celebrar os mortos e fazer-lhes justiça. Por isso, através da história de sua família, “ressuscita” alguns ancestrais (tios, tias, seu próprio pai, por exemplo) no intuito de reconhecer e agradecer os sacrifícios heróicos que fizeram por ele, bem como mostrar como o povo fortaleceu-se ao longo do tempo até a contemporaneidade.

As duas famílias de que procede, uma da Picardia e outra das Ardenas (Os Michelet eram originários de Laon; os Millet de Renwez, nas Ardenas), eram originalmente família de camponeses que mesclavam à cultura uma certa indústria. Como eram famílias muito grandes (doze, dezenove filhos), boa parte dos irmãos de seu pai e de sua mãe não quis se casar para facilitar a educação de alguns dos meninos que iam para a escola. Seu avô paterno, professor de música em Laon, reuniu suas pequenas economias, depois do Terror, e foi para Paris, onde o pai de Michelet era funcionário da tipografia que imprimia papel-moeda (*assignats*). Ao invés de comprar terras, como tantos outros faziam, confiou o que tinha à sorte de seu pai, seu filho mais velho, e aplicou tudo numa tipografia que se viu sujeita aos imprevistos do movimento revolucionário francês. Um irmão e uma irmã do pai de Michelet não se casaram, para facilitar o negócio, mas seu pai se casou e ele nasceu em 1798 no coro de uma igreja de religiosas:

“A faculdade do devotamento, a força do sacrifício, eis aí, confesso-o, minha medida para classificar os homens. Quem a tem no mais alto grau está mais perto do heroísmo. As superioridades do espírito, que em parte resultam da cultura, nunca podem ser comparadas com esta faculdade soberana.”¹³⁵

¹³⁵ *Ibid.*, p. 9.

No começo a tipografia prosperou, alimentada pelos debates das assembléias, pelas notícias dos exércitos, mas por volta de 1800, foi atingida pela supressão dos jornais. Só foi permitido ao pai de Michelet manter um jornal eclesiástico, mas a empresa teve muita despesa inicial e a autorização foi bruscamente retirada para ser dada a um padre que Napoleão achava de confiança, e que logo o atraioou. Com a redução do número de impressores, a família de Michelet começou a imprimir para os credores algumas obras pertencentes ao seu pai. Como não tinham empregados, fizeram eles mesmos o trabalho: o pai, ocupado fora, não podia ajudar, a mãe, doente, encadernava, cortava e dobrava, Michelet, criança, compunha, e o avô, muito fraco e velho, ocupava-se do duro trabalho da prensa e imprimia com suas mãos trêmulas. A esse respeito, Michelet diria mais tarde: “Muito solitário e muito livre, entregue totalmente a mim mesmo graças à indulgência excessiva de meus pais, eu era todo imaginação”¹³⁶. E prossegue: “A mais forte impressão da infância, depois dessa, foi o Museu dos monumentos franceses, tão desastrosamente destruídos. Foi lá, e em nenhuma outra parte, que pela primeira vez tive a viva impressão da história”¹³⁷.

Michelet dizia que entre duras privações, muito superiores às que suportam os operários comuns, ele tinha compensações:

“(…) a bondade de meus pais, sua fé em meu futuro, aliás verdadeiramente inexplicável, quando se pensa no quanto eu era pouco avançado. (...) Nasci como uma erva sem sol entre duas pedras de calçada de Paris (...) mas essa erva conservou sua seiva, tanto quanto aquela dos Alpes. Meu deserto em plena Paris, meu livre estudo e meu livre ensino (sempre livre e por toda parte o mesmo) me engrandeceram sem me mudar. Quase sempre aqueles que sobem perdem isso, porque se transformam; tornam-se mistos, bastardos; perdem a originalidade de sua classe sem adquirir a de outra. O difícil não é subir, mas subir permanecendo o mesmo”¹³⁸.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 14, 15 e 19.

As provações da infância estiveram sempre presentes na vida de Michelet, que teria guardado a impressão do trabalho, de uma vida áspera e laboriosa, mas continuava sendo “povo”.

Ele reivindicaria ao historiador o papel de *ressuscitador*, por fazer falar os silêncios que funcionam como significantes dos mortos. A história total proposta por Michelet estaria apta a recriar a própria vida na medida em que se recupera a fala de outrem, de alguém que viveu no passado. Em sua concepção, o historiador deveria procurar nos documentos a voz do sujeito do passado, desvendando o significado profundo de sua existência. A História abarca a totalidade vivida, segundo o autor, na qual vigoraria uma unidade viva e não instâncias interligadas e assim ela não seria um encadeamento de causas e efeitos, mas uma cadeia de identidades (a história-planta de Michelet, no dizer de Barthes, que ele teria herdado de Herder e Vico) que vão organicamente se fundindo até a identidade maior e mais nobre: a nação, no caso a França. Através da homogeneidade e pela continuidade da matéria e duração, ele perseguiria a nação desde suas origens mais remotas até a França enquanto produto de uma fusão operada na Festa da Federação de 1790, quando se apagariam todas as particularidades provincianas e pessoais para se dar origem ao povo, sujeito dessa história nacional.

O autor de *O Povo* é tanto mais tentado a identificar-se com seu herói quanto continua a partilhar com ele uma série de hábitos. Consagra à sua obra, mais que a energia frenética de um Balzac, os esforços pacientes do artesão. Sabe que, nele, o trabalho precede e provoca a inspiração. Por vezes se queixa disso, temendo faltar à gratuidade da arte, como quando confessa a Dumesnil, a 11 de janeiro de 1857, durante a redação de *L'insecte*: “Estou trabalhando como nunca. Talvez, receio, com uma fúria demasiado cega e sem aguardar os momentos da inspiração. Eis no que dá ter sido operário a vida inteira”¹³⁹. Mas o operário não se deixaria desencorajar com facilidade. É ele quem afirma no prefácio de *O Povo*: “Nós os

¹³⁹ *Apud* VIALLANEIX, Paul, *op. cit.*, p. XIII.

bárbaros, temos uma vantagem natural; se as classes superiores têm a cultura, temos muito mais calor vital. Aquelas não têm nem o trabalho pesado, nem a intensidade, a aspereza, a consciência no trabalho”¹⁴⁰. O trabalho “forte” exige uma vontade de ferro, dizia Michelet, que em vez de ostentar as privações sofridas na pobreza, reconstituiria um dia de inverno, no qual bate com o punho sobre sua mesa de carvalho: “Sim, é preciso ser pobre, ou tornar-se pobre em espírito, para saborear o alimento da vida, cujo gosto é alterado pelos temperos da riqueza”¹⁴¹.

Michelet tinha 29 anos quando publica seu primeiro livro, *Compêndio da História Moderna*, em 1827. A verdadeira filosofia da história consistiria em “ressuscitar” o passado, em fazer sentir as forças diretrizes, em lhe devolver sua forma e suas cores. Michelet nos daria mais que uma história política ou uma história da civilização, ele faria reviver os homens e as nações, ele evocaria o passado dos jovens espíritos que iniciam a história¹⁴².

Seu longo estudo dos séculos passados confirmaria a lição de suas lembranças pessoais. Ele lhe deve, com efeito, a convicção de que o curso da história depende, não da vontade de Deus, como Bossuet acreditou demonstrar, ou do livre-arbítrio dos indivíduos, como os cronistas deixam subentendido, mas dos trabalhos e das paixões populares: “Minha fé não era absurda; fundava-se na vontade. Acreditava no futuro porque eu próprio o fazia (...) Eu não quis viver do que escrevia. Quis uma verdadeira profissão; optei pela que meus estudos facilitavam, o ensino”¹⁴³.

De dezembro de 1833 a janeiro de 1844, sucedem-se os seis primeiros volumes de sua obra maior, a *História da França*. A idéia de “povo” manifestaria aí, pouco a pouco, sua coerência e sua fecundidade. Interrogando-se sobre as origens da França, Michelet não poderia deixar de intervir no debate que Augustin Thierry abriu sustentando que a história de

¹⁴⁰ MICHELET, Jules, *O Povo*, op. cit., pp. 19-20.

¹⁴¹ Apud VIALLANEIX, Paul, op. cit., p. XIII.

¹⁴² MONOD, Gabriel. Prefácio à obra MICHELET, Jules. *Précis de l'histoire moderne*. Paris, Calmann Lévy, s.d., p. X.

¹⁴³ MICHELET, Jules, *O Povo*, op. cit., pp. 17-18.

um povo perpetua a luta inicial das raças de que se compõe. Recusa-se a considerar o “povo francês” como um simples complexo racial:

“Quando se constatou que o povo francês descende dos celtas, dos iberos, dos germânicos e dos latinos, não se abordou o essencial. Com efeito, a França fez a si mesma com esses elementos de que qualquer outra mistura poderia resultar. Os mesmos princípios químicos compõem o óleo e o açúcar. Uma vez dados os princípios, nem tudo está dado; resta o mistério da existência própria e especial. Esse ‘mistério’, que cerca o nascimento de um ser vivo, escapa ao determinismo hereditário. O historiador deve, senão explicá-lo, pelo menos respeitá-lo. Cabe-lhe datá-lo e marcar-lhe os desenvolvimentos. Um povo adquire seu direito à vida quando se mostra capaz de associar-se a novas raças e sua história se torna a de sua assimilação.”¹⁴⁴

Aqui eclode, aos olhos de Michelet, a superioridade da França, que recebeu o “dom da simpatia” e elevou a fusão fecunda das raças ao grau de obra-prima histórica. Conforme o autor, nenhuma força externa intervém no “trabalho de si sobre si” que o povo francês realizou como um organismo em pleno desenvolvimento. Eis por que na *História da França* ele retiraria a palavra dos chefes visíveis da nação e a concederia à multidão dos desconhecidos que nunca a tomaram, mas que agiram em silêncio. “Os atores”, precisa uma nota inédita de 5 de julho de 1846, “são as massas profundas que se fizeram por verbos esses oradores brilhantes, às vezes poderosos, que exprimiram o pensamento dessas massas e não raro reagiram sobre elas”¹⁴⁵. De fato, na *História da França*, a intervenção popular determinaria, por si só, a importância concedida aos acontecimentos. Assim é que a lembrança das Cruzadas apagaria a dos cruzados. Michelet se empenharia, pois, em “ressuscitar” essas multidões equipadas, recolocando-as no curso de uma história coletiva:

“Nem a autoridade do papa, nem a cupidez dos senhores feudais, nem a ambição dos reis bastaram para motivá-las. Coube ao povo a iniciativa. Em

¹⁴⁴ *Apud* VIALLANEIX, Paul, *op. cit.*, p. XV.

¹⁴⁵ *Ibid.*

sua fé ingênua, ele de nada duvida. Negligencia perigos e distâncias. Toma o caminho de Jerusalém.”¹⁴⁶

Michelet ensinaria a seus alunos o respeito por essa ativa inocência, que ele próprio levava sempre em consideração, tal como demonstra em seu curso de 1831-1832:

“Os franceses partiram em corpo de nação... Havia segurança perfeita em toda essa multidão; e não se deve desprezar essa disposição da humanidade: é uma grande coisa que tantos milhares de homens tenham sido convencidos de um milagre próximo em seu favor.”¹⁴⁷

Para Michelet, a inspiração do povo não governa menos a vida das instituições que a sucessão dos acontecimentos. Em *Notre jeunesse*: “Acreditamos que são os povos que fazem os regimes, a paz e a guerra, a força e a fraqueza, a doença e a saúde dos regimes”¹⁴⁸. No curso da Escola Normal, em 1829, prossegue: “Ocupar-nos-emos simultaneamente do homem individual, e isto será a filosofia – e do estudo do homem social, e será a História”. Michelet explicava, em 1837, a Sainte-Beuve: “Se eu só tivesse incluído na narração a história política, se eu não tivesse tido em consideração elementos diversos da história (religião, direito, geografia, literatura, arte, etc...), o meu caminho teria sido completamente diferente. *Mas era necessário um grande movimento vital para que todos estes elementos diversos gravitassem conjuntamente na unidade da narrativa*”. Nesse sentido, Michelet pensava, sentia sob o signo do orgânico.

Para ele, o povo francês teria se acomodado durante muito tempo ao poder político da Igreja. Só ela, após a queda do Império Romano, estaria à altura de satisfazer a necessidade que os bárbaros sentiam de superar suas divisões raciais. Ao povo nascente ela proporia o exemplo de sua unidade e o apoio de sua autoridade. Entre ela e ele se instauraria,

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. XVI.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

durante séculos, um “diálogo terno”; toda uma comunidade edificaria as catedrais e ali se reuniria. Com o tempo, porém, a Igreja é tentada a bastar a si mesma, conforme o autor. Quando os normandos pilham os campos, prossegue ele, já ela falta à sua missão, deixando de ser um asilo. Por isso o povo deixa de contar com as instituições eclesiásticas para assegurar o seu futuro. Uns após os outros, ele se abandona a uma ruína inexorável, na medida em que elas deixam de servi-lo. É o fim da “idade heróica” da Igreja. A monarquia conhece, por sua vez, o seu ocaso, que segue a mesma lei. Popular ela o é desde os seus começos, quando a fraqueza dos reis ociosos figura a miséria de seus súditos. “Essa mocidade, essa inação”, supõe Michelet, “deve ter inspirado ao povo a idéia profunda da santidade real, do direito do rei. O rei logo lhe aparece como... um companheiro de suas misérias, a quem faltava unicamente o poder reparador”¹⁴⁹. A monarquia se desqualificaria nas intrigas da corte e o povo acabaria por rejeitá-la.

Que objetivo persegue, pois, o verdadeiro soberano, que faz e desfaz os impérios? Michelet, antes de escrever *O Povo* e de pintar o camponês apaixonado por seu campo, colocou a si mesmo essa questão e respondeu: a pátria. Não há povo sem pátria, mas depende do povo que a pátria seja um vínculo de servidão ou um monumento de liberdade. Ela começa por impor-lhe as coações de um relevo e de um clima. Eis por que a história das origens de uma nação deve apoiar-se numa “boa e forte base geográfica”, que o *Quadro da França* assegura à empresa de Michelet. O regime feudal consagra a sujeição do povo à terra. “O homem está então, de certa forma, ligado ao solo”, lê-se nas notas de um curso proferido na Escola Normal em 1833-1834; “nasce, cresce e morre à sombra da torre feudal... Numa palavra, tudo dorme, tudo está inerte, morto; as populações em sua gleba são como as incrustações de conchas no rochedo”¹⁵⁰. No entanto, o labor dos servos não ficaria sem efeito. A natureza se tornaria campo. O povo a modelaria dia a dia à imagem do seu gênio. Ela se lhe

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. XVII.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. XVIII.

assemelharia cada vez mais. Três séculos depois de Joana D'Arc os franceses já não tinham necessidade de uma santa para identificar a sua pátria. Descubrem-na dentro de sua consciência. Os Federados que acorrem ao Campo de Marte no dia 14 de julho de 1791 marcham rumo a uma cidade totalmente mística que sua fé chama à existência:

“Aonde vão eles, assim aos grupos, cidades e cidades, cidades e aldeias, províncias e províncias? Qual é, pois, a Jerusalém que atrai assim todo um povo, que o atrai, não para fora de si mesmo, mas o une, o concentra em si?... Melhor que a da Judéia é a Jerusalém dos corações, a santa cidade fraterna..., a grande cidade viva, que se constrói com homens... Em menos de um ano ela está pronta... E, depois, a pátria.”¹⁵¹

A essa pátria transfigurada Michelet reservaria o nome de nação. A França o usaria com altivez, ela que foi a primeira a ousar administrar o velho símbolo monárquico, segundo o autor. O grito dos *sans-culottes* – “Viva a Nação!” – se converteria, no século XIX, na palavra de ordem dos democratas de toda a Europa. O historiador da Revolução consideraria que a originalidade do mundo moderno é que, conservando, aumentando a solidariedade dos povos, ele fortifica o caráter de cada povo, especifica-lhe a nacionalidade a ponto de cada um deles obter uma unidade completa, surgindo como uma pessoa, uma alma consagrada diante de Deus. Em 1846, ele advogaria a causa romântica das nacionalidades¹⁵². Não teme dar lições de nacionalismo a seu colega Mickiewicz, quando o vê esperar de um Messias, e não apenas do “povo”, a libertação da Polônia. Tal como os românticos, Michelet conceberia cada época, cada povo com sua própria individualidade, cuja ação estaria no indivíduo sensível, complexo e imprevisível que, investido de uma missão universal, se uniria a outros transformando-se num organismo coletivo.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² Vale ressaltar que, ao longo deste trabalho, as aproximações que faremos entre os ideais de Michelet e os do pensamento romântico estarão de acordo com a perspectiva de Guinsburg sobre o que considera o movimento romântico. GUINSBURG, Jacob, *op. cit.*

Pela idéia que assim concebe, Michelet sente-se responsável porque em torno dele se multiplicariam os golpes desferidos contra a causa do povo. Opõe-lhe o testemunho de sua própria experiência de filho e historiador do povo. De acordo com Paul Viallaneix, terá ele percebido, quando da publicação quase simultânea de sua *História da Idade Média* e de *Notre-Dame de Paris*, que profundas afinidades o aproximavam de Victor Hugo? Michelet questionaria a estética do Romantismo.

Para Viallaneix, Michelet, por profissão e por vocação, ama demais a verdade para acomodar-se a semelhante estetismo, e denuncia-o sem rodeios quando se acha em causa a honra do povo. No entanto, sua reação não exclui um movimento romântico. É, pelo contrário, um de seus componentes, já perceptível em *Qu'est-ce que le romantisme?*, cuja lição o prefácio de *Cromwell* não desqualifica. Como Stendhal, mas também (e sem que ele o saiba) como Balzac, ou ainda como Hugo, que, depois de ter definido a missão do poeta mago, testemunha e condutor de seu povo, está em vias de conceber *Os Miseráveis*, Michelet espera que sua arte sirva à verdade, e à verdade de todos. Eis por que, não obstante a querela com Sand, Sue e com o autor de *A Comédia Humana*, *O Povo* pertenceria em sua totalidade à biblioteca romântica¹⁵³.

Michelet negou explicitamente que fosse um romântico, mas tal como afirma Hayden White em *Meta-História*:

“O historiador teria representado “uma posição diferente *dentro* do movimento romântico com respeito à concepção que este possuía do processo histórico (...) Michelet pretendeu ter descoberto o meio de elevar a apreensão romântica do mundo à condição de um enfoque científico. Para ele, uma sensibilidade poética, criticamente autoconsciente, proporcionava o acesso a uma apreensão especificamente ‘realista’ do mundo.” Segundo White, enquanto o movimento romântico florescia, Michelet estava ocupado nos arquivos, concebendo um novo método histórico, do qual *A Ciência Nova*, de Vico, seria

¹⁵³ VIALLANEIX, Paul, *op. cit.*, p. XXIX.

o modelo ao permitir que o historiador ressuscitasse e revivesse o passado em sua totalidade.”¹⁵⁴

Embora ataque os literatos “românticos”, principalmente os que desdenham a imagem idealizada de povo que se efetiva durante a Revolução Francesa, devido à frustração com os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, podemos notar que muitos dos posicionamentos intelectuais de Michelet coincidem com os ideais do movimento romântico, tal como concebido por Guinsburg. Isso pode ser evidenciado quando concebe *Le Peuple*, fazendo uso de uma narrativa de cunho político e panfletário em relação à defesa do povo, para responder aos literatos “românticos” que queriam diminuir, no espírito desse povo, a idéia da França unida e fraterna como na época da Revolução Francesa. Vale ressaltar que a preocupação que norteia esse trabalho não diz respeito à identificação do autor como pertencente ou não ao movimento romântico, mas em apresentá-lo em constante diálogo com esses ideais tidos como “românticos” que fizeram parte de seu tempo e que há muito constitui a imagem do século XIX para quem dele se ocupa.

Assim, ao dedicar-se à caracterização das formas de vida do povo, seus costumes, sofrimentos e triunfos, Jules Michelet, além de se dispor a “colher” informações junto ao povo¹⁵⁵ para averiguar se esses livros franceses representaram realmente a França ou se dela só mostraram certas faces excepcionais, escreve *O Povo* para erigir o próprio povo à qualidade de agente transformador da história, característica essa fundamentalmente romântica.

Familiar ao historiador, que a escuta há quinze anos nas galerias dos Arquivos Reais, é a “voz profunda” da nação, do povo. “Este livro”, assinalaria, “eu o colhi nas

¹⁵⁴ WHITE, Hayden. “Michelet: O Realismo Histórico como Estória Romanesca”. *Meta-História. A Imaginação Histórica do Século XIX*. São Paulo, EDUSP, 1992, pp. 160-161.

¹⁵⁵ Sobre o papel do narrador que se dispõe a “colher” informações para averiguar a veracidade dos seus argumentos, Walter Benjamin comenta: “O narrador colhe o que narra na experiência, própria ou relatada. E transforma isso outra vez em experiência dos que ouvem sua história.” BENJAMIN, Walter et alii. “O Narrador”. *Textos Escolhidos*. 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, Coleção “Os Pensadores”, 1983, p. 60.

estradas”. Quantos passeios e quantas indagações relatadas no *Journal*. Michelet despende seu tempo a observar o povo nos bulevares, nas barreiras, nos caminhos baixos de Montreuil ou de Gentilly. Enquanto discute filosofia com seu amigo Poinot, permanece atento aos discursos dos camelôs, aos gritos dos charreteiros, aos gestos dos artesãos e dos vindimadores ou aos desatinos dos bêbados. Traz os olhos abertos, presta atenção nas conversas e mistura-se a elas. Na parada da noite registra o que acaba de aprender sobre os trajes, os costumes, as técnicas ou as falas. Mas não se demora a inventariar o pitoresco de suas descobertas. Esforça-se por interpretá-las, com a preocupação de penetrar no mundo mental do homem da terra:

“Quando o progresso de minha História me levou a ocupar-me das questões atuais..., recolquei-me no seio do povo tanto quanto me foi possível... Ia, pois, consultando os homens, ouvindo-os falar de sua própria sorte, recolhendo de sua boca o que nem sempre se encontra nos mais brilhantes escritores de bom senso. Esse inquérito, iniciado em Lyon há cerca de 10 anos, eu o prossegui em outras cidades, estudando ao mesmo tempo junto aos homens práticos, aos espíritos mais positivos, a verdadeira situação dos campos, tão negligenciada por nossos economistas.”¹⁵⁶

Na verdade, se o inquérito cujos resultados *O Povo* explorará começa em Lyon (e em Saint-Etienne) em 1839, a decisão de empreendê-lo remontaria à visita das grandes cidades industriais da Inglaterra, em 1834. Em Manchester e em Liverpool, Michelet perceberia que o maquinismo está em vias de transformar o trabalhador em proletário. Mediria a distância que separa a pobreza dos artesãos de sua infância da miséria dos mineiros e manufactureiros. Compreenderia que o tempo dos tecelões, que cantavam ao ritmo de seus teares, como seu próprio pai cantava a *romanza* enquanto compunha, não voltaria jamais. Michelet diagnostica o mal: “Já não é o homem que faz funcionar a máquina, é a máquina que faz o homem funcionar”. Na expectativa da revolução (1848) que porá fim a essa nova escravidão, jura a si mesmo denunciá-la, e o mais cedo possível. “Temos”, anota ele em seu

¹⁵⁶ *Apud* VIALLANEIX, Paul, *op. cit.*, p. XXI.

Journal no dia 3 de setembro de 1834, “a pesquisa dos ricos sobre os pobres. Os pobres são insolentes, viciosos, etc. É preciso fazer a resposta dos pobres”¹⁵⁷, que seria seu livro *O Povo*.

Durante suas viagens, o advogado dos pobres acumula as informações que fortificariam sua resposta. Quando se dirige a Lyon, em março de 1839, ele o faz para estudar o tipo dos operários das fábricas de seda daquela cidade, cujas recentes revoltas o subverteram. Não se contenta em interrogar Arlès-Dufour, que lhe serve de guia. Fica conhecendo um dos operários que tomou parte na insurreição de 1834; registra tudo o que descobre na “grande casa vil” da Cruz Vermelha aonde o conduzem:

“A oficina era incrivelmente suja e pobre. Continha quatro teares. Duas mocinhas de dezesseis ou dezoito anos trabalhavam, um pouco indolentemente, como filhas da casa. O mesmo fazia um menino de doze anos. Enfim, um pobre garotinho de cinco anos num pequenino tear: trabalhava de pé, porque, disse-me sua mãe, não havia um banco suficientemente baixo para ele. Seis pães enormes estavam amontoados num canto. A família come setenta libras de pão por semana. A mãe, mulher enérgica, ainda jovem apesar de seus nove filhos, é a alma da casa. O marido, alto, magro, descorado, de natureza visivelmente branda e fraca, parecia que não se reergueria jamais do golpe que sofrera. Pequenos desvãos continham as camas do pai e dos oito filhos; o nono ainda é bebê. A única coisa que consolava um pouco a alma nesse quadro de miséria é que a família trabalha sozinha e não admite companheiros.”¹⁵⁸

Em Lyon, num meio em que as tradições do artesanato subsistem, a investigação do viajante se completa em Saint-Etienne, pela visita à fábrica de armas e de um poço da mina Séguin. Michelet se encontra, pela primeira vez, diante das temíveis máquinas que desnaturam o trabalho do operário. Elas lhe causam viva impressão:

“Essa força aparentemente furiosa (tão regulada, na realidade) desagrada; sente-se nela uma fatalidade, subjugada pelo homem, mas não a ponto de não lhe poder ser hostil. Tocai numa dessas rodas – a máquina fará de um homem uma fita de carne esmagada.”¹⁵⁹

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. XXII.

¹⁵⁸ *Ibid.* Anotações de 4 de abril de 1839.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. XXIII.

Nos anos seguintes, a experiência de Saint-Etienne se renovaria com frequência. Michelet penetra, com a ajuda de Eugène Noël, que mora em Le Tô, nas numerosas fábricas dos arredores de Rouen. Recolheria aí a maior parte dos detalhes que comporiam, em *O Povo*, o quadro das “servidões do operário dependente das máquinas”. Mas a revolta que ele continua a experimentar diante dos malefícios do maquinismo não o cega. Percebe muito bem o escândalo da exploração do proletariado, cuja indigência contrasta com a prosperidade da indústria. “Um ponto me importa acima de tudo, tanto para a indústria do algodão como para tantas outras”, escreve ele a Noël em 30 de junho de 1845, “é saber como, nessa aparente prosperidade, com suas construções gigantescas que vemos elevarem-se por toda parte, a jornada de trabalho do operário é tão mal paga”¹⁶⁰. Assim se enriquece, de ano em ano, o projeto generoso de 1834, concebido como um desafio, ao pé das “torres do feudalismo moderno”. É preciso levar a sério a confiança, destinada a Quinet e, ao mesmo tempo, ao leitor de *O Povo*: “Seria difícil acreditar nas transformações novas que coligi e que não se acham em nenhum livro”¹⁶¹.

Toda uma “violenta alquimia moral” determinaria a gênese de *O Povo*, livro entre todos inspirado. Essa alquimia tem por origem, segundo parece, a morte de Pauline, sobrevinda a 24 de julho de 1839. Michelet, melhor historiador que marido, dá sinais de um desespero bastante inesperado. É que o desaparecimento de sua companheira o lança no estado que ele mais teme: a solidão. “Ah!”, exclama ele no *Journal* no dia 12 de setembro, “é preciso convir que não são meras palavras: *Sereis uma só carne...* Deus! Tudo junto, depois nada junto...: é morrer mais que se ambos tivessem morrido”¹⁶². Mas a provação da viuvez está apenas começando. Abrandada pelo encontro com a Senhora Dumesnil, ela se agrava quando Michelet recolhe, a 31 de maio de 1842, o último suspiro de sua amiga. O espectro do isolamento ressurgiu, redobrado. “Nasci só; portanto, é preciso fazer como se eu fosse só!”

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*, p. XXIV.

Sim, há “alegrias” próprias da solidão. O historiador da França as conhece bem. Ainda há pouco sacrificava a elas os deveres da vida conjugal. Mas elas já não lhe bastam. Ao pensamento de que Adèle, noiva de Alfred, vai deixá-lo por sua vez, ele repisa suas “amarguras”. Pergunta-se com angústia se ficará definitivamente privado dos confortos da família. A 24 de junho, enquanto visita a Alemanha, em companhia do jovem casal, tenta explicar sua confusão:

“Minhas amarguras voltaram. Alfred tentava apaziguar-me. Falava-me dessa grande família de alunos que tenho em tantas cidades. Sim, mas família distante, que só se corresponde a longos intervalos, que, não vivendo conosco, não caminha no mesmo passo, de modo que as diversidades vão aumentando cada vez mais. Recusei-me a ser o centro deles; quis apenas insuflar-lhes o espírito da vida... Que terei sido para eles? Um sopro, uma voz, como queria Byron? Tive o gênio maternal. Essa maternidade tem suas dores, e uma esterilidade aparente. Mil filhos dispersos no espaço e no tempo, nenhum filho que se possa abraçar.”¹⁶³

Depois do último choque de separação com a morte da Senhora Dumesnil, a 21 de abril de 1842, um grande ímpeto vai apoderar-se dele, arrancá-lo da solidão. Que remédio mais adequado para o mal da solidão do que o “sentido do povo”? (retomar o sentido do povo é retomar a sua vida, seu sentido). É graças aos cursos do Collège de France que esse “sentido” se torna consciente e decisivo. Reencontrando todas as semanas a “família” de seus alunos, Michelet observaria: “Estranho contraste, a multidão em meu curso, para meus livros (venda razoável e regular, que não se desmente), e em mim a solidão. É que dentro de mim não sou o homem do curso. No curso, acredito no assunto de que trato”. Com isso acaba de fazer sua, defendendo-a, a causa popular. Segundo uma nota redigida muito tempo depois, destinada ao prefácio de *História da França*, de 1869, essa conversão anterior, realizada pela palavra e pelo gesto, e que vai motivar a profissão de fé de *O Povo*, seria particularmente sensível no curso de 1843 sobre as lendas medievais:

¹⁶³ *Ibid.*, pp. XXIV-XXV.

“Eu tentava apreender em seu misterioso nascimento a flor desse tempo, a lenda. Vi como o instinto dos simples incubara, fizera eclodir essa poesia rústica, os próprios ritos e os cânticos que, adotados no santuário, marcados com sua autoridade, deles tornaram a sair com toda a sua imponência... Meu livro *O Povo* é fruto de meu curso sobre a lenda, e foi esse livro, por sua vez, que gerou minha *Revolution*.”¹⁶⁴

De fato, o historiador da Idade Média nunca se sentiu tão próximo dos “bárbaros” como no momento de interpretar os sonhos e as inspirações da França primitiva. No *Journal* ele diria, a 19 de julho de 1845, no momento de redigir *O Povo*:

“Não, oradores, não estais prontos para a guerra nem para a revolução... Primeiro é preciso reanimar esse coração, fomentar o que resta de calor e avaliar as próprias forças, saber exatamente onde estamos, pois de todos os males deste país o mais profundo, a meu ver, é que ele perdeu a consciência de si mesmo, a consciência de sua natureza, de sua missão, de seu papel neste momento, a consciência histórica de seu verdadeiro passado.”¹⁶⁵

Mas não basta, para devolver ao povo a “consciência de sua natureza”, difundir um novo livro. Antes mesmo de mobilizar seu gênio de escritor, Michelet tenta cumprir em sua vida privada o dever que lhe incumbe. Serve-se de suas criadas Marie, Caroline e Victoire, que se prestam à sua pedagogia. Com Victoire, cognominada “Rustica”, que ele é mais feliz. Ensina-a a ler; guia-a docemente na aprendizagem da reflexão e da confiança em si. A comunicação é difícil. Mas o amigo do povo tira partido tanto de seus fracassos como de seus sucessos. Eles alimentam, uns e outros, a *vita nuova* em que ele se engajou de maneira irrevogável. Pelo fim de 1844, da sensibilidade, da própria sensualidade brotou um movimento: a idéia da democracia como educação.

Essa interpretação da história que eleva o povo à condição de ator social também pode ser identificada em um outro trabalho, *História da Revolução Francesa*, em sete volumes publicados entre os anos de 1847 e 1853, que procurou construir uma imagem da

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. XXVI.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. XXVII.

Revolução como o triunfo do direito, a reação tardia da justiça, da lei e da equidade contra o “governo do favor” – Monarquia – e a “religião da Graça” – cristianismo –, ao recuperar a perspectiva dos próprios revolucionários, isto é, a maneira como viveram aquele momento extraordinário. A época da Revolução Francesa corresponderia a um tempo de vibração, de euforia, de aceleração, de densidade e volume, signos que Michelet atribui à Revolução em virtude de tudo e todos – o povo, o povo inteiro, todo mundo – irromperem no cenário político francês durante esse acontecimento:

“Essa revolução (...) não revela menos a força soberana do povo, o poder que ele sempre detém de abalar a ordem estabelecida sem obedecer a chefe algum. ‘O que ela oferece de singular’, observa Michelet em *Introduction à l’histoire universelle*, ‘é o fato de apresentar o modelo de uma revolução sem herói, sem nomes próprios; nenhum indivíduo em quem a glória tenha podido se localizar’. A sociedade fez tudo ... Aqui não existe nome próprio; ninguém preparou, ninguém conduziu; ninguém eclipsou os demais. Depois da vitória, buscou-se um herói e encontrou-se o povo.”¹⁶⁶

Ao narrar a história da Revolução Francesa em um primeiro volume que vai da Tomada da Bastilha, em 14 de julho de 1789, à Festa da Federação, celebrada na França, sobretudo em Paris, no dia 14 do mês de julho de 1790, Michelet utiliza a tradição oral¹⁶⁷ no sentido de promover o povo à dignidade de agente e, por conseguinte, de sujeito mesmo da História, fazendo uso, para tanto, da metáfora¹⁶⁸ do “organismo” para explicitar a noção de “harmonia superior” que deve constituir uma sociedade. Entendida como “alma nacional” que

¹⁶⁶ VIALLANEIX, Paul, *op. cit.*, p. XIV.

¹⁶⁷ Entende-se por “tradição oral” aquela “que permanece generalizadamente difundida na boca do povo, o que todos dizem e repetem, os camponeses, os homens de cidade, os velhos, os homens maduros, as mulheres, mesmo as crianças, o que podeis aprender se entrardes à noite naquele cabaré de aldeia (...)”. MICHELET, Jules. *História da Revolução Francesa...*, *op. cit.*, 1989, p. 283.

¹⁶⁸ Michelet procurou na estória romanesca a forma narrativa e a metáfora como meio de permitir ao historiador ressuscitar e reviver o passado em sua totalidade: “Como o modo da metáfora e o mito da estória romanesca funcionam na historiografia de Michelet pode-se ver na sua *História da Revolução Francesa*. Sua descrição do espírito da França no primeiro ano da Revolução é uma sequência de identificações metafóricas que passa da caracterização da revolução como a luz que emerge das trevas para a descrição dela como o impulso ‘natural’ em favor da fraternidade sobre as forças ‘artificiais’ que desde muito se opunham a ele, e acaba, finalmente, na contemplação dele como símbolo de pura simbolização.” WHITE, Hayden, *op. cit.*, p. 162.

implica no vínculo entre os órgãos, sua mútua influência e na apreensão de uma “totalidade vivida”, a metáfora da “sociedade orgânica”, para Michelet, não corresponde somente à instâncias sociais interligadas, tal como afirma ser compreendida pelos “românticos”, mas é formada pela solidariedade e pela união fraternal da grande massa de homens que a constitui em nome da nação, que não é simplesmente uma massa homogênea, sólida ou indefinida, ou seja, um grande aglomerado humano, mas composta de vários indivíduos com características particulares e distintas que se associam para formar uma unidade viva e integrada¹⁶⁹.

A partir daí, podemos verificar que a história, para Michelet, terá como grande personagem, como grande herói, não tal ou qual príncipe, mas a própria nação, por ele erigida à condição de pessoa viva, e mais que ela, aquilo que nela constitui a vida: o povo.

Assim, ao dizer que em primeiro lugar viu a França “como uma alma e uma pessoa”, Michelet advoga a causa romântica das nacionalidades que aumenta a solidariedade dos povos, considerando que para a compreensão da história é preciso atingir uma outra esfera da percepção do passado, na qual o relato histórico deixa de ser um quebra-cabeça inerte para formar um todo e se tornar vida e movimento:

“(…) a França é o produto de uma fusão, operada por altura da Festa da Federação de 1790, que apagou as particularidades provincianas para dar origem à pátria comum, ela mesma solidamente enraizada num solo. Este princípio nacional, como o princípio democrático, conheceu ao longo dos séculos um crescimento lento e contínuo, de tipo vegetal. A história de Michelet

¹⁶⁹ A respeito do caráter orgânico da sociedade, Hannah Arendt defende que, “movidos por suas necessidades físicas”, os pobres irromperam no palco da Revolução Francesa e a metáfora da “perpétua mudança” perdeu suas antigas conotações, adquirindo a acepção biológica que vai alicerçar e impregnar as teorias sociais e orgânicas da História, as quais têm em comum o fato de compararem uma multidão – a pluralidade fatual de uma nação, ou um povo, ou a sociedade – a um corpo sobrenatural, movido por uma sobre-humana e irresistível “vontade geral”. ARENDT, Hannah, *Da Revolução*, *op. cit.*

Sobre essa questão, Michelet insiste que a Revolução não foi apenas um clamor de fome, uma vez que recusa a idéia de que o povo respondeu, de forma instintiva, a estímulos imediatos e externos, identificando nele um saber e um pensamento que o moveu a lutar pelos seus ideais.

Ainda com relação a essa questão, vale ressaltar que Hobsbawm também discorda da opinião de Hannah Arendt quando esta defende que os pobres são determinados primordialmente pela “necessidade” mais do que pela “liberdade” na época da Revolução, isto é, por motivos econômicos mais do que políticos. HOBBSAWM, Eric J. *Revolucionários. Ensaios Contemporâneos*, *op. cit.*, p. 206.

não é um encadeamento mecânico de causas e efeitos, mas uma ‘cadeia de identidades’ (...)”¹⁷⁰

Logo, procurando conferir “dignidade científica” a tudo o que significa a vida de um povo, Michelet suspende a redação da *História da França* para compor *O Povo*, com o intuito de denunciar a literatura “romântica” em voga que, para ele, apreende de forma superficial a personalidade do povo, uma vez que a vê de fora, do exterior, limitando-se a pintar sua forma em seus aspectos pitorescos ou dramáticos e não experimentando-a de dentro, como ele afirma fazer ao se colocar no seio do povo para estudar sua verdadeira situação.

Nesse contexto, podemos compreender porque Michelet afirma que toda sua obra vem de um fulgor, um clarão: 1830. É a revolução de julho que, segundo Renato Janine Ribeiro¹⁷¹, derruba o reacionário rei Carlos X que, na tentativa de restaurar o Antigo Regime, adotaria algumas medidas drásticas, tais como agrupar em um ministério pessoas ultraconservadoras e indenizar todos os nobres cujas terras haviam sido confiscadas durante a Revolução Francesa, além de dissolver a Câmara, restringir ainda mais o voto e promulgar uma austera lei contra a imprensa. Em virtude desse levante iniciado em 27 de julho de 1830, que contou com os setores da burguesia liberal, grande parcela da população e a Guarda Nacional, o rei fugiu para a Inglaterra e Luís Filipe, representando os ideais republicanos da burguesia financeira, assume o trono francês tentando conciliar as realizações da Revolução com os interesses das classes privilegiadas. Mas a pequena burguesia e os operários que não foram contemplados pelos novos interesses, permaneceram alijados da vida política do país, dando início, por esse motivo, a uma série de protestos que foram violentamente reprimidos pelo exército do governo central.

Entre os anos de 1845 e 1847, a situação da França se agravou pela falta de alimentos, consequência das colheitas malsucedidas e das pragas que assolaram as plantações;

¹⁷⁰ BOURDÉ, Guy e MARTIN, Hervé. *As Escolas Históricas*. Portugal, Publicações Europa-América, Fórum da História, 1983, p. 88.

¹⁷¹ Prefácio à obra MICHELET, Jules. *História da Revolução Francesa...*, op. cit., p. 12.

pela crise da indústria, principalmente a de tecidos, que ocasionou o rebaixamento dos salários e a falência de um grande número de fábricas, e pela guerra da França contra a Argélia para manter a sua posse, que consumiu grande parte do tesouro francês, contribuindo para piorar as condições de vida.

Portanto, Michelet publica *O Povo*, em 1846, e sua *História da Revolução Francesa*, em 1847, para recuperar a lição de energia dada pelos revolucionários de 1789 que, na sua opinião, construíram os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade durante o acontecimento revolucionário, como um alerta ao momento atual em que escrevia, no qual movimentos revolucionários fervilhavam por toda a Europa em busca de uma república democrática e social. Tais protestos acabariam desencadeando as revoluções de 1848, que tiveram como fundo três fatores básicos: o liberalismo, contrário às limitações impostas pela monarquia absoluta, as aspirações nacionalistas, que procuraram unir os povos de mesma origem e cultura, e o socialismo, força nova surgida nos movimentos de 1830, que pregava a igualdade social e econômica mediante reformas radicais. Podemos observar aqui, um desencantamento do autor com a realidade social presente; por isso, aproximando-se dos românticos, vai idealizar o passado (da Revolução, nesse caso) e recuperá-lo no intuito de transformar o estado de coisas existente.

O Povo, portanto, é concebido como estratégia política¹⁷², a partir da necessidade vista por Michelet de se produzir no período livros *positivos*, que já não combatem, mas ensinam. Logo, após essa resolução Michelet compõe suas obras, inclusive sua *História da Revolução Francesa*, que acaba tomando um caráter panfletário em relação à defesa do povo, para responder aos literatos “românticos” que queriam reduzir, na consciência desse povo, a idéia da França unida e fraterna como na época da Revolução Francesa. Aos olhos de Michelet, o perigo que a literatura romântica representava fica expresso na seguinte

¹⁷² Quem tratou da tendência política em literatura entre os anos 1830 e 1848 foi HAUSER, Arnold, *op. cit.*, pp. 881-937.

passagem: “(...) faz-se de tudo para que ele [o povo] perca o senso da bela unidade que foi sua vida; sua alma lhe é retirada. E essa alma era o sentido da França, como fraternidade de homens vivos e como sociedade com os franceses das antigas eras”¹⁷³.

Ao escrever *O Povo* e a *História da Revolução Francesa*, Michelet deseja apreender o caráter orgânico da sociedade e afirmar a importância de reintegrar, através da história, as diversas forças e fatores que compõem a vida humana, tomando o princípio romântico da “humanidade que cria a si própria” como fonte de seus livros e ensinamentos. Sobre essa questão, Edmund Wilson comenta:

“Até então, a história sempre fora escrita como uma série de biografias de grandes homens, ou como uma crônica de acontecimentos notáveis, ou como um grande préstito comandado por Deus. Mas agora podemos ver que o desenvolvimento de uma sociedade foi afetado por suas origens, seu contexto; que, assim como os indivíduos, as sociedades passam por fases regulares de crescimento (...) o mundo social é certamente obra do homem (...)”¹⁷⁴

A partir dessa decisão, Michelet atribui a si mesmo autoridade para corrigir a pretensa mentira da literatura da primeira metade do século XIX que queria diminuir, no espírito do povo, a idéia da união popular que teria imperado com a deflagração da Revolução Francesa¹⁷⁵, ao pintar, com o nome de *povo*, uma classe limitada, cuja vida, toda feita de acidentes, violência e conflitos, oferecia um pitoresco fácil e acontecimentos aterrorizantes para representar o povo da França.

A sublevação da população nas grandes cidades, mesclada ao levante do povo – massa de pobres, analfabetos e excluídos que agora emergia no espaço público e político da

¹⁷³ MICHELET, Jules, *O Povo*, op. cit., p. 7.

¹⁷⁴ WILSON, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia. Escritos e Autores da História*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986, pp. 10-11.

¹⁷⁵ Para o autor, a união fraternal do povo francês durante a Revolução deveu-se principalmente ao retorno à natureza humana da sociabilidade, na qual os homens reconhecem-se semelhantes e têm remorso pelos ódios insensatos que os isolaram por tantos séculos.

Revolução —, seria representativa do ideário de união da França em nome da conquista de alguns direitos.

Essa reivindicação popular por seus direitos é enfatizada por Michelet no relato de alguns acontecimentos revolucionários, dentre eles o episódio referente ao 5 de outubro de 1789, quando cerca de dez mil mulheres foram a Versalhes buscar o rei para que cuidasse do problema da fome: para elas, “o rei deveria viver com o povo, ver seus sofrimentos, sofrer com eles, formar com ele a mesma família”¹⁷⁶.

Após narrar as resistências do Parlamento, da nobreza e do clero frente à concessão de direitos ao povo que, para Michelet, não passavam de uma exceção e de uma irregularidade, o autor apresenta o novo princípio que vai imperar no período de julho de 1789 a julho de 1790: o da organização espontânea da França, na qual tais resistências se perderiam e se anulariam:

“Pois bem, a grande pátria lhes aparece sobre o altar, de braços abertos para eles e querendo abraçá-los... Todos a ela se lançam, e todos esquecem a si mesmos; nesse dia, já não sabem de que província são... Filhos isolados, perdidos até aqui, encontram uma mãe; são bem mais do que acreditavam: tinham a humildade de acreditar-se bretões, provençais... Não, filhos, sabeio-os bem, éreis os filhos da França, é ela que vo-lo diz, os filhos da grande mãe, daquela que deve, na igualdade, gerar as nações.”¹⁷⁷

Michelet se tornaria inimigo dos jesuítas. Ele reprovaria em seus adversários o desprezo com a energia espiritual dos “bárbaros”, proclamando, ao contrário, “o sacerdócio, o pontificado da história”. Assim configuraria a nova orientação de sua carreira. Anticlerical, ela não seria em absoluto anti-religiosa. O autor de *Dos Jesuítas* ainda espera que seu requisitório venha a ajudar a Igreja a regenerar-se. Trata-se, para ele, de reinventar a fé e de pregá-la de tal maneira que ela reuna e regenere o povo dos novos tempos. “Toda a diferença está em que”,

¹⁷⁶ MICHELET, Jules. *História da Revolução Francesa...*, op. cit., p. 251.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 401.

precisa Michelet ao inaugurar seu curso de 1844, consagrado a “Roma e à França”, “então (outroa) o procedimento foi de inspiração, isto é, esperava-se que Deus desse do alto as coisas já prontas; hoje é a procura, o trabalho, obra modesta. A Idade Média acreditou-se eleita, a criança mimada de Deus. O tempo moderno é mais humilde; não crê que nada lhe seja devido. É um modesto operário”¹⁷⁸. A “procura” anunciada começa com *Do Padre*, em 1845, que não é um livro totalmente “negativo”, já que esboça, em sua conclusão, o credo de uma religião do amor, essencialmente romântica, cujos intercessores seriam o povo, a mulher e a criança.

“Este livro é mais que um livro, sou eu mesmo”: haverá definição mais exata de *O Povo*? Michelet prossegue, de pena na mão, mas conservando seus hábitos de orador, a “procura” pessoal por ele inaugurada diante da juventude das escolas. Põe nisso o melhor de si mesmo, colhido tanto em seu saber como em sua vida, em suas observações como em suas aspirações, em suas mágoas como em suas esperanças. Podemos perceber aqui outra aproximação do autor com o movimento romântico, já que sua obra exprimi seu mais profundo ser, ou seja, a obra de criação está intimamente ligada ao sujeito criador.

O que é, pois, o povo? Seu advogado o conhece demasiado bem para aceitar fazer dele uma idéia “clara e distinta”. Ele se pergunta se *povo* deve significar “*plebs* ou *populus*”. Admirador dos “bárbaros”, dedica a melhor parte de seu quadro da sociedade francesa aos seus herdeiros modernos; camponeses, operários, funcionários, ao lado dos quais pretende marchar rumo à “Roma do futuro”. Se de bom grado ele cita “as estatísticas e outras obras de economia”, tira um partido propriamente literário das informações que lhes toma emprestadas. Cria tipos e cenas que as valorizam. Eis o camponês, no domingo, regressando ao seu campo, o operário à saída de sua fábrica, o funcionário à sua posta provincial. A existência deles está submetida a “servidões” que Michelet analisa com a intenção de eximir os “miseráveis” da responsabilidade de seus defeitos. O camponês, visto por Balzac, é cúvido, áspero, desconfiado? É que o regime da propriedade lhe é desfavorável. O infeliz, carregado

¹⁷⁸ *Apud* VIALLANEIX, Paul, *op. cit.*, p. XXXI.

de dívidas, vive com medo do usurário. “É de espantar”, pergunta seu defensor aos cidadãos desdenhosos, “de que esse francês, de nossos dias, outrora tão risonho, tão dado às canções, já não ria mais? É de espantar que, encontrando-o sobre essa terra que o devora, ele vos pareça tão sombrio?” As “pessoas sensíveis” não são mais atiladas quando reprovam os transbordamentos do operário que o sino da fábrica atira na rua depois do expediente. Pensem na tensão nervosa que lhe impõem o ritmo e o barulho das máquinas. No “inferno do tédio” onde acaba de passar longas horas, “parece”, escreve Michelet, antecipando-se a Zola, “que outro coração, comum a todos, tomou o lugar, coração metálico, indiferente, impiedoso, e que esse barulho ensurdecedor em sua regularidade constitui o seu batimento”¹⁷⁹. Piedade, enfim, pelo funcionário! Acusam-no de nulidade, mas seu retraimento nada mais é que a defesa que ele opõe à Inquisição política ou religiosa:

“Os mais prudentes trabalham para se fazer esquecer; evitam viver e pensar, fingem ser nulos, e desempenham tão bem esse papel que com o tempo já não precisam de nenhuma simulação; tornam-se de fato o que queriam parecer.”¹⁸⁰

Assim se generaliza a alienação do homem do povo. Ele trabalha em condições que lhe proíbem conduzir-se como homem livre. Se o operário usa a mesma camisa que o burguês, não tardará a reivindicar os mesmos direitos. Paradoxal efeito do reinado da máquina, diria ele: ela “parece uma força totalmente aristocrática pela centralização de capitais que supõe”; e eis que se converte “num poderosíssimo agente do progresso democrático”¹⁸¹.

Do indomável plebeu *O povo* deixa uma imagem que durante muito tempo conservará o seu prestígio na mitologia democrática. O herói de Michelet “conserva o depósito do instinto vivo”; criaria, por seu trabalho, a riqueza da nação; exerceria sobre a ordem

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. XXXIII.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*, p. XXXIV.

estabelecida uma pressão salutar; o futuro lhe pertenceria. Mas e o presente, com suas “servidões”? Um tirano o governa, senhor da indústria, do banco e da monarquia; o burguês. Desmascarado pelos romancistas, ridicularizado pelos caricaturistas, provocado pela mocidade romântica, ele é submetido, em *O Povo*, a um exame particularmente lúcido. Michelet saúda, a princípio, como historiador da antiga França, a “gloriosa burguesia”, inspiradora da Revolução de 1789. Mas reprova-lhe tanto mais vivamente os erros quanto, desde sua vitória, os acumulou: a imitação estéril da aristocracia vencida, a renegação de suas origens plebéias, a cega administração de sua prosperidade. “Ela perdeu o movimento. Meio século bastou para vê-la afastar-se do povo, elevar-se por sua atividade e sua energia, e repentinamente, em meio ao seu triunfo, desabar sobre si mesma”¹⁸². Dá prova de sua decadência sucumbindo ao medo, paixão dos fracos. O burguês não goza em paz suas conquistas, que já estas não passam de privilégios. Vive na defensiva. Sua imaginação lhe apresenta a cada passo flagelos ameaçadores: terror ou comunismo. E comenta:

“Se três homens conversam na rua sobre salários, se pedem ao empresário, enriquecido com o trabalho deles, um pequeno aumento, então o burguês se assusta, grita, pede socorro (...) Sabeis qual é o perigo de... se fechar tanto? É como fechar o vazio. Excluindo-se os homens e as idéias, vai-se diminuindo a si mesmo, vai-se empobrecendo. A pessoa se fecha em sua classe, em seu pequeno círculo de hábitos, onde o espírito, a atividade pessoal já não são necessários. A porta está bem trancada; mas não há ninguém dentro... Pobre rico, se não és mais nada, que queres então guardar tão bem?”¹⁸³

Mas Michelet não saberá acomodar-se. Exorta os jovens intelectuais que o escutam a combatê-la aliando-se ao mundo dos “bárbaros”, mergulhando na “fonte de vida em que as classes cultas devem buscar seu rejuvenescimento”. Porém faz algo melhor que lançá-lhes um apelo generoso, que suscita muitos ecos através da Europa “romântica”. Esboça, para justificá-lo, toda uma filosofia que ele chamará, em seu *Journal*, a 4 de julho de 1848,

¹⁸² *Ibid.*, p. XXXV.

¹⁸³ *Ibid.*, pp. XXXV-XXXVI.

“filosofia religiosa do povo” e à qual consagra duas das três partes de seu livro. Ele se fundaria no princípio da vocação social do homem:

“Por pouco que eu o observe (o homem) em seu próprio nascimento, vejo-o já sociável. Antes de abrir os olhos, ele ama a sociedade; chora quando é deixado só... Como admirar-se disso? No dia que se diz ser o primeiro, ele deixa uma sociedade já bem antiga, e tão doce! Foi por ela que ele começou; velho de nove meses, cumpre-lhe divorciar-lhe, entrar na solidão, procurar às cegas uma sombra da perdida união, que lhe era tão cara.”¹⁸⁴

Talvez à revelia de Michelet, torna-se claro que a Pátria, substituindo a mãe, reconstitui em torno do órfão de nascença o abrigo tão pranteado. Na falta de um Deus Pai, cujo amor uniria a humanidade inteira, é a França maternal que faz dos franceses verdadeiros irmãos, reunidos no mesmo seio.

Michelet prevê que a nova República será fundamentada na fraternidade de irmãos, ignorará a inveja, o ódio, o desprezo de classe. Nela, as relações familiares refletirão as relações do cidadão com o Estado. A sociedade, procedente da família, será portanto fundamentada no amor. A mulher torna-se a pedra de toque de todo o sistema: educa a criança, forma o homem; suas relações com este são o espelho da sociedade. Michelet apresentaria *O amor* como um remédio para os males sociais; seria sobretudo um remédio para o fracasso da revolução de 1848: “Em 1849, quando nossas tragédias sociais vinham partir os corações, espalhava-se pelo ar um frio terrível (...); eu invocava, em socorro das leis, uma reforma dos costumes, a depuração do amor e da família”. O trabalho destruiria a mulher como portadora das gerações futuras; esgotada ela aborta, ou então dá à luz seres degenerados. O século teria sido, para o historiador, o das doenças da matriz: fadigas, violações conjugais, gravidezes próximas, abortos clandestinos contribuiriam para arruinar a saúde da mulher. Para sanar todos esses males, Michelet se propõe afastar a mulher da vida ativa, esquecendo que a sorte das

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. XXXVI-XXXVII.

crianças, bem como a de inúmeros operários, não é muito mais feliz. (...) Pois o trabalho arruina a mãe, destrói a família, aniquila as gerações, perde a nação.

Michelet sonharia com um mundo onde as mulheres teriam cedido o lugar à Mulher. Então a sociedade fraterna e pacífica já não seria uma utopia, pois cada um se encontraria no seio da “grande mãe”, a Pátria ocuparia o lugar da mãe biológica desde o nascimento:

“Quando os operários ingleses, imensamente enriquecidos pelas máquinas recentes, vieram queixar-se a Pitt e disseram: ‘Não agüentamos mais, não estamos ganhando o suficiente’, ele deu uma resposta pavorosa que pesa contra a sua memória: ‘Empregai as crianças’. Quão mais culpáveis ainda são aqueles que empregaram as mulheres, aqueles que ofereceram à miséria da moça das cidades, à cegueira da camponesa, o recurso funesto de um trabalho exterminador e a promiscuidade das manufaturas! Quem fala mulher, fala criança; em cada uma delas que foi destruída, uma família é destruída, várias crianças, e a esperança das gerações vindouras. Barbárie de nosso Ocidente!”¹⁸⁵

Não é uma paixão que aproxima o povo, mas um parentesco íntimo. Michelet a denomina “amizade”, com base nas lembranças mais puras de sua infância, associadas ao encontro de seu querido Poinson. Esse termo, por si só, parece-lhe designar fielmente a relação que se estabelece entre compatriotas. Os habitantes das comunas, na Idade Média, já não o haviam adotado? Reaparecendo em *O Povo*, ele reveste um sentimento propriamente religioso. A “amizade” reúne os fiéis da nova Igreja. É o “carisma” moderno por excelência, a caridade do futuro.

Todo o argumento crítico de *O Povo* acha-se aqui justificado. A Igreja medieval condenou a si mesma ao consagrar “uma ordem civil odienta, a desigualdade na lei, no estado e na família”. Mas a sociedade industrial não peca menos gravemente contra a “amizade”. O maquinismo, especializando o trabalhador, separa-o de seus irmãos e vota-o a um “isolamento selvagem”. Dá ao homem, “entre tantas vantagens, uma infeliz faculdade, a de unir as forças

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 14.

sem ter necessidade de unir os corações, de cooperar sem amar, de agir e viver junto, sem se conhecer; a força moral da associação perdeu tudo quanto ganhava a concentração mecânica”¹⁸⁶. Michelet não esquece a resposta que lhe deu, em Lyon, um operário que se apressou em confessar até à exaustão o seu desânimo: “Existe um outro mal, senhor, *nós somos insociáveis*”. A esperança, porém, continua sendo mais forte. A Revolução Francesa não proclamou em vão a igualdade e a fraternidade dos cidadãos; ela inaugura, na história espiritual da humanidade, a era da “amizade”. Ao valorizar os sentimentos como a amizade, a fraternidade, a bondade natural do homem, as energias primitivas, Michelet aproxima-se novamente do pensamento romântico que se posiciona contra o Classicismo e sua pretensão ao status de verdade racional, absoluta e eterna.

O “teólogo-povo”¹⁸⁷ não receia, pois, inovar. Na segunda parte de *O Povo*, ele se aventura muito além dos limites que sua experiência de historiador poderia permitir à sua reflexão. Isso ocorre no momento em que ele faz a criança beneficiar-se da confiança até ali reservada ao homem do povo. Um e outro são definidos como “simples... que dividem pouco o pensamento, que, não estando munidos das máquinas de análise e de abstração, vêem cada coisa una, inteira, concreta, como a vida a apresenta”¹⁸⁸. E não hesita em aproximá-los, lembrando o papel que ele teve na lenda popular, do animal. Sonha com uma Cidade harmoniosa que os reuniria a todos e que ele opõe à sociedade ocidental, corrompida pelo “orgulho” e sempre tentada pela desigualdade. Encontra seu modelo no *Ramayana* e no *Mahabharata*, que reabilitaram aos seus olhos a mística indiana.

Virgílio seria, na história do humanismo ocidental, o único apóstolo de uma reconciliação de todas as criaturas:

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. XXXVII.

¹⁸⁷ Michelet recebe esse título de Eugène Noël, a quem agradece em carta datada de 8 de janeiro de 1864.

¹⁸⁸ VIALLANEIX, Paul, *op. cit.*, p. XXXVIII.

“Índiano por sua ternura para com a natureza, cristão por seu amor ao homem, ele reconstitui, esse homem simples, em seu coração imenso, a bela cidade universal da qual não se exclui nada que tenha vida, enquanto cada um só quer fazer entrar aí os seus.”¹⁸⁹

Mais perto dele, Michelet descobre outro mestre na pessoa de Geoffroy Saint-Hilaire, que “amou a criança, o animal” e que, atento às suas semelhanças, estabeleceu o princípio da unidade de composição dos seres vivos. Anuncia-se o tempo em que, para melhor pregar a “reabilitação da vida inferior”, o historiador se fará naturalista. É com razão que Taine verá em *L’oiseau*, publicado dez anos depois, uma continuação de *O Povo*: “O historiador que conheceis”, explicará ele ao público, “aparece através do naturalista que descobrireis. O livro *L’oiseau* não passa de um capítulo acrescentado ao livro *O Povo*. O autor não sai de sua carreira – alarga-a. Pleiteara pelos pequenos, pelos simples, pelas crianças, pelo povo. Agora ele pleiteia pelos animais e pelos pássaros”¹⁹⁰. A revolta do sentimento, das profundezas da alma humana contra a razão iluminista o aproximaria dos românticos, que buscam sempre estar perto do povo e da natureza.

Em 1846, Michelet ainda não está em condições de prever todos os desenvolvimentos possíveis de sua “filosofia religiosa do povo”. Ela lhe permite ao menos pôr em ordem a maioria dos pensamentos que o assaltaram desde sua juventude e sua descoberta, vinte anos antes da publicação de *O povo*, da filosofia da história e da obra de Vico. Ela o fortifica, mais precisamente, em sua oposição a uma certa tradição cristã. Como aceitaria ele, em primeiro lugar, o “preconceito hebraico” que o cristianismo conservou “contra a natureza” e que mantém o mundo animal “a uma distância infinita do homem”? Sua hostilidade é ainda mais radical. Ela visa ao humanismo fundamental de uma fé cujo deus viveu e morreu como homem para a salvação apenas da humanidade. Põe em causa o dogma do pecado, que proíbe acreditar na bondade dos “simples” e de seu instinto. “Se sustentardes que o instinto do

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. XXXIX.

homem é mau, antecipadamente estragado”, replica Michelet aos seus adversários, “que o homem não vale senão quando é castigado, emendado, metamorfoseado pela ciência ou pela escolástica religiosa, *estareis condenando o povo*, e o povo das crianças, e os povos ainda crianças chamados selvagens ou bárbaros”¹⁹¹. A inocência dos bárbaros de *O Povo* exclui qualquer resgate, eles só têm necessidade de justiça. E o “teólogo povo”, de reclamar o seu direito: “Fiz falar neste livro os que não sabem sequer se têm um direito no mundo. Todos os que gemem ou sofrem em silêncio, tudo o que aspira e ascende à vida, é o meu povo... É o Povo. – Que venham todos comigo”¹⁹².

Do “homem de gênio” *O Povo* compõe um retrato que pode passar por uma obra-prima. Michelet, prestando homenagem, sem nomeá-los, aos heróis da história, pinta o personagem que ele próprio gostaria de tornar-se. Vê nele um “simples”, de quem o instinto é o registro e a “ingenuidade” a primeira virtude. Nenhuma distância separa suas palavras de seus atos, suas intuições de seus pensamentos. Ele é um, e não duplo. Eis por que o povo se reconhece nele: “É o simples por excelência, a criança das crianças; ele é o povo, mais que o próprio povo o é”¹⁹³. No entanto, ele se distingue dos simples que o reverenciam porque dispõe, ao mesmo tempo que do instinto deles, dos “dons do crítico”. Reúne “o que se pode chamar de os dois sexos do espírito, o instinto dos simples e a reflexão dos sábios”¹⁹⁴.

A provação revolucionária de fevereiro de 1848 vai separar (não de coração, mas de fato) os amigos Michelet e Lamartine. Enquanto Lamartine cumpre sua missão na rua e no seio do governo da República, Michelet, que não se considera homem de ação, reserva suas forças para sua obra de historiador e educador. Discerne, de ano para ano, todas as dificuldades que contrariam a execução de seu projeto, um dos mais nobres do romantismo francês: falar simplesmente aos simples, contar a “legenda de ouro” do século, inventar o

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. XXXIX-XL.

¹⁹² *Ibid.*, p. XL.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. XLI.

estilo da “barbárie”. Em 1869, enquanto termina de publicar a *História da França*, ele se pergunta se se tornou o novo escritor anunciado por *O Povo*: “Se abrirem meu coração depois de minha morte”, confessa ele em *Nos fils*, “ler-se-á nele a idéia que me acompanhou: ‘Como virão os livros populares?’ O problema! Ser velho e jovem, ao mesmo tempo, ser um sábio, um menino! Remoí esses pensamentos ao longo de toda a minha vida. Eles se apresentavam sempre e me prostavam. Então, senti a nossa miséria, a impotência dos homens de letras, dos sutis. Eu me desprezava. Nasci povo, tinha o povo no coração... Pude, em 46, estabelecer o direito do povo mais do que nunca se fez... Mas sua língua, sua língua me era inacessível. Não consegui fazê-lo falar”¹⁹⁵. Michelet julga a si mesmo com uma severidade que esta à altura de sua ambição e que lhe faz honra. Vale ressaltar que Michelet passará toda a sua vida com esse conflito de ser um homem do povo ao mesmo tempo que um homem de cultura.

Dessa forma, no intuito de retratar a verdadeira situação dos campos de meados do século XIX, Michelet retomaria o ideário da união fraternal do povo na época da França revolucionária para compor a figura do camponês como aquele que, entre as desordens do abandono e os vícios da miséria, possui uma riqueza de sentimentos e uma bondade de coração muito raras nas classes ricas, além de um *calor vital* mais intenso, uma vez que conserva o instinto vivo para criar, por meio de seu trabalho, a riqueza da nação, bem como manter o sentimento de amizade e fidelidade para com seus compatriotas¹⁹⁶.

Portanto, ao recuperar os elementos constitutivos da nação francesa, Michelet faria falar em *O Povo* os que não sabem sequer se tem um direito no mundo, todos os que gemem ou sofrem em silêncio, tudo o que aspira e ascende à vida: o povo. Para ele, o historiador deveria ser povo, beber da seiva renovadora da força vital que emana do povo,

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. XLII.

¹⁹⁶ A respeito do camponês, Thérèse Moreau comenta: “Le bom peuple est assimilé aux simples. La simplicité est ici l’absence de pensée scolastique. Le peuple est incapable d’abstraire (...) Le peuple, le bom peuple, c’est d’abord celui qui nourrit: c’est le paysan. Le paysan est l’équivalent de la bonne mère; il ne quitte pas son jardin mytique; c’est de lui que viennent la force et la grandeur de la France.” MOREAU, Thérèse. *Le Sang de l’Histoire. Michelet: l’histoire et l’idée de la femme au XIXe siècle*. Paris, Flammarion, 1982, pp. 202-203.

escrever e exercer seu trabalho em função deste, continuando, dessa forma, a ser povo. Para tal, essa seiva deveria ser bebida mais no rural do que no meio urbano, pois é no campo que estariam presentes os valores morais mais íntegros, tais como a ingenuidade e a força do homem primitivo, bem como a ausência de corrupção. Ademais, Michelet conceberia a tarefa do historiador como sendo semelhante ao sacerdócio, uma vez que “ritualiza” as ações e os sacrifícios feitos pelo povo no passado, transformando-se no *guardião da memória* dos mortos: “Um justiceiro: tal será o historiador da Revolução Francesa”¹⁹⁷.

Na primeira parte de seu livro *O Povo*, “Da servidão e do ódio”, composta por oito capítulos, Michelet apresenta uma análise da sociedade industrial moderna. Examinando as classes uma a uma, o autor mostra de que modo todas elas fazem parte da rede sócio-econômica que as tornam “servas”, enfatizando, no entanto, as conquistas e superações dos camponeses, operários, industriais, comerciantes, funcionários, ricos e burgueses. O camponês, eternamente devendo dinheiro ao agiota ou ao advogado, sempre com medo de ser despejado, inveja o operário da indústria. O operário, praticamente confinado e desprovido de vontade própria devido a sua sujeição à máquina, desmoralizando-se ainda mais, nos poucos momentos de liberdade que lhe permitem, inveja o artesão. Porém este, quando aprendiz, pertence a seu mestre, é ao mesmo tempo criado e trabalhador, e tem inquietantes aspirações burguesas. Na burguesia, por sua vez, o industrial, tomando dinheiro emprestado ao capitalista, comanda seus empregados como se o demônio o comandasse. Passa a odiá-los, por serem eles os únicos elementos incertos que impedem o funcionamento perfeito do mecanismo; os empregados, em compensação, detestam o capataz. O comerciante, pressionado por seus fregueses, que estão sempre tentando levar vantagem, pressiona o industrial para que este lhe forneça produtos malfeitos; é ele talvez o que leve a vida mais

¹⁹⁷ *Apud* VIALLANEIX, Paul, *op. cit.*, p. XL. Para Jacques Le Goff, Michelet é um “necromante”, que ama os mortos para trazê-los novamente à vida, não como fantasmas ou fragmentos arqueológicos de um passado remoto, mas como homens reais encerrados nas pedras e documentos. Enfim, como ele próprio se intitulava, era um *ressuscitador*. Apresentação de Carlos R. F. Nogueira à obra MICHELET, Jules. *A Agonia da Idade Média*. São Paulo, EDUC, Coleção “Imaginário”, 1992, p. 11.

infeliz de todos, obrigado a ser servil para com seus fregueses, odiado por seus concorrentes, e odiando-os também, sem produzir nada nem organizar nada. O funcionário público, mal pago, lutando para conservar sua respeitabilidade, sempre sendo transferido de um lugar para outro, tem que não apenas ser cortês, como o comerciante, mas também certificar-se de que suas idéias políticas e religiosas não desagradam o governo. Por fim, os burgueses ociosos dependem dos capitalistas, os membros da nação dotados de menos espírito cívico, e vivem eternamente com pavor do comunismo. Já perderam totalmente o contato com o povo. Fecharam-se em sua classe; e por trás de suas portas bem trancadas só há frio e vazio.

Nessa primeira parte, o autor abordaria ainda o “casamento” do homem com a terra: a terra da França produziria porque é amada pelo camponês, através do seu trabalho devoto e de sacrifícios, feitos com suor e amor, ao contrário da Inglaterra que, na sua opinião, só se interessava no lucro do país.

Michelet alerta que *O Povo* foi escrito para advertir o governo das influências que lutam para paralisar a obra capital da França: a aquisição da terra pelo trabalhador. A Revolução teria suprimido uma nobreza, mas criado outra de camponeses que, tornando-se escravos e devedores do usurário, não só serão miseráveis, mas tendem a perder sua liberdade e coragem. O camponês, segundo o autor, tem uma visão distorcida da cidade, pois se inicialmente concebe-a como um paraíso, ao conhecê-la se decepciona com a servidão do operário dependente das máquinas, já que o trabalhador manual segue seu impulso, enquanto o operário segue o ritmo regulado e contínuo das máquinas, o que torna o trabalho monótono e entediante. Com isso, o operário tenderia a buscar distrações e prazeres fora da fábrica, geralmente se embriagando de vinho nas tavernas após o expediente. Michelet mostra a decadência física e moral do operário que se vicia devido ao vazio de espírito e a sujeição à ordem mecânica que, para ele, é uma morte.

No que tange ao comerciante, Michelet diz que ele é tido como ocioso pelos industriais e operários, uma vez que trapaça o comprador e se humilha ao fabricante (ou

engana ou perece), mas seria o meio que impõe essa condição ao homem. A concorrência faria com que os comerciantes devorassem uns aos outros por meio da inveja, do ódio e das rixas. Quanto aos funcionários públicos, dentre eles o juiz, o professor, o oficial, teriam uma tarefa não lucrativa, mas estável e continuariam em luta contínua para ocultar a miséria, viver com dignidade e não se corrompem.

Michelet diz que quer recuperar a verdadeira França, da Revolução, onde os homens foram a apoteose do pensamento, o reino do espírito (“a França do exército e da coragem”) para servir de exemplo ao momento atual em que escrevia, quando acredita que o país já não está mais preocupado com a instrução do povo.

Nos capítulos referentes às servidões do rico e do burguês, Michelet afirma que depois da Revolução, não se pode opor burguesia e povo como duas nações antagônicas. A burguesia não deve ter medo do povo, pois o rico geralmente é o enriquecido e o pobre de ontem. Portanto, atenta para a salvação da França que estaria na aliança dos homens ricos com o povo.

O autor acredita que o divórcio do mundo está na oposição, que ocorre na era da máquina, entre instinto (povo) e reflexão (intelectuais): o tempo onde mais se atua em conjunto é, prossegue ele, onde os corações estão menos unidos. O homem teria achado um meio de viver sem amor com a máquina que lhe representava a morte, o atrito, o ódio, a falta de união ou cooperação. Nós imputamos ao povo, segundo o escritor, coisas que dizem respeito à sua situação, uma roupa velha ou suja, um excesso após a abstinência, uma palavra grosseira, ou seja, só nos atentamos para as coisas exteriores, a miséria das formas, e não vemos o seu bom coração. Cabe aos homens de estudo e reflexão, aos historiadores, dar o primeiro passo para quebrar o obstáculo da repugnância e indiferença com o povo. Enfim, para Michelet, o maior mal do mundo está em nos odiarmos, nos desprezarmos e nos ignorarmos uns aos outros, sendo que o remédio estaria na cura da alma.

Dessa forma, o historiador busca na fábrica as razões dos comportamentos do operário nas ruas, assinalando sua dependência múltipla diante da máquina, do patrão e do emprego incerto como causa de sua atitude turbulenta e irracional. A máquina não se contenta com o domínio do corpo, ela ambiciona dominar também a mente dos trabalhadores e isto estaria no âmago do novo mundo industrial. Para ele, a degradação do trabalhador não se deve a algo inerente ao homem pobre, já que acredita que “essa multidão não é má em si (...) suas desordens derivam em grande parte de sua situação, de sua sujeição à ordem mecânica que para os corpos vivos é em si uma desordem, uma morte”. Para o autor, a progressão do medo como fruto da insegurança que caracteriza a nova sociedade industrial ocorre devido à “falsa” união que se estabelece entre os homens, que pactuam suas forças, mas não mais seus corações.

Na segunda parte de sua obra, intitulada “Da libertação pelo amor. A natureza”, composta por nove capítulos, Michelet caracterizaria o instinto popular, mostrando a fonte vital onde as classes cultivadas deveriam buscar seu rejuvenescimento, a fim de provar a essas classes, “nascidas hoje e já desgastadas”, que elas precisam aproximar-se do povo de onde saíram, em busca de instinto e força, tal como fazem os homens de gênio, onde a sabedoria (reflexão) e o instinto dos simples se harmonizam. Para tanto, critica os criminalistas, os economistas e os “pintores de costumes” que teriam se ocupado de um povo excepcional ao retratarem somente seus crimes ou as galés, as prisões, os locais mal-afamados e as tavernas que, às vezes, frequentavam. E alerta novamente para o mal interior da sociedade: o enregelamento, o resfriamento e a paralisia do coração causadores da insociabilidade; “esta falsa idéia de que podemos nos isolar e que não necessitamos uns dos outros”.

Para Michelet, os produtos do gênio popular não são livros, mas atos corajosos, frases espirituosas, palavras calorosas: a depressão é exterior, “essa raça sempre teve vinho no sangue e bom senso”.

Conforme o autor, o camponês quer que seu filho suba na vida, seja burguês, mas, na sua opinião, o progresso viria quanto a cultura e o saber, mas não quanto a originalidade. No que se refere a criança, o Michelet a concebe como o instinto puro do homem simples; é o povo sem vulgaridade, que vê as coisas como se apresentam, ricos de instinto ligado a simplicidade do coração, que ignoram a linguagem convencional; a criança é o povo sem deformação, sem inveja ou rudeza. Ela que no campo é livre para brincar e aprender o trabalho agrícola aos poucos¹⁹⁸, na cidade torna-se homem precocemente, já que desde cedo é obrigada a conviver com a dureza, as responsabilidades e a violência das fábricas.

O homem nasce e morre nobre, na opinião de Michelet; é preciso o trabalho de toda uma vida para que se torne grosseiro e desigual. Seu homem ideal é o “homem de gênio” que, adquirindo os dons do crítico, conservou os dons dos simples: o respeito pela vida, a harmonia vital, a fraternidade, a unidade, a bondade e a simplicidade. Este homem seria dotado das duas potências, dos dois sexos do espírito: homem e mulher, criança e adulto, bárbaro e civilizado, povo e aristocracia, instinto dos simples e reflexão dos sábios. “A sociedade alcançará seu grau mais elevado de harmonia e produtividade se as classes cultivadas, acolhendo e adotando os homens de instinto e ação, deles receberem calor e a eles emprestarem a luz!”¹⁹⁹. Curioso espetáculo, nota o autor: “de um lado pessoas com calor vital, de outro pessoas de retórica, línguas. Seria preciso que os primeiros dessem aos últimos uma gota de sua seiva”²⁰⁰.

Quanto a religião, no entender de Michelet, o cristianismo manteve distância entre o homem e o animal, uma vez que, não salvos por Deus, os animais eram considerados demônios pelos teólogos que os julgavam sem alma. E quanto a natureza, segundo o autor, o

¹⁹⁸ O camponês exalta valores do tipo amor, caridade, liberdade, felicidade, família, sentimento nacional, união, igualdade, coragem, força, etc., diferente dos valores da cidade que é considerada por eles como o espaço da artificialidade.

¹⁹⁹ MICHELET, Jules. *O Povo*, *op. cit.*, p. 164.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 168.

povo a modela a cada dia, através do labor dos servos. Michelet é anticlerical, mas não anti-religioso: queria reinventar a fé para reunir o povo dos novos tempos. Para ele, na Idade Média, Deus dava as coisas prontas, e no tempo moderno o operário, com seu trabalho, faria tais coisas. Para ele, a voz do povo é a voz de Deus: o único fundador da cidade não é Deus, mas o Povo, tratado também como deus.

Na terceira parte de sua obra, intitulada “Da libertação pelo amor. A pátria”, composta por nove capítulos, Michelet fala da amizade como o outro nome da pátria: o amigo se torna todo um povo; nossas amizades individuais são como os primeiros degraus dessa grande amizade para com a pátria, apesar das desigualdades. Para ele, o homem é um ser sociável até ao nascer, diferentemente do que compreendiam os filósofos. A cidade se faz com homens diferentes, mas harmonizados pelo amor, ou seja, a Pátria seria uma família (adoção dos fracos/recém-nascido pelos fortes/pai). Na sua opinião, a amizade faz pelos homens mais que a política e a moral. Portanto, o heroísmo do pobre é ser ele mesmo acima de sua própria miséria, enquanto o heroísmo do rico é reconhecer o direito do pobre e aproximar-se dele.

Michelet acredita que amar não é apenas mútua benevolência: é estar pronto ao sacrifício, ao devotamento de uns pelos outros e todos pela pátria. A Idade Média prometia a união e deu apenas a guerra. Foi preciso que esse Deus tivesse sua segunda fase, que ele aparecesse na terra em sua encarnação de 1789 que, para ele, era a data de uma segunda Revelação, para se inaugurar a religião moderna da Justiça.

Portanto, para o autor, os sacrifícios internos da nação seriam feitos em nome da grande nacionalidade da França, sendo que esta Pátria seria uma iniciação à “pátria universal”, ou seja, o progresso do homem levaria à harmonia do globo, apesar da diversidade existente entre os países. Vale lembrar que, na sua opinião, a França é o país do espírito, entendido pela palavra, pelas idéias e pelo calor dos soldados da Revolução, e a Inglaterra o país da matéria, ou seja, da riqueza e da industrialização.

Michelet aclamava na Revolução de Julho de 1830 o nascimento de uma verdadeira nação, unida e consciente. A história é a ressurreição da vida integral, não em sua superfície, mas em seus organismos interiores e profundos. Por meio de viagens, leituras, conversas com filósofos de seu tempo e investigação em arquivos: mistura paixão e observação científica. Ele pensa e escuta de forma muito próxima ao Romantismo, mesclando o narrativo com o sistemático, assim como os poetas uniam a imagem e a idéia, mostrando as forças vitais invadidas pelas forças eternas e mescladas com elas. Seu estilo, assim como suas idéias, sua visão das coisas assim como sua filosofia, estão próximas da visão de mundo “romântica”. É um dos primeiros que tentam escrever a história dos franceses de todas as classes, inclusive dos humildes. Em *O Povo* condensa sua doutrina, estendida em toda sua obra, que glorifica e deifica a alma popular. Como Hugo, representa o povo fundamentalmente bom, encarregado de uma missão de redenção e humanidade: queria mostrar a fonte da vida em que as classes cultivadas devem buscar seu rejuvenescimento. De certo modo se converte no porta-voz desse messias coletivo que é o povo. O amor à nação, nesse caso à França, tão vivo em todos os grandes românticos, é o que aparece em toda a obra de Michelet. Mostrou como a pátria se formou pela fusão das influências locais, mas essa transfiguração de seus elementos não é a única missão da França, mas também a de despertar, instruir e guiar as nações, propagar a liberdade do mundo, o instinto social, encarregada de uma missão emancipadora e educadora. Tanto por sua sensibilidade, por sua imaginação e pelas grandes teses e filosofia social, como por seu gênio poético, pela forma de suas intuições e por seu estilo, Michelet, dentre os historiadores, pode ser considerado o que mais se aproxima do pensamento romântico.

Para finalizarmos, vale lembrar aqui a opinião do jornalista do *Charivari* que resenhou *O povo* em 1846:

“O povo é como Deus, está em toda parte e em parte alguma... Não é nas histórias de Thiers, nos discursos de Guizot, nas frases de nossos retóricos. Adivinhamo-lo em Hugo e Lamartine, sentimo-lo em Chateaubriand. Vemo-lo no último livro de Michelet, esplendidamente intitulado *O povo*. Não é um bom livro que se deve ler, é uma boa ação que é preciso sentir para compreendê-la. A crítica nada tem a fazer aqui.”²⁰¹

²⁰¹ *Ibid.*

TERCEIRA PARTE

**O ROMANTISMO POLÍTICO E A
NARRATIVA POLÍTICA DA HISTÓRIA**

On ne peut ignorer que, *peuple* et *populaire* étant des outils politiques, on fabrique, avec eux et par eux, de la politique, de la science et de la conscience politiques; en effet, ce sont des termes qui mobilisent, qui secrètent de la mobilisations et que l'on ne peut employer innocemment; il s'agit là de mots dangereux. Dangereux par l'ambiguïté de leur définition, et conséquemment par l'ambiguïté de leur utilisation.

Geneviève Bollème,
Le peuple par écrit

O “POVO” DE MICHELET: DESIGNAÇÃO SOCIAL OU INSTRUMENTO POLÍTICO?

O principal objetivo deste capítulo é analisar como o “povo” foi instituído enquanto sujeito histórico no momento da Revolução Francesa, na tentativa de identificar uma *política de enunciação* em Jules Michelet que, ao fundar e materializar uma imagem na História, como a do “povo” que se uniria aos 14 dias do mês de julho de 1789 em direção à concretização de suas aspirações políticas e sociais, transformando-se no agente da História e de seu destino, constrói um discurso que pretende ser a língua e a escrita desse povo.

Para Hannah Arendt²⁰², o moderno conceito de revolução, “inextricavelmente ligado à noção de que o curso da História começa subitamente de um novo rumo, de que uma História inteiramente nova, uma História nunca antes conhecida ou narrada está para se desenrolar”²⁰³, era desconhecido antes das duas grandes revoluções no final do século XVIII, a Revolução Americana e a Francesa. Segundo a autora, para a compreensão dessas revoluções é fundamental que a idéia de liberdade e a experiência de um novo começo sejam coincidentes.

Arendt afirma que no dia 14 de julho de 1789 a palavra *revolução* teria sido usada pela primeira vez quando, informando ao rei Luís XVI sobre a tomada da Bastilha, o duque de La Rochefoucauld-Liancourt anuncia que está acontecendo uma “revolução”, ou seja, algo irrevogável, que escapa ao poder humano e que, portanto, obedece às suas próprias leis: “Por trás dessas palavras, podemos ainda ver e ouvir a multidão em marcha, o seu avanço

²⁰² ARENDT, Hannah. *Da Revolução*, op. cit.

²⁰³ *Ibid.*, p. 23.

avassalador pelas ruas de Paris, que ainda era, nessa época, não apenas a capital da França, mas de todo o mundo civilizado”²⁰⁴. Esta imagem do movimento das multidões se forma no texto de Hannah Arendt unindo o “populacho” ao “povo” que se rebelava em nome da “liberdade”, acentuada com frases como a de que a multidão de pobres e oprimidos pela primeira vez se apresentava à luz do dia, a mesma multidão que nos séculos anteriores tinha estado oculta na obscuridade e na degradação. Forma-se, assim, uma representação estética do novo significado da revolução, entendida como “tempestade”, “majestosa corrente de lavas”, “ondas tumultuosas”, metáforas usadas para enfatizar a noção de um “movimento irresistível”.

Esse caráter de “instauração de uma nova era” está associado à Revolução Francesa por grande parte de seus intérpretes que elegem o ano de 1789 como a data de nascimento, o ano zero do novo mundo fundado na igualdade ou, em outras palavras, a linha divisória do tempo que separaria o Antigo Regime do novo, a desigualdade entre os homens e a monarquia absoluta dos Direitos do Homem e da soberania popular. Portanto, a Revolução Francesa seria apresentada como o ato inaugural, fundador do mundo contemporâneo.

Até o século XVIII, o homem pobre era considerado, sobretudo pelos pensadores liberais e iluministas, alguém destituído das qualidades para plena cidadania em virtude de não possuir nenhuma propriedade além de seu corpo e de sua capacidade de trabalho; um ser incapaz de raciocínio, amoral, sem lugar e sem voz nos assuntos políticos. O privilégio da participação política ficava restrito aos proprietários na qualidade de portadores dos conhecimentos intelectuais e morais necessários. Para esses pensadores, a possibilidade futura e, talvez, inelutável de integrar os pobres ao corpo político da nação exigia, num primeiro momento, a introjeção dos valores morais burgueses em meio à população pobre através da atividade pedagógica da fábrica, da igreja e da escola, e depois o conhecimento dos seus propósitos mais íntimos, já que esse ser instintivo e semi-racional era tido como um “bárbaro”, um ser diferente do homem bem nascido, o único considerado livre no pleno

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 38-39.

sentido da palavra. Contudo, esse otimismo esclarecido se dobraria à necessidade de reconhecer a força e a emotividade presentes na “multidão de pobres” que irrompe no espaço público da Revolução Francesa reivindicando, para além de pão e vestimenta, a legitimidade de sua cidadania. É nas ruas de Paris que o lado sombrio humano vai se expor com o surgimento dos pobres na cena revolucionária, mas é aí também que se formará a imagem da união fraternal do povo que, reunido em corpo de nação, vai lutar por seus direitos e por uma república justa e democrática.

As imagens elaboradas pelo inglês Thomas Carlyle, na primeira metade do século XIX, referentes ao período da Revolução Francesa, são muito expressivas do temor à perda do controle da multidão de pobres abatida pela fome, pela nudez, pelo pesadelo da opressão e que, por isso, teria o poder de destruir a ordem social. Em sua *História da Revolução Francesa*²⁰⁵, a imagem construída é a da multidão emergindo das cavernas, avançando sempre de modo assustador e emitindo sons inarticulados após terem vivido na escuridão da ignorância desde tempos imemoriais. Para Carlyle, pode-se tanto amontoar os pobres numa forma sombria e monstruosa, a “*canaille*”, ou reconhecer-lhes humanidade e chamá-los de “as massas”, que continuariam se movendo pela “lei da fome” enquanto as “classes altas” pensavam em manter a ordem apoiadas na hierarquia.

O autor defende a tese da distância dos aristocratas, dos filósofos, do rei e sua corte que, desejosos de governar os negócios da França e conservar seu modo de vida, mostravam-se incapazes de escutar o ruído de milhares de miseráveis que deixavam suas montanhas e cavernas milenares em busca do pão, do açúcar, do sabão, das roupas e de tudo o mais ligado à sobrevivência da espécie, além do direito à cidadania plena. Os desencontros entre a nobreza despreocupada, a linguagem ininteligível dos filósofos nos salões e o mudo crescimento da revolta das “massas” sustentam o argumento de Carlyle sobre o absurdo da situação: às petições da multidão de pobres a corte respondia com esmolas e os filósofos com

²⁰⁵ CARLYLE, Thomas. *História da Revolução Francesa*, op. cit.

suas análises, não se dando conta da iminência do assalto de “vinte milhões de faces desfiguradas” pelo sofrimento, injustiça e trabalho pesado.

A partir dessa premissa, Carlyle conclui que os acontecimentos dos anos revolucionários na França, bem como os movimentos operários ingleses que nos anos 1830 e 1840 alcançam a importância de um movimento como o Cartismo, instauram uma era completamente nova para as pessoas ricas sem que elas tivessem se dado conta, cegas que estavam pelo apego aos preconceitos tradicionais. Assim, ao considerar o desprezo e/ou a cegueira do governo e dos proprietários ingleses frente ao avanço do movimento operário, Carlyle procuraria alertar a Inglaterra sobre os perigos a que se via exposta a sociedade civilizada pela pouca atenção dada aos “milhões emudecidos” que surgiam no espaço público à procura da satisfação de suas necessidades naturais, bem como da concretização de seus interesses políticos.

Mas ao mesmo tempo que nas ruas da Paris revolucionária surge a imagem da multidão “caótica” de pobres que “emerge do interior da região da ordem” e que deveria despertar o medo e a preocupação das “classes altas” quando da reivindicação de sua participação política, tal como concebida por Carlyle, também aí despontaria a imagem do povo consciente que, unido em corpo de nação, passaria a lutar por seus direitos políticos e sociais, movimento este tido como legítimo e, mais que isso, visto como um acontecimento sagrado, espiritual, que conseguiu unir fraternalmente toda uma nação, tal como no entender de Michelet.

Essa imagem da Revolução como o ato fundador do nascimento do “povo” enquanto ator social e sujeito da História é construída por Michelet em sua *História da Revolução Francesa*²⁰⁶, produção composta em sete volumes redigidos entre os anos de 1847 e 1853. Em toda a sua obra, a evocação do passado revolucionário estaria vinculada ao heroísmo e ao sacrifício de todo o povo que, encarnando uma vontade antes social que

²⁰⁶ MICHELET, Jules. *História da Revolução Francesa...*, op. cit.

pessoal, se uniria aos 14 dias do mês de julho de 1789 em direção à realização de suas aspirações políticas e sociais, dando início a uma grande mudança no pensamento francês.

Para Michelet, os séculos que antecedem a Revolução seriam como uma longa e solitária juventude, gasta na espera incessante de uma oportunidade para a expressão pessoal, a libertação, a livre associação com outros homens, a afirmação de direitos jamais reconhecidos. Essa reclamação popular por seus direitos pode ser visualizada durante a convocação dos Estados Gerais de 1789 quando, tal como relata Michelet, contava-se com a incapacidade do povo convidado a eleger seus eleitores, a escrever suas queixas e pedidos, mas que, ao contrário, teria se mostrado seguro e prudente:

“Quando o convocaram [o povo] para a eleição e o informaram de seu direito, descobriu-se que se tinha pouco a ensinar-lhe. Nesse prodigioso movimento de cinco ou seis milhões de homens, houve alguma hesitação, pela ignorância das formas, e especialmente porque a maioria não sabia escrever. Mas eles souberam falar; souberam, na presença de seus senhores, sem abandonar os hábitos respeitosos nem deixar a postura humilde, nomear eleitores dignos, que, por sua vez, escolheram deputados seguros e firmes.”²⁰⁷

Logo em seguida, mais precisamente na noite de 4 de agosto, a Assembléia Nacional iniciaria a elaboração da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, cujo teor universalista, de acordo com Michelet, dava ênfase à liberdade e à verdade que, formulada em leis, seria invencível, já que conteria ao mesmo tempo o poder e o povo: “Depois dessa maravilhosa noite, não mais classes, franceses; não mais províncias, uma França!”²⁰⁸

O ponto culminante de sua história é o momento da fundação das Federações, no ano que se seguiu à tomada da Bastilha, quando comunidades de toda a França teriam vindo jurar fraternidade e devoção à Revolução. Para Michelet, as Federações seriam o ato

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 94.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 221.

central da Revolução (“O mais belo dia de minha vida”, diria o autor), porque a reunião da França teria sido feita, nesse 14 de julho de 1790, não por uma simples adição de províncias (união), mas por um verdadeiro fenômeno de concreção química (unidade), que teria destruído todas as peças componentes, deixando em seu lugar apenas um calor unânime, o ar liso e quente de uma plenitude nova: a pátria. Este acontecimento, segundo o autor, seria o símbolo de uma época de unidade perfeita do povo, do país e da natureza, na qual uma “aliança espiritual de todos” teria se constituído por si mesma pelo coração e pelo instinto:

“Nenhuma barreira entre os homens. Parece que os muros das cidades caíram. Muitas vezes as grandes federações urbanas vão se fazer nos campos. Muitas vezes os camponeses, em bandos organizados, o prefeito e o cura à frente, vêm confraternizar nas cidades (...) Todo mundo se põe em movimento, todos partem como no tempo das cruzadas... Aonde vão eles assim por grupos, cidades e cidades, aldeias e aldeias, províncias e províncias? Qual é então a Jerusalém de atraí assim todo um povo, o atraí não para fora de si mesmo, mas o une, o concentra nele?... É melhor que a da Judéia, é a Jerusalém dos corações, a santa unidade fraterna... A grande cidade viva, que se edifica com homens... Em menos de um ano, está feita... E depois, é a pátria. (...) O 14 de Julho [de 1789] deu-me a unanimidade de Paris. E o outro 14 de Julho [de 1790] vai me dar dentro em pouco a unanimidade da França.”²⁰⁹

Eis, para Michelet, a *vita nuova* que começa na França a partir de 1789, eminentemente espiritual e que faz da Revolução uma espécie de sonho que ignora tempo e espaço: “Cada peça, tomada à parte, é fraca. Mas o conjunto tem um encanto extraordinário: *a maior diversidade* (provincial, local, urbana, rural, etc.) *na mais perfeita unidade*. Cada região realiza esse grande ato de unidade com sua originalidade espiritual”²¹⁰. Tal como os românticos de sua época, Michelet idealizaria o passado, nesse caso o da Revolução Francesa, como um acontecimento espiritual e tão único quanto os grandes anúncios religiosos, como bem observou Furet:

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 308-309.

“A França tornou-se, por causa da Revolução, a nação eleita. O ano de 1789 oferece à sua história [de Michelet], e apenas à sua história, um valor exemplar, transformando em particular tudo o que ela tem de particular. Esta é caracterizada, antes de qualquer outra, pelo Cristianismo e pela Revolução, os dois grandes princípios da história do mundo; sendo que o primeiro trazia em sua esteira a longa monarquia de direito divino, sendo a segunda o anúncio radical da emancipação e da fraternidade reconquistada pelos homens.”²¹¹

Michelet condenaria o Cristianismo à morte e vislumbraria na Revolução a futura religião dos homens livres, a Justiça, que seria a essência da democracia: “a Revolução não é outra coisa senão o triunfo do Direito, a reação tardia da Justiça, da Lei e da Equidade contra do governo do favor – Monarquia – e a religião da Graça – Cristianismo”²¹². Ao idealizar uma nova Igreja que seria instaurada pelos homens e fundamentada na justiça e na ação do povo para a construção da História, Michelet se aproximaria do tema religioso que tanto inflamou os românticos. Para tanto, queria “redescobrir” o povo como se quisesse reencontrar nele algo passado, ontológico, que faz parte da essência do homem antes das instituições e do meio corromperem sua natureza²¹³, com o propósito de colocá-lo no lugar de Deus e fazer dele algo santo, religioso. Nesse sentido, para Michelet haveria duas revoluções: a primeira, conhecida por todos, teria se iniciado com a tomada da Bastilha no dia 14 de julho e representaria a luta do “povo” por seus direitos; a segunda, que ele queria tornar conhecida por todos, estaria associada à redescoberta do “povo” enquanto agente da História:

“Exponho hoje a época unânime, a época santa em que a nação inteira, sem distinção de partido, sem conhecer ainda (ou bem pouco) as oposições das classes, marchou sob uma bandeira fraterna. Ninguém verá essa unidade maravilhosa, um mesmo coração de vinte milhões de homens, sem dela render

²¹⁰ *Ibid.*, p. 409. (grifo do autor)

²¹¹ FURET, François. “Michelet”. *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*, *op. cit.*, p. 1023.

²¹² MICHELET, Jules. *História da Revolução Francesa...*, *op. cit.*, p. 47.

²¹³ Michelet herda de Rousseau as noções de “bondade natural” e “compaixão” que, de acordo com ele, figuram como a predisposição do homem à virtude: benignos, afetuosos e ternos em seus sentimentos, os homens estão naturalmente inclinados a tratar com carinho todos aqueles com quem se relacionam. Rousseau considera ainda que a agressividade, o rancor, a malícia e a inveja, estranhos ao coração humano imaculado, só se instalam porque outras pessoas destroem a inocência e a integridade naturais do indivíduo. Para saber mais sobre esses conceitos em Rousseau, consultar DENT, N.J.H., *op. cit.*

graças a Deus. São os dias sagrados do mundo, dias bem-aventurados para a história. Quanto a mim, tive minha recompensa, pois que os relatei...”²¹⁴

Nada estaria mais distante de Michelet que uma história escrita de modo abstrato, como julga ser a de seu contemporâneo Mignet, por exemplo, em que o “povo” só existiria como um dos três grandes atores coletivos do drama revolucionário, ao lado da nobreza e da burguesia, e em que seu papel se inscreveria por antecipação no livro da luta de classes. Ao contrário, o autor celebraria em 1789 a unidade do povo e da nação na recuperação de sua soberania e na afirmação do Direito, onde o “povo” seria compreendido por meio da individualidade de cada pessoa que o compõe, ganhando uma dimensão política.

Diferentemente de Carlyle e Michelet, Tocqueville²¹⁵ discorda que a Revolução Francesa teria representado uma ruptura na História. Para ele, o acontecimento revolucionário de 1789 descenderia em linha direta do Antigo Regime; seria o desabrochar do passado, a conclusão da obra da monarquia, só podendo ser compreendida em e pela continuidade histórica. Assim, Tocqueville conceberia a Revolução em termos de um balanço, não em termos de um acontecimento; como um processo contínuo, não como uma quebra. Na sua opinião, a Revolução não teria criado um povo novo, uma nova França: “Ela mais regulou, coordenou e legalizou os efeitos de uma grande causa, do que foi, ela própria, essa causa”. Sobre essa questão, Furet nota:

“Na mesma época em que Michelet concebeu a mais penetrante das histórias da Revolução já escritas sob o modo da identidade – uma história sem conceitos, feita de achados do coração, marcada por uma espécie de adivinhação das almas e dos atores – Tocqueville imagina, e ele foi o único a tê-la imaginado assim, a mesma história, sob o modo inverso da interpretação sociológica. Portanto, a questão não é que o aristocrata normando não compartilhe das mesmas *opiniões* que o filho do impressor jacobino (...) ele escreveu uma outra *história* da revolução, fundada em uma crítica da ideologia

²¹⁴ MICHELET, Jules. *História da Revolução Francesa...*, *op. cit.*, p. 23.

²¹⁵ TOCQUEVILLE, Alexis de, *op. cit.*

revolucionária e daquilo que constitui, na sua opinião, a ilusão da Revolução Francesa sobre si própria.”²¹⁶

Michelet, ao contrário de Tocqueville, compreenderia a Revolução enquanto inauguração de um novo tempo, acreditando poder reviver, a partir do seu interior, o “povo”; ele comungaria, comemoraria o evento revolucionário, ao passo que seu contemporâneo Tocqueville não cessaria de interrogar a distância que ele supõe existir entre as intenções dos “atores” da Revolução e o papel histórico que eles desempenharam.

A partir do texto de Geneviève Bollème²¹⁷, podemos identificar que o fato é uma construção do historiador: o fato do “povo” ter se tornado sujeito transformador da História foi construído por Michelet a partir do seu lugar, de sua época, configurando uma estratégia *política* para a formação da República (mito do povo). Para ela, o simples fato de dizer a palavra “povo” ou “popular” implica e institui um lugar de enunciação, um lugar político. Antes de ser o afrontamento de ideologias, o político, no seu entender, é o enunciado de uma palavra legítima; legítima porque suscetível de conduzir os homens, sendo que a própria palavra é que conduz os homens, e não este ou aquele homem.

Todo saber implica uma autoridade de enunciação, segundo a autora: se o saber é um bem, certamente é preciso dá-lo àqueles que não o possuem, àquele que não sabe, aos outros, ao “povo”:

“Dizer ‘povo’ ou ‘popular’ é instituir, pelo e no discurso, uma diferenciação relativa a uma posição-situação que é a de um enunciator todo-poderoso graças a um saber que ele afirma e conquista, face ao ignorante pelo qual fala. Dizer ‘povo’ ou ‘popular’ é enunciar um julgamento, já que a própria palavra engendra um mundo político. Preocupar-se com o popular é declarar que se tem consciência de um ato político (...)”²¹⁸

²¹⁶ FURET, François. *Pensando a Revolução Francesa*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989, p. 28.

²¹⁷ BOLLÈME, Geneviève, *op. cit.*

²¹⁸ *Ibid.*, p. 49.

Em meados do século XIX, se erigiu “povo” como entidade e se construiu todo um sistema de pensamento sobre ele: era preciso ultrapassar a idéia do povo-objeto (objeto de uma ciência que descreve e inventaria) para pensá-lo situado num conjunto de relações sócio-econômicas, isto é, num conjunto de variantes e de movimentos que o determinam diferentemente conforme as mudanças e incidências do meio ambiente. Passa-se, dessa forma, de um pensamento coisista a um pensamento relativista, que deveria ser o da própria História.

Bollème afirma que interessar-se pela dimensão popular é tomar consciência de que o discurso mantido é um discurso político. O interesse pelo “popular” é sempre político ou resultado de uma política a partir do momento em que se declara a sua marginalidade, distância e diferença. Conforme a autora, quando se fala do povo, não é do povo que se fala, não é por ele que há interesse. De fato, ele só serve para legitimar uma supremacia, circunscrevendo e portanto acusando uma diferença, sem contar que confere um poder àquele que o sustenta, àquele que se coloca como porta-voz legítimo do povo: “a questão do povo, da cultura popular, é quase sempre um discurso sobre o povo, para o povo, voltado para ele, pronunciado sempre por pessoas instruídas”²¹⁹. Essa tomada de consciência, nascida de uma contradição, revelada pela História e por sua história, é que em Michelet se tornará um conflito: ele é ao mesmo tempo homem do povo e homem de cultura.

Michelet, escrevendo a História, encontra nela o “povo” que o obriga a mudar sua língua (que passará sua vida e sua obra a buscar). Um escritor, diante da História e desejoso de escrevê-la, toma consciência de que não houve até sua época senão uma linguagem ofuscada. A História deve ser feita por todos, pois é fato de todos; ora, em sua época, ela só foi escrita por alguns. Ela é a voz de que nos apossamos, a voz que impede os outros, o povo, de falar: “Escrever a História deve ser restituir a palavra a esse povo de atores. Encontrar a língua da História é fazer, destes últimos, autores”²²⁰. O povo é uma questão

²¹⁹ *Ibid.*, p. 56.

²²⁰ *Ibid.*, p. 69.

aberta pela História e que ela sempre evitou, ela, a História, e também o historiador, e é este o problema que Michelet coloca como escritor. O povo nunca foi o sujeito da História, porque nunca se encontrou uma língua que lhe conviesse, que fosse a sua. E é Michelet, historiador do Povo francês, que irá tentar escrever a História do povo “modelo” tal como o encontrou nas jornadas revolucionárias de julho de 1830, “povo” que constitui essa força, “essa maravilhosa unidade”, essa comunidade na qual ele próprio se reconhece. Porque se identifica com esse povo, Michelet irá até ele através da História: “o caminho da história foi simples e direto (...). Nascidos do povo, íamos até o povo”²²¹. É o povo que vai falar por seu intermédio, exprimir-se por sua história; Michelet se limitará a escutá-lo.

O herói da História, para ele, será o “povo”, e a História o seu livro. Em nome da História, porquanto a História é o múltiplo, o coletivo – numa palavra, o povo –, ele põe em julgamento uma literatura que contraria, contradiz o povo. É a História que contesta a literatura, em nome de uma voz, a voz dos que nela se viram abafados, sepultados; e estes contestam a literatura em nome de uma vida que é e foi a sua. O povo silenciado pela História é essa palavra viva que Michelet quer transcrever e primeiro escutar. É porque se trata de um povo histórico, passado e presente, da unidade de uma consciência coletiva, de uma voz, que a História pode e deve ser escrita na língua popular, que é a sua e à qual o historiador deve submeter-se; ele deve ir até ela e nela encontrar a si mesmo, pois também ele pertence ao povo, a essa sociedade dos homens: “Não somos, todos nós, povo?”²²².

Para Michelet, a História é uma língua e não uma literatura. O romance mata a História. O historiador e a história feita por ele apagam-se para dar a ler e a ouvir o texto único que tece a unidade dos espíritos no tempo. O passado e o presente se juntam nessa unidade quase religiosa dos espíritos. A voz da Revolução ainda está presente. A consciência popular

²²¹ MICHELET, Jules. *História da Revolução Francesa*, op. cit., p. 282.

²²² *L'Étudiant*. Paris, Éditions du Seuil, Collection “Pierres Vives”, 1970, 2ª lição, p. 65.

fala ainda a Revolução que ela viveu, e são essa consciência e essa voz que permitem ao historiador compreender a História.

“*A história é o tempo*”²²³. É ela, de acordo com Michelet, que contém e revela a consciência coletiva, a história do povo, a língua popular que o povo ouve e pede: sua voz épica e lendária, essa narração verdadeira e coletiva à qual ele adere porque a fez²²⁴. Palavra que lhe deve ser devolvida. A palavra popular encontra-se na História, é a voz de todos; a História será a própria narração. Escrever povo, portanto, é escrever a História, dar a palavra ao povo pela e na História. Já não é falar a, para, no lugar de, mas dar a palavra a essa voz de silêncio. O historiador será o porta-voz, desde que se despersonalize para que a História, o povo, falem nele:

“Esse grande povo (...) que não tem sequer uma voz para gemer (...) eu (...) que podia eu dar a esse grande povo mudo? Aquilo que eu tinha: uma voz. Fiz falar neste livro (...) todos os que gemem ou sofrem em silêncio, tudo o que aspira à vida e sobe até ela. É o meu povo. É o Povo. Que venham todos comigo.”²²⁵

O historiador já não pode ser o autor que impõe uma língua. Michelet sabe disso tanto mais quanto, se escrever a História o levou a essa descoberta, a essa língua que ele quer encontrar e falar, ele sente que a traz em si graças à sua origem plebéia e que a deveria falar mais facilmente. Ora, não pode fazê-lo; e, não o podendo, isso o torna mais obcecado, de modo que essa relação com a língua, com a História, converte-se em sua história, num problema, o seu problema. O caso de Michelet é exemplar porque ao saber do historiador se acrescenta esse outro saber, uma memória, a de uma palavra que nele se calou. Este é um conflito, uma espécie de lamento que se exprime ao longo de sua vida. Ele quer fazer livros populares, um pesar que não o abandona até o fim:

²²³ MICHELET, Jules. *História da Revolução Francesa*, op. cit., p. 291. (grifo do autor)

²²⁴ “Ele precisa da *história*; o povo precisa da história de um povo.” *L'Étudiant*, op. cit., 7ª lição, p. 132.

²²⁵ MICHELET, Jules. *O Povo*, p. XL.

“Se abrirem o meu coração após a minha morte, lerão nele a idéia que me acompanhou: como virão os livros populares? (...) Eu nasci povo, tinha o povo no coração (...) Mas sua língua, sua língua me era inacessível. Não consegui fazê-la falar.”²²⁶

Escrever, para o autor, é despertar para esta questão que se refere ao mesmo tempo ao povo e à língua: querer falar uma língua que a ciência, a cultura impedem de falar; “para falar como homem a homens” é preciso renunciar a uma bela linguagem, a da cultura, da distinção²²⁷. Daí, em Michelet, uma necessidade: não tanto transformar a própria cultura como difundi-la; é a educação. O homem que toma consciência disso passa a ser mediador, mas é preciso que sua palavra também seja mediação. Palavra que é a única capaz de destruir essa muralha erguida pela cultura e tudo o que dela procede; palavra que deve ser forma e fruto de uma experiência e de um projeto que o autor chama de “fraternidade”.

Michelet tem consciência de estar “ausente das realidades, há tanto tempo exilado num mundo de papel”²²⁸, consciência de ter-se tornado um especialista das idéias e da língua, dono de um privilégio “aristocrático” que consiste em guardar a palavra, mesmo quando lhe é dada. Atitude que é própria daquele que possui a cultura, a despeito do dever que lhe incumbe, pois deve tentar realizar a unidade da língua já que se encontra no centro de tudo. A esse respeito, Barthes comenta:

“Há, pois, um fracasso final de Michelet, e toda essa cosmologia da redenção resulta num infortúnio. Que grão derrisório é este nas ligações desse universo triunfante do liso e do quente? Nada mais que uma questão de linguagem: falar como o povo. Portanto, é toda a fala de Michelet – ou seja, toda a sua obra – que o mantém, dilacerado, longe de seu paraíso: ele foi talvez o primeiro dos autores da modernidade a poder somente cantar uma impossível fala.”²²⁹

²²⁶ *Ibid.*, p. XLII.

²²⁷ *L'Étudiant*, *op. cit.*, 4ª lição, pp. 99 e 101.

²²⁸ MICHELET, Jules. *Journal*, *op. cit.*, p. 789. (20 de novembro de 1847)

²²⁹ BARTHES, Roland. *Michelet*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 157.

No final de sua obra, o autor toma consciência de que a palavra que concerne ao povo só poderia ser, ou só tem razão de ser, se for uma troca, se empenhar um e outro partido por um vínculo, uma reciprocidade. Toda a obra, toda a reflexão, toda a história do homem Michelet parecem redundar na constatação de que escrever dá a consciência de que, seja o que for que se faça, deve-se renunciar a todos os artifícios, às “máquinas literárias”, a ser “o Senhor Autor”²³⁰, e que se deve ser levado, somente pela própria escrita, a levantar verdadeiras questões: “Quando o progresso de minha História me levou a ocupar-me das questões atuais e lancei os olhos sobre os livros onde elas se agitam, confesso que surpreendeu-me encontrá-las quase todas em contradição com minhas lembranças”²³¹.

Os livros não dizem a verdade. O povo de que Michelet saiu, e que faz a História, a exige; ela não está escrita na língua dos livros, tampouco se conforma à que o autor escreveu. É a História que coloca a questão da língua, é ela que interroga o escritor, o romancista, o homem Michelet no mais profundo dele mesmo²³²; é ela que convoca para o homem do povo, para o homem da sociedade dos homens de agora e de todos os tempos, isto é, para o ressurgimento, a presença do próprio povo hoje. E eis como esta questão remete o autor a si mesmo:

“Então, fechei todos os livros e voltei a habitar entre o povo tanto quanto me era possível (...) E assim passei a consultar os homens, a ouvi-los falar de sua própria sorte, recolhendo de sua boca aquilo que nem sempre se encontra nos escritores brilhantes, as palavras de bom senso.”²³³

Mas essa busca a que ele se entrega não dá resultados, não mais que o livro escrito (“Eu sentia que não era um livro popular”, diria o autor); o escritor Michelet não pode

²³⁰ *Apud* VIALLANEIX, Paul, *op. cit.* Trecho de uma carta a Eugène Noël, por volta de outubro de 1845.

²³¹ MICHELET, Jules. *O Povo*, *op. cit.*, p. XXI.

²³² “Despojei o escritor, afastei-me dele e fiquei sozinho diante de mim (...). Depois abri o meu peito e li aí o livro do Povo”. *L'Étudiant*, “Conclusion du cours”, *op. cit.*, p. 176. (1 de abril de 1848)

²³³ MICHELET, Jules. *O Povo*, *op. cit.*, p. XXI.

deixar de ser um homem de cultura: “Rolei esses pensamentos durante toda a minha vida. Eles se representavam sempre e me oprimiam. Ali, senti a nossa miséria, a impotência dos homens de letras, dos homens sutis. Eu me desprezava”²³⁴. E próximo da morte profetiza: o jovem, esse pode realizar a obra, ser o *mediador* com o qual o escritor sempre sonhou, porque ainda está vivo e nele se podem identificar o povo e a vida:

“A ti, jovem, a ti voltam os dons que me faltaram (mas deve ajudá-lo de antemão e prepará-lo, esse jovem. Eis por que continuo a minha história). Filho do povo, estando tu menos afastado dele, chegarás primeiro ao terreno de sua história com sua força colossal e sua seiva inexaurível; meus riachos virão por si mesmos perder-se nas tuas torrentes.”²³⁵

Michelet sabe que a Revolução, tanto na literatura como na História e na política, é o nó de tudo. É a última palavra, e também a primeira, o ato; até a Revolução, o povo foi um enigma; depois passou a ser conhecido como fonte de vida: “Não se deve dizer a Revolução”, escreve ele, “mas a Fundação”²³⁶. Ele faz da Revolução uma religião, ou melhor, gostaria de continuar essa revolução para fazer dela uma religião.

O engajamento do autor consiste em passar da literatura à história. A Revolução é um passado a ressuscitar. Na sua opinião, toda a obra é como um longo caminho que deveria conduzi-lo a ser ele mesmo, a continuar a ser o jovem para o qual ele se volta outra vez; e é exatamente aqui que se encontra o eterno problema, “ser jovem e velho ao mesmo tempo, ser um sábio, ser uma criança”. Michelet exortará esse jovem a ser povo e historiador ao mesmo tempo; é o jovem que realizará o sonho do próprio autor e que será esse mediador-escritor amigo do povo ou, em outras palavras, “Do povo sairá o historiador do povo”:

²³⁴ BARTHES, Roland, *op. cit.*, p. 166.

²³⁵ *Apud* BOLLÈME, Geneviève, *op. cit.*, p. 78.

²³⁶ *L'Étudiant*, *op. cit.*, 7ª lição, p. 128.

“Que quer dizer *jovem*? Quer dizer ativo, vivo, concreto, o contrário do abstrato; quer dizer caloroso, sangüíneo, ainda inteiro, espontâneo por natureza; enfim, como nos têm chamado, a nós outros saídos do povo, *bárbaro*; esta palavra sempre me agradou.”²³⁷

Se se considera a Revolução como momento privilegiado da unanimidade popular, é preciso tentar ver como o povo se unifica ou como a multidão é “uma entidade permanente, embora raramente organizada como tal em caráter permanente”, tal como no dizer de Hobsbawm em obra já citada. O “povo” são homens reunidos cuja comunidade representa uma força de coesão e coerência. Comunidade forte porque ela própria se forma. O povo se apresenta, e se representa, como poder de participação e de integração, no momento em que a comunidade unânime subverte qualquer hierarquia e qualquer ordem estabelecida: “O povo como lugar de fusão e de paixão é fonte e ser de revolução”²³⁸.

Como é que esse povo, que se disse ser mudo e desprovido de linguagem em decorrência de uma longa opressão, num dado momento tomou de empréstimo uma língua para encontrar a sua e fazer ato de revolução? Tocqueville assiste à chegada da Revolução, a vê engendrada, de certa forma, pela literatura. A vê ligada ao que ele chama de uma “política abstrata e literária”. Na França, como em nenhuma outra parte, segundo o autor, houve contaminação, ou antes, compenetração entre a política e a literatura. O universo político francês, todas as classes da sociedade francesa tornaram-se o campo da literatura, e é uma política literária, um espírito literário que, aos seus olhos, abriram o espaço revolucionário. Todos foram seduzidos pela simplicidade de um discurso que consistia em substituir a complicação das leis ou dos costumes das sociedades pelas regras simples e elementares; todos podiam exercitar-se nele, participar, acreditar. Todos podiam tomar parte dele, todos podiam ter acesso “ao que havia de mais natural em matéria de estado social e de governo”, nas palavras de Tocqueville, e construir mentalmente essa sociedade ideal e razoável:

²³⁷ *L'Étudiant*, *op. cit.*, 2ª lição, p. 67.

²³⁸ BOLLÈME, Geneviève, *op. cit.*, p. 143.

“Acima da sociedade real (...) construía-se pouco a pouco uma sociedade imaginária (...) na qual tudo parecia simples e coordenado, uniforme, eqüitativo e conforme à razão. (...) Perdeu-se o interesse pelo que era, para pensar no que podia ser, e enfim viveu-se pelo espírito nessa cidade ideal que os escritores haviam construído.”²³⁹

Aqui Michelet contradiz Tocqueville: com a revolta, a cólera e a eclosão da Revolução o povo não podia compreender a literatura, ela não era de seu agrado. Segundo o autor, o povo só gosta de “coisas grandes e verdadeiras”; o que se lhe oferece não passa de uma língua de romance. Mas em vez de ficar fechada em quatro paredes, como atenta Bollème, a má literatura quis que esse discurso fosse pronunciado em praça pública. E é esse discurso abstrato, literário, político e falso – que fala do povo sem falar dele e que além disso lhe faz mal –, é nesse discurso que o povo vai inserir sua própria história, inverter “a abstração e o romanesco, as duas barreiras intransponíveis” de que fala Michelet, para aí introduzir “coisas e fatos”, encontrar sua linguagem própria, de acordo com a autora.

Desse modo, passa-se do romance político e literário, da apaixonante sociedade imaginária para uma narração popular que vai exprimir a cólera, a paixão, a necessidade; passa-se de um discurso de direito a um discurso de fato, do discurso sobre o povo inofensivo, isolado, aparentemente surdo e morto, à voz do verdadeiro Povo.

Acreditavam-no surdo e insensível, conforme Bollème, de modo que só se dirigiam aos que estavam acima dele. O povo não é chamado a dar sua opinião, o discurso estatui sobre ele, apieda-se dele, mas decide em seu lugar e por ele. A generosidade, a justiça são exercidas em espírito. Todos falam da miséria do povo, o rei, os partidos; fala-se dos direitos do povo, justificando-os pelas narrativas. As pessoas se entregam aos sentimentos narrados, à miséria, à compaixão, com a maior sinceridade. A sinceridade está na narração, mas, para o povo verdadeiro, o desprezo. Esse discurso só é emitido entre as pessoas esclarecidas, em nome do interesse geral.

²³⁹ TOCQUEVILLE, Alexis de, *op. cit.*, p. 220.

Nesse sentido, duas linguagens vão se chocar, se afrontar: a de um impulso de justiça, de generosidade, e outra de raiva, de amargura, que a primeira vai despertar em nome da situação particular das vítimas. As narrações detalhadas das misérias, das feridas, toda uma literatura sincera e sensível, vão despertar uma consciência, uma emoção: acrescenta-se assim à linguagem da miséria que lhe é própria, aquela que dizem ser a sua e que lhe descrevem; é entre estas duas misérias que ele encontra a sua língua. A língua que se tomou emprestada e foi desenvolvida fez nascer homens por si mesmos; por ela exprimiam a sua fúria no momento da Revolução. Portanto, para além de uma massa ou classe social, o “povo” de Michelet se constitui enquanto agente transformador e instrumento político de luta na História.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse trabalho procurei deslindar a imagem de “povo” construída por Jules Michelet na primeira metade do século XIX, na França, com o intuito de demonstrar que muitos dos posicionamentos intelectuais do autor coincidiam com os ideais “românticos”, apesar de em outros momentos fazer duras críticas a esse movimento. A preocupação que norteou essa pesquisa, no entanto, não diz respeito ao possível enquadramento ou não do autor no movimento romântico. Como pode-se observar ao longo do trabalho, a própria nomenclatura “romantismo” não foi adotada como um campo fechado e sem nuances. A idéia foi a de apresentar Michelet em constante diálogo com esses ideais “românticos” que fizeram parte de seu tempo e que há muito constituem a imagem do século XIX para quem dele se ocupa.

O processo de historicização de temas como nação, povo, raça, classe, que se desencadeia no movimento romântico, e que se baseia no reconhecimento de uma existência própria nesses operadores históricos, regulada por um conjunto de relações sócio-econômicas, visto que sujeita à ação do homem e revelada num tempo real, histórico e que se perfaz por meio de mudanças, marcaria grande parte das obras de Jules Michelet. Como pudemos acompanhar, na França de fins do século XVIII e início do XIX, o movimento romântico formularia um pensamento crítico em relação às teorias liberais e iluministas que teriam fundamentado as propostas revolucionárias, já que estas defendiam os direitos *civis* e *naturais* dos indivíduos, como liberdade, igualdade, propriedade e resistência à opressão, que se aplicariam em seu sentido pleno somente àqueles que, pela condição de proprietários, contavam com uma renda assegurada pelo trabalho de outros e, por seus bens, expressão de moralidade e racionalidade completas, tornavam-se “sujeitos de direito”, ou seja, livres das

mazelas do trabalho diário e, portanto, aptos para a atividade política. Em oposição a esse “sujeito de direito” constituído pelos teóricos do Liberalismo e da Ilustração, os românticos, por meio da historicização de temas, emancipariam o “sujeito histórico”, entendido como *homem* do corpo nacional que se uniria a outros em nome da concretização de suas aspirações políticas e sociais, na luta contra a miséria, a opressão e a ignorância. Seguindo o percurso romântico, Michelet elegeria o “povo” como sujeito da História que abalaria a ordem estabelecida em nome da realização de seus objetivos políticos e sociais:

“A convocação dos Estados Gerais de 1789 é a verdadeira era do nascimento do povo. Ela chamou o povo inteiro ao exercício de seus direitos. Ele pôde ao menos escrever suas queixas, seus votos, eleger os eleitores. Tinham-se visto pequenas sociedades republicanas admitir todos os seus membros para participarem dos direitos políticos, mas jamais um grande reino, um império, como era a França. A coisa era nova, não apenas em nossos anais, mas nos do próprio mundo.”²⁴⁰

Seguindo os argumentos de Hannah Arendt, ao posicionar-se politicamente contra o raciocínio ilustrado, promovido à religião com seu templo da Razão, os românticos na literatura, bem como os revolucionários franceses nas ruas, questionariam a noção de *cidadania* baseada nos impostos pagos pelos proprietários e que negava para parte significativa da população os direitos políticos de escolha de seus representantes e da definição das leis que deveriam obedecer, propondo a emancipação do “povo” enquanto homens do corpo político da nação que se uniriam na luta contra a miséria e a opressão, tal como Michelet os definiria.

Porém, como demonstra Bollème em sua obra, o “povo” assume diferentes formas ao longo da história ocidental. Na Antiguidade clássica, por exemplo, a partir dos diferentes motivos pelos quais as pessoas se reuniam, seja para a guerra, as festas ou o debate

²⁴⁰ MICHELET, Jules. *História da Revolução Francesa...*, op. cit., p. 91.

e a defesa dos interesses políticos, fazia-se uso de certas nomenclaturas para designá-las, tais como *laos*, *dèmos* e *ecclèsia*.

Já na França de fins do século XVIII, mais precisamente em meio aos acontecimentos revolucionários, a imagem de “povo” seria constituída sob diferentes prismas. Como pudemos observar, para Carlyle, por exemplo, o “povo” é tido como os milhares de pobres e famintos que emergem das mais antigas e profundas cavernas, emitindo sons dissonantes, revelando o lado obscuro, sem luz e irracional da civilização, motivo de preocupação que deveria mobilizar os homens de entendimento e razão em torno da defesa da ordem e do mundo civilizado. Em contraposição a Carlyle e àqueles que compartilhavam os mesmos posicionamentos, outros estudiosos acabaram por constituir imagens opostas dessas mesmas pessoas reunidas nas ruas de Paris no início do frêmito revolucionário. Como tentei demonstrar, Michelet emancipa o “povo” enquanto entidade que irá concatenar todas as inspirações e interesses legítimos desses mesmos miseráveis. Na sua opinião, o “povo” deixa de ser um simples populacho e assume os destinos da França que agora se une em torno de objetivos comuns. Construído através de uma política de enunciação pelo autor, já que, de acordo com Bollème, a própria linguagem é fundadora da ação política, o “povo” de Michelet se constituiria enquanto agente transformador da História e, nela, enquanto instrumento político de luta por seus ideais.

Para finalizar, gostaria de resgatar uma das principais idéias apresentadas em *Tudo que é sólido desmancha no ar*²⁴¹, de Marshall Berman, na tentativa de revelar os motivos pelos quais Michelet é o pivô dessa história. Seguindo os argumentos do autor, nas últimas décadas tem-se abandonado a principal característica do que ele denomina “movimento moderno” e que consiste na “energia” que nos revigora a cada dia e que nos permite continuar a acreditar “no dia de amanhã e no dia depois de amanhã”²⁴², conforme o autor, tão bem

²⁴¹ BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

²⁴² *Ibid.*, p. 35.

compreendida por grande parte dos primeiros intelectuais modernos do século XIX, da qual Jules Michelet certamente faz parte. A maneira com que se dedicou à escrita da História encanta pela devotação de quase setenta anos e uma imensa obra (se considerarmos que começou a trabalhar, pela História, desde pequeno, quando já ajudava seu pai), pelas longas horas despendidas em seu gabinete ou em seus cursos que eram acompanhados por multidões que, nos momentos politicamente mais exaltados, chegavam a sair em passeatas após ouvirem o mestre, pelos incômodos causados pelo corpo já enfraquecido, mas, principalmente, pela paixão com que se dedicou ao trabalho e ao combate incessante de tudo o que lhe indignava, seja no campo político, econômico, cultural e social, que é sem dúvida sua grande lição.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, James Smith. *Popular French Romanticism. Authors, Readers, and Books in the 19th Century*. New York, Syracuse University Press, 1981.

ARGAN, Giulio C. *Arte Moderna. Do Iluminismo aos Movimentos Contemporâneos*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. São Paulo, Forense-Universitária/EDUSP, 1981.

_____. *Da Revolução*. 2ª ed., São Paulo, Ática/UnB, 1989.

ARIÈS, Phillipe. *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII^e siècle*. Paris, Éditions du Seuil, 1971.

AUERBACH, Erich. *Introdução aos Estudos Literários*. 4ª ed., São Paulo, Cultrix, 1987.

BALZAC, Honoré de. *A Comédia Humana. Estudos e Costumes: Cenas da Vida Privada*. 4ª ed., Rio de Janeiro, Globo, v. I, 1955.

_____. *A Comédia Humana. Estudos e Costumes: Cenas da Vida Parisiense*. Rio de Janeiro, Globo, v. XIII, 1954.

_____. *Les Paysans*. Paris, Éditions Gallimard, 1984.

BARRET-KRIEGEL, Blandine. *Les droits de l'homme et le droit naturel*. Paris, Quadrige/PUF, 1989.

BARTHES, Roland. *Michelet*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

BATAILLE, Georges. *A Literatura e o Mal*. Porto Alegre, L&PM Editores, 1989.

BAUDELAIRE, Charles. *A Modernidade de Baudelaire. Textos inéditos apresentados por Teixeira Coelho*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

_____. *Reflexões sobre meus contemporâneos*. São Paulo, EDUC/Imaginário, 1992.

BAUËR, Gérard. *Les métamorphoses du romantisme*. Paris, L'Artisan du Livre, n° 848, s.d.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo, Brasiliense, Obras Escolhidas, v. III, s.d..

BENJAMIN, Walter et alii. "O Narrador". *Textos Escolhidos*. 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, Coleção "Os Pensadores", 1983, pp. 57-74.

BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, Coleção "Os Pensadores", 1979.

_____. "Sophismes anarchiques. Examen critique des diverses déclarations des droits de l'homme et du citoyen". *Oeuvres*. Bruxelles, t. I, 1829.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Portugal, Publicações Europa-América, 1997.

BOLLÈME, Geneviève. *O Povo por Escrito*. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

BORGES, Vavy Pacheco. "História e Política: laços permanentes". *Política & Cultura*. São Paulo, ANPUH / Marco Zero / CNPq / FAPESP, Revista Brasileira de História, v. 12, nº 23/24, set. 1991/ago. 1992, pp. 7-18.

BOURDÉ, Guy e MARTIN, Hervé. *As Escolas Históricas*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1983.

BRESCIANI, Maria Stella M. "A Mulher e o Espaço Público". *Jogos da Política: imagens, representações e práticas*. São Paulo, ANPUH / Marco Zero / FAPESP, 1992, pp. 67-86.

_____. "Carlyle: A Revolução Francesa e o Engendramento dos Tempos Modernos". *Reforma e Revolução*. São Paulo, ANPUH/ Marco Zero/ CNPq/ FAPESP, Revista Brasileira de História, v. 10, nº 20, mar./ago. 1991, pp. 101-112.

_____. "Da Perplexidade Política à Certeza Científica: Uma História em Quatro Atos". *Política & Cultura*. São Paulo, ANPUH/ Marco Zero/ CNPq/ FAPESP, Revista Brasileira de História, v. 12, nº 23/24, set. 1991/ago. 1992, pp. 31-53.

_____. *Londres e Paris no século XIX: O espetáculo da pobreza*. 6ª ed., São Paulo, Brasiliense, Coleção "Tudo é História", 1990.

_____. *Metrópoles: as faces do monstro urbano. As cidades no século XIX*. São Paulo, ANPUH/ Marco Zero/ FAPESP, Revista Brasileira de História, nº 8/9, set. 1984/abr. 1995.

_____. "O Poder da Imaginação: do foro íntimo aos costumes políticos. Germaine de Staël e as ficções literárias". Artigo originalmente publicado em francês em *Le For Intérieur*,

Centre Universitaire de Recherches Administratives et Politiques de Picardie, Paris, PUF, 1995. Tradução de Jacy Alves de Seixas.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. 2ª ed., Brasília, Ed. da UnB, 1997.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales, 1929-1989. A Revolução Francesa na Historiografia*. São Paulo, Ed. da UNESP, 1991.

_____. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

CARLYLE, Thomas. *História da Revolução Francesa*. 3ª ed., São Paulo, Melhoramentos, 1962.

_____. *Thomas Carlyle, Selected Writings*. London, Penguin, 1980.

CASSAGNE, Albert. *La Théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes*. Paris, Hachette, 1906. Thèse de l'Université de Paris.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas, Ed. da UNICAMP, 1992.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1982.

CHEVALIER, Louis. *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris, pendant la première moitié du XIXe siècle*. Paris, Hachette, 1984.

CITELLI, Adilson. *Romantismo*. São Paulo, Ática, Série Princípios, 1986.

COCHART, Dominique. "As Multidões e a Comuna: Análise dos Primeiros Escritos sobre Psicologia das Multidões". *Reforma e Revolução*. São Paulo, ANPUH/ Marco Zero/ CNPq/ FAPESP, Revista Brasileira de História, v. 10, nº 20, mar./ago. 1991, pp. 113-128. Este artigo foi originalmente publicado na revista *Recherches de Psychologie Sociale*, v. 14, 1982.

COSTA, Silvio. *Revolução e Contra-revolução na França*. São Paulo, Garibaldi, v. I, 1999.

CROSSLEY, Ceri. *French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, The Saint-Simonians, Quinet, Michelet*. London, Routledge, 1993.

DARNTON, Robert. *O Beijo de Lamourette. Mídia, Cultura e Revolução*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

_____. *O Grande Massacre de Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Graal, 1986.

_____. *O Iluminismo como negócio*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

DAVIS, Natalie Z. *Culturas do Povo: sociedade e cultura no início da França moderna. Oito ensaios*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

DECCA, Edgar Salvadori de. *O Nascimento das Fábricas*. 10ª ed., São Paulo, Brasiliense, Coleção "Tudo é História", 1995.

DENT, N.J.H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.

DIDIER, Béatrice. *La Littérature de la Révolution Française*. 2ª ed., Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

_____. *La Littérature Française sous le Consulat et l'Empire*. Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador. Uma História dos Costumes*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, v. I, 1994.

_____. *O Processo Civilizador. Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, v. II, 1993.

EVANS, David Owen. *Social Romanticism in France, 1830-1848*. London, Oxford University Press, 1951.

FEBVRE, Lucien. *Michelet e a Renascença*. São Paulo, Scritta, 1995.

FLORENZANO, Modesto. *As Revoluções Burguesas*. 3ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1982.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo, Martins Fontes, 1987.

FRITZ, Gérard. *L'Idée de peuple en France du XVIIIe au XIXe siècle*. Presses Universitaires de Strasbourg, 1998.

FURET, François. *Pensando a Revolução Francesa*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.

FURET, François e OZOUF, Mona (orgs.). *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989.

GAY, Peter. *O Estilo na História*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

GOSSMAN, Lionel. "Jules Michelet: histoire nationale, biographie, autobiographie". *Échos et Traces*. Paris, Larousse, Revue de Littérature, nº 102, mai./1996, pp. 29-54.

GRAMSCI, Antonio. *Literatura e Vida Nacional*. 3ª ed., São Paulo, Civilização Brasileira, s.d.

GRÜNEWALD, José Lino (org.). *Poetas Franceses do Século XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1991.

GUIBERNAU, Montserrat. *Nacionalismos: o estado nacional e o nacionalismo no século XX*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.

GUINSBURG, Jacob (org.). *O Romantismo*. 2ª ed., São Paulo, Perspectiva, 1985.

GUSDORF, Georges. *Le Romantisme: le savoir romantique*. Paris, Payot, v. I, 1993.

GUY-GRAND, Georges. "Proudhon et Michelet". *Rph*, 1948.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro, Tempo Universitário, 1984.

HAROCHE, Claudine. *Da Palavra ao Gesto*. Campinas, Papirus, 1998.

_____. "Le comportement de déférence: du courtisan à la personnalité démocratique. *La Déférence*. Communications. École des Hautes Études en Sciences Sociales – Centre d'Études Transdisciplinaires (Sociologie, Anthropologie, Histoire). Paris, Seuil, 2000.

HAUSER, Arnold. *História Social da Literatura e da Arte*. São Paulo, Mestre Jou, t. II, 1972.

HERDER, Johann Gottfried. *Une autre philosophie de l'histoire: pour contribuer à l'éducation de l'humanité, contribution à beaucoup de contributions du siècle*. Mayenne, Aubier-Montaigne, Collection Bilingue, 1964.

HOBSBAWM, Eric J. *A Era das Revoluções: Europa 1789-1848*. 9ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996.

_____. *A Revolução Francesa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, Coleção Leitura, 1996.

_____. *Ecos da Marselhesa. Dois séculos revêem a Revolução Francesa*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

_____. *Revolucionários. Ensaio Contemporâneos*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.

HUGO, Victor. "Os Miseráveis". *Obras Completas*. São Paulo, Ed. das Américas, v. 4, 1957.

JAMENSON, Frederic. *O Inconsciente Político. A Narrativa como Ato Socialmente Simbólico*. São Paulo, Ática, 1992.

LAGARDE, André e MICHARD, Laurent. *XIXe Siècle. Les Grands Auteurs Français du Programme*. Paris, Éditions Bordas, v. 5, 1967.

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo, Martins Fontes, 1990.

_____. *História e Memória*. Campinas, Ed. da UNICAMP, 1990.

LEPENIES, Wolf. *As Três Culturas*. São Paulo, EDUSP, 1996.

LOBO, Liza (org.). *Teorias Poéticas do Romantismo*. Rio de Janeiro, Mercado Aberto/UFRJ, 1987.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo. Ensaio Relativo à Verdadeira Origem, Extensão e Objetivo do Governo Civil*. 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, Coleção “Os Pensadores”, 1978, pp. 31-131.

LORIGA, Sabina. “A biografia como problema”. *Jogos de Escalas. A experiência da microanálise*. REVEL, Jacques (org.). Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1998, pp. 225-249.

LÖWY, Michael e SAYRE, Robert. *Romantismo e Política*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.

_____. *Revolta e Melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1995.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. *Além da Moral Burguesa – Um Mito de Resistência e Conformismo*. Uberlândia, História e Perspectiva, jul./dez. 1988.

MARX, Karl. “O 18 Brumário de Luís Bonaparte”. *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo, Abril Cultural, 1978.

MATTOSO, José. *A Escrita da História: teoria e métodos*. Lisboa, Editorial Estampa, 1988.

MEYER, Marlyse. *Folhetim: uma história*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

Michelet et “Le Peuple”. *Actes du colloque tenu à l'Université de Nanterre le Samedi 23 Février 1975*. Société des Etudes Romantiques. Université Paris X, Centre d'Etudes de Sciences de la Littérature, tomo I / II, 4ª section.

MICHELET, Jules. *A Agonia da Idade Média*. São Paulo, EDUC, Coleção “Imaginário”, 1992.

_____. *A Mulher*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

_____. *Autobiographie. Introduction à l'histoire universelle*. Paris, Bibliothèque Larousse, tomo I, s.d.

_____. *Autor d'un grand historien. Nouvelles lettres inédites de Michelet*. Monaco, Éditions de l'Acanthe, s.d.

_____. *Correspondance Générale. Textes réunis, classés et annotés par Louis de Guillou*. Paris, H. Champion, tomo V (1846-1848), 1994.

_____. *Cours au Collège de France: 1838-1851*. Paris, Éditions Gallimard, 2 v., 1995.

_____. *Écrits de Jeunesse. Journal (1820-1823) – Mémorial, Journal des Idées (Texte intégral, établi sur les manuscrits autographes et publié pour la première fois, avec une introduction, des notes et de nombreux documents inédits par Paul Viallaneix)*. 2^a ed., Paris, Éditions Gallimard, s.d.

_____. *Épisodes de la Révolution Française. Choix de textes, introduction et notes par Henri Calvet*. 2^a ed., Paris, Éditions Alpina, 1966.

_____. *Géricault*. Paris, L'Échoppe, 1991.

_____. *Histoire de la Révolution française*. Paris, Éditions Gallimard, 2v., 1952.

_____. *História da Revolução Francesa: da Queda da Bastilha à Festa da Federação*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

_____. *Journal. Texte intégral, établi sur les manuscrits autographes et publié pour la première fois, avec une introduction, des notes et de nombreux documents inédits par Paul Viallaneix*. Paris, Éditions Gallimard, t. I (1828-1848), 1959.

_____. *Journal. Texte intégral, établi sur les manuscrits autographes et publié pour la première fois, avec une introduction, des notes et de nombreux documents inédits par Paul Viallaneix*. Paris, Éditions Gallimard, t. II (1849-1860), 1962.

_____. *Le Banquet. Papiers Intimes*. 2^a ed., Paris, Calmann Lévy, 1879.

_____. *L'Étudiant*. Paris, Éditions du Seuil, Collection "Pierres Vives", 1970.

_____. *Le Peuple*. Paris, Flammarion, 1974.

_____. *Les Soldats de la Révolution. Hoche, La Tour d'Auvergne etc, etc*. Paris, Calmann Lévy, 1889.

_____. *O Povo*. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

_____. *Précis de l'histoire moderne*. Paris, Calmann Lévy, s.d.

MONOD, Gabriel. *Jules Michelet*. Paris, Éditions Sandoz et Fischbacher, 1875.

_____. *Les Maîtres de l'Histoire: Renan, Taine, Michelet*. 3^a ed., Paris, Calmann Lévy, 1895.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. *De L'Esprit des Lois*. Paris, Garnier-Flammarion, 2 v., 1979.

MOREAU, Thérèse. *Le Sang de l'Histoire. Michelet: l'histoire et l'idée de la femme au XIX^e siècle*. Paris, Flammarion, 1982.

MUSSET, Alfred de. *A Confissão de um filho do século*. 3^a ed., São Paulo, Atena, s.d.

NASCIMENTO, Milton Meira do. *Opinião Pública e Revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária*. São Paulo, Nova Stella/EDUSP, 1989.

NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*. São Paulo, Companhia das Letras/Secretaria Municipal da Cultura, 1992.

ODALIA, Nilo. *O Saber e a História: Georges Duby e o pensamento historiográfico contemporâneo*. São Paulo, Brasiliense, 1994.

OEHLER, Dolf. *Quadros Parisienses. Estética antiburguesa em Baudelaire, Daumier e Heine (1830-1848)*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

PAINE, Thomas. *Os Direitos do Homem. Uma Resposta ao Ataque do Sr. Burke à Revolução Francesa*. Petrópolis, Vozes, 1989.

PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

_____. (org.). *História da Vida Privada. Da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. São Paulo, Companhia das Letras, v. 4, 1991.

PESSIN, Alain. *Le Mythe Du Peuple et La Société Française du XIX^e siècle*. Presses Universitaires de France, Collection Sociologie D'AUJOURD'HUI, s.d.

PICARD, Roger. *Le Romantisme Social*. New York, Brentano, 1944.

RAGON, Michel. *Les Écrivains du peuple, essai d'histoire de ce courant littéraire, depuis avant 1848*. Paris, Vigneau, 1947.

RANCIÈRE, Jacques. *A Noite dos Proletários. Arquivos do sonho operário*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

_____. *Políticas da Escrita*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995.

RÉIZOV, B. *L'Historiographie Romantique Française, 1815-1830*. Moscou, Éditions en Langues Étrangères, s.d.

ROBICHEZ, Jacques. *XIXe siècle français. Le siècle romantique*. Paris, Éditions Seghers, Collection Seghers, 1962.

ROYLE, Edward. *Chartism*. 3ª ed., London, Longman, Seminar Studies in History, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris, Éditions Sociales, Collection Les Classiques du Peuple, 1971.

_____. *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*. Paris, Librairie Garnier Frères, 1931.

RUDÉ, George. *A Multidão na História. Estudo dos Movimentos Populares na França e na Inglaterra, 1730-1848*. Rio de Janeiro, Campus, 1991.

SALIBA, Elias Tomé. *As Utopias Românticas*. São Paulo, Brasiliense, 1991.

SAND, George. *Indiana*. Paris, Éditions Gallimard, Collection Folio Classique, 1984.

_____. *Lélia*. Paris, Classiques Garnier, 1960.

SCHAMA, Simon. *Cidadãos: uma crônica da Revolução Francesa*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

SCHIAVINATTO, Iara. *Henri Berr: a história como vida e valor*. São Paulo, Revista Brasileira de História, v. 13, nº 25/26, set. 92/ago. 93, pp. 105-120.

SENNETT, Richard. *O Declínio do Homem Público. As Tirantias da Intimidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

STAËL, Germaine de. *De la Littérature*. Paris, Garnier-Flammarion, 1982.

_____. *Considérations sur la Révolution Française*. Paris, Tallandier, 1983.

_____. *Oeuvres complètes*. Paris, Treuttel et Würtz, 1821.

_____. *Essai sur les fictions*. Paris, Éditions Ramsay, 1795.

_____. *De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*. Paris, Éditions Ramsay, 1796.

STAROBINSKI, Jean. 1789, *Os Emblemas da Razão*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

STEINER, G. *No Castelo do Barba Azul. Algumas Notas para a Redefinição da Cultura*. São Paulo, Companhia das Letras, s.d.

SUE, Eugène. *Les Mystères de Paris*. Paris, Éditions Robert Laffont, 1989.

TALMON, J. L. *Romantismo e Revolta: Europa, 1815-1848*. Lisboa, Verbo, 1971.

THOMPSON, Dorothy. *The Chartists. Popular Politics in the Industrial Revolution*. New York, Pantheon Books, 1984.

_____. *Outsiders: Class, Gender and Nation*. London, Verso, 1993.

THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 3v., 1987.

_____. *Costumes em Comum*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. 4ª ed., Brasília, Ed. da UnB, 1997.

VERGARA, Francisco. *Introdução aos Fundamentos Filosóficos do Liberalismo*. São Paulo, Nobel, 1995.

VIALLANEIX, Paul. *Michelet, les travaux et les jours*. Paris, Éditions Gallimard, 1998.

VOLTAIRE, François-Marie Arouet. *Lettres Philosophiques*. Paris, Librairie Marcel Didier, Collection Société des Textes Français Modernes, 2v., 1964.

VOVELLE, Michel. *Breve História da Revolução Francesa*. Editorial Presença, s.d.

_____. (org.). *França Revolucionária (1789-1799)*. São Paulo, Brasiliense, 1989.

WHITE, Hayden. *Meta-História. A Imaginação Histórica do Século XIX*. São Paulo, EDUSP, 1992.

_____. *Trópicos do Discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo, EDUSP, 1994.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e Sociedade, 1780-1950*. São Paulo, Companhia das Letras, 1969.

WILSON, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia. Escritos e Autores da História*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

_____. *O Castelo de Axel. Estudo Acerca da Literatura Imaginativa de 1870-1930*. São Paulo, Cultrix, 1959.

_____. *Onze Ensaios: Literatura, Política, História*. São Paulo, Companhia das Letras, s.d.