

CARLO GINZBURG

O QUEIJO E OS VERMES

*O cotidiano e as ideias de um moleiro
perseguido pela Inquisição*

Tradução

Maria Betânia Amoroso

Tradução dos poemas

José Paulo Paes

Revisão técnica

Hilário Franco Jr.

12ª reimpressão



COMPANHIA DE BOLSO

Copyright © 1976 by Giulio Einaudi Editore S.P.A., Torino

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Título original

Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del '500

Indicação editorial

Renato Janine Ribeiro

Capa

Jeff Fisher

Tradução do latim

Antônio da Silveira Mendonça

Preparação

Márcia Copola

Revisão

Renato Potenza Rodrigues

Vivian Miwa Matsushita

Índice onomástico

José Muniz Jr.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ginzburg, Carlo, 1939-

O queijo e os vermes : o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição / Carlo Ginzburg ; tradução Maria Betânia Amoroso ; tradução dos poemas José Paulo Paes ; revisão técnica Hilário Franco Jr. — 1ª ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2006.

Título original: Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del'500.

ISBN 978-85-359-0810-7

1. Camponeses — Itália — Udine (Província) — História — Século 16 2. Hereges cristãos — Itália — Udine (Província)
3. Heresias cristãs — História — Período moderno, 1500 —
4. Inquisição — Itália 5. Scandella, Domenico, 1532-1601 6. Udine (Itália: Província) — História da Igreja 7. Udine (Itália: Província) — Vida religiosa e costumes I. Título.

06-2121

CDD-273.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Heresias : Século 16 : Itália : História da Igreja 273.6
2. Século 16 : Heresias : Itália : História da Igreja 273.6

2017

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ S.A.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (11) 3707-3500

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompanhia.com.br

SUMÁRIO

Prefácio à edição inglesa 9

Prefácio à edição italiana 11

1. Menocchio 31
2. A aldeia 33
3. O primeiro interrogatório 36
4. “Possesso?” 37
5. De Concórdia a Portogruaro 38
6. “Falar muito contra os superiores” 41
7. Uma sociedade arcaica 46
8. “Arruinam os pobres” 50
9. “Luteranos” e anabatistas 52
10. Um moleiro, um pintor, um bufão 57
11. “Opiniões... saíram da minha própria cabeça” 65
12. Os livros 67
13. Leitores da aldeia 68
14. Folhas impressas e “opiniões fantásticas” 70
15. Beco sem saída? 71
16. O templo das virgens 73
17. O funeral de Nossa Senhora 74
18. O pai de Cristo 76
19. O dia do Juízo Final 76
20. Mandeville 82
21. Pigmeus e canibais 86
22. “Deus da natureza” 90
23. Os três anéis 92
24. Cultura escrita e cultura oral 95
25. O caos 95
26. Diálogo 98

27. Queijos místicos e queijos reais 101
28. O monopólio do saber 104
29. As palavras do *Fioretto* 105
30. A função das metáforas 108
31. “Patrão”, “feitor” e “trabalhadores” 108
32. Uma hipótese 112
33. Religião camponesa 116
34. A alma 117
35. “Eu não sei” 119
36. Dois espíritos, sete almas, quatro elementos 120
37. Trajetória de uma ideia 121
38. Contradições 125
39. O paraíso 126
40. Um novo “modo de viver” 128
41. “Acabar com os padres” 131
42. “Mundo novo” 133
43. Fim dos interrogatórios 139
44. Carta aos juízes 140
45. Figuras de retórica 142
46. Primeira sentença 145
47. Prisão 148
48. Volta à aldeia 151
49. Denúncia 154
50. Diálogo noturno com o judeu 157
51. Segundo processo 159
52. “Fantasias” 160
53. “Vaidades e sonhos” 163
54. “Ó magno, onipotente e santo Deus...” 167
55. “Se eu tivesse morrido há quinze anos” 168
56. Segunda sentença 169
57. Tortura 169
58. Scolio 171
59. Pellegrino Baroni 178
60. Dois moleiros 183
61. Cultura dominante e cultura subalterna 189
62. Cartas de Roma 190

Posfácio — <i>Renato Janine Ribeiro</i>	193
Notas e abreviaturas	199
Índice onomástico	247
Sobre o autor	255

PREFÁCIO À EDIÇÃO INGLESA

Como ocorre com frequência, esta pesquisa também surgiu por acaso. Passei parte do verão de 1962 em Udine. O Arquivo da Cúria Episcopal daquela cidade preserva um acervo de documentos inquisitoriais extremamente rico e, àquela época, ainda inexplorado. Pesquisei os julgamentos de uma estranha seita de Friuli, cujos membros os juízes identificaram como bruxas e curandeiros. Mais tarde escrevi um livro sobre eles (*I benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*), publicado em 1966 e reimpresso em Turim, em 1979. Ao folhear um dos volumes manuscritos dos julgamentos, deparei-me com uma sentença extremamente longa. Uma das acusações feitas a um réu era a de que ele sustentava que o mundo tinha sua origem na putrefação. Essa frase atraiu minha curiosidade no mesmo instante, mas eu estava à procura de outras coisas: bruxas, curandeiros, *benandanti*. Anotei o número do processo. Nos anos que se seguiram, essa anotação ressaltava periodicamente de meus papéis e se fazia presente em minha memória. Em 1970 resolvi tentar entender o que aquela declaração poderia ter significado para a pessoa que a formulara. Durante esse tempo todo a única coisa que sabia a seu respeito era o nome: Domenico Scandella, dito Menocchio.

Este livro narra sua história. Graças a uma farta documentação, temos condições de saber quais eram suas leituras e discussões, pensamentos e sentimentos: temores, esperanças, ironias, raivas, desesperos. De vez em quando as fontes, tão diretas, o trazem muito perto de nós: é um homem como nós, é um de nós.

Mas é também um homem muito diferente de nós. A reconstrução analítica dessa diferença tornou-se necessária, a fim de podermos reconstruir a fisionomia, parcialmente obscurecida, de sua cultura e contexto social no qual ela se moldou. Foi

possível rastrear o complicado relacionamento de Menocchio com a cultura escrita, os livros (ou, mais precisamente, alguns dos livros) que leu e o modo como os leu. Emergiu assim um filtro, um crivo que Menocchio interpôs conscientemente entre ele e os textos, obscuros ou ilustres, que lhe caíram nas mãos. Esse crivo, por outro lado, pressupunha uma cultura oral que era patrimônio não apenas de Menocchio, mas também de um vasto segmento da sociedade do século XVI. Em consequência, uma investigação que, no início, girava em torno de um indivíduo, sobretudo de um indivíduo aparentemente fora do comum, acabou desembocando numa hipótese geral sobre a cultura popular — e, mais precisamente, sobre a cultura camponesa — da Europa pré-industrial, numa era marcada pela difusão da imprensa e a Reforma Protestante, bem como pela repressão a esta última nos países católicos. Pode-se ligar essa hipótese àquilo que já foi proposto, em termos semelhantes, por Mikhail Bakhtin, e que é possível resumir no termo “circularidade”: entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo (exatamente o oposto, portanto, do “conceito de absoluta autonomia e continuidade da cultura camponesa” que me foi atribuído por certo crítico).

O queijo e os vermes pretende ser uma história, bem como um escrito histórico. Dirige-se, portanto, ao leitor comum e ao especialista. Provavelmente apenas o último lerá as notas, que pus de propósito no fim do livro, sem referências numéricas, para não atrapalhar a narrativa. Espero, porém, que ambos reconheçam nesse episódio um fragmento despercebido, todavia extraordinário, da realidade, em parte obliterado, e que coloca implicitamente uma série de indagações para nossa própria cultura e para nós.

PREFÁCIO À EDIÇÃO ITALIANA

1

No passado, podiam-se acusar os historiadores de querer conhecer somente as “gestas dos reis”. Hoje, é claro, não é mais assim. Cada vez mais se interessam pelo que seus predecessores haviam ocultado, deixado de lado ou simplesmente ignorado. “Quem construiu Têbas das sete portas?” — perguntava o “leitor operário” de Brecht. As fontes não nos contam nada daqueles pedreiros anônimos, mas a pergunta conserva todo seu peso.

2

A escassez de testemunhos sobre o comportamento e as atitudes das classes subalternas do passado é com certeza o primeiro — mas não o único — obstáculo contra o qual as pesquisas históricas do gênero se chocam. Porém, é uma regra que admite exceções. Este livro conta a história de um moleiro friulano — Domenico Scandella, conhecido por Menocchio — queimado por ordem do Santo Ofício, depois de uma vida transcorrida em total anonimato. A documentação dos dois processos abertos contra ele, distantes quinze anos um do outro, nos dá um quadro rico de suas ideias e sentimentos, fantasias e aspirações. Outros documentos nos fornecem indicações sobre suas atividades econômicas, sobre a vida de seus filhos. Temos também algumas páginas escritas por ele mesmo e uma lista parcial de suas leituras (sabia ler e escrever). Gostaríamos, é claro, de saber muitas outras coisas sobre Menocchio. Mas o que temos em mãos já nos permite reconstruir um fragmento do que se costuma denominar “cultura das classes subalternas” ou ainda “cultura popular”.

A existência de desníveis culturais no interior das assim chamadas sociedades civilizadas é o pressuposto da disciplina que foi aos poucos se autodefinindo como folclore, antropologia social, história das tradições populares, etnologia europeia. Todavia, o emprego do termo *cultura* para definir o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento próprios das classes subalternas num certo período histórico é relativamente tardio e foi emprestado da antropologia cultural. Só através do conceito de “cultura primitiva” é que se chegou de fato a reconhecer que aqueles indivíduos outrora definidos de forma paternalista como “camadas inferiores dos povos civilizados” possuíam *cultura*. A consciência pesada do colonialismo se uniu assim à consciência pesada da opressão de classe. Dessa maneira foi superada, pelo menos verbalmente, não só a concepção antiquada de folclore como mera coleção de curiosidades, mas também a posição de quem distinguia nas ideias, crenças, visões de mundo das classes subalternas nada mais do que um acúmulo inorgânico de fragmentos de ideias, crenças, visões de mundo elaborados pelas classes dominantes provavelmente vários séculos antes. A essa altura começa a discussão sobre a relação entre a cultura das classes subalternas e a das classes dominantes. Até que ponto a primeira está subordinada à segunda? Em que medida, ao contrário, exprime conteúdos ao menos em parte alternativos? É possível falar em circularidade entre os dois níveis de cultura?

Os historiadores só se aproximaram muito recentemente — e com certa desconfiança — desses tipos de problema. Isso se deve em parte, sem dúvida nenhuma, à persistência de uma concepção aristocrática de cultura. Com muita frequência ideias ou crenças originais são consideradas, por definição, produto das classes superiores, e sua difusão entre as classes subalternas um fato mecânico de escasso ou mesmo de nenhum interesse; como se não bastasse, enfatiza-se presunçosamente a “deterioração”, a “deformação”, que tais ideias ou crenças sofreram durante o processo de transmissão. Porém, a desconfiança dos historiadores

tem também outro motivo, mais imediato, de ordem metodológica e não ideológica. Em comparação com os antropólogos e estudiosos das tradições populares, os historiadores partem com uma grande desvantagem. Ainda hoje a cultura das classes subalternas é (e muito mais, se pensarmos nos séculos passados) predominantemente *oral*, e os historiadores não podem se pôr a conversar com os camponeses do século XVI (além disso, não se sabe se os compreenderiam). Precisam então servir-se sobretudo de fontes escritas (e eventualmente arqueológicas) que são duplamente indiretas: por serem *escritas* e, em geral, de autoria de indivíduos, uns mais outros menos, abertamente ligados à cultura dominante. Isso significa que os pensamentos, crenças, esperanças dos camponeses e artesãos do passado chegam até nós através de filtros e intermediários que os deformam. É o que basta para desencorajar, antecipadamente, as tentativas de pesquisa nessa direção.

Porém, os termos do problema mudam de forma radical ante a proposta de estudar não a “cultura *produzida pelas* classes populares”, e sim a “cultura *imposta às* classes populares”. Foi o que Robert Mandrou tentou fazer, há uns dez anos, com base numa fonte até aquele momento pouco explorada: a literatura de cordel, isto é, folhetos baratos, impressos grosseiramente (almanaques, canções, receitas e remédios, narrações de prodígios ou vidas de santos), vendidos nas feiras ou nos campos por ambulantes. Mandrou, diante de uma lista dos principais temas recorrentes, acabou por formular uma conclusão um tanto quanto apressada. Essa literatura, por ele definida como de “evasão”, teria alimentado por séculos uma visão de mundo banhada de fatalismo e determinismo, de maravilhoso e misterioso, impedindo que seus leitores tomassem consciência da própria condição social e política — e, portanto, desempenhando, talvez conscientemente, uma função reacionária.

Todavia, Mandrou não se limitou a considerar almanaques e canções como documentos de uma literatura deliberadamente endereçada ao povo. Em uma passagem brusca e imotivada, definiu-os, enquanto instrumentos de uma aculturação vitoriosa,

como “reflexo [...] da visão de mundo” das classes populares do *Ancien Régime*, atribuindo tacitamente a essas classes uma completa passividade cultural e à literatura de cordel uma influência desproporcionada. Mesmo sendo as tiragens, como se presume, consideráveis, e com cada um daqueles folhetos decerto sendo lido em voz alta, atingindo grandes estratos de analfabetos, numa sociedade em que estes constituíam três quartos da população, os camponeses aptos a ler eram com certeza uma pequena minoria. Identificar a “cultura produzida pelas classes populares” com a “cultura imposta às massas populares”, decifrar a fisionomia da cultura popular apenas através das máximas, dos preceitos e dos contos da *Bibliothèque bleue* é absurdo. O atalho indicado por Mandrou para superar as dificuldades ligadas à reconstrução de uma cultura oral nos leva na verdade ao ponto de partida.

O mesmo atalho, embora com pressupostos muito diferentes, foi trilhado — com notável ingenuidade — por Geneviève Bollème. Essa pesquisadora viu na literatura de cordel, em vez do instrumento de uma (improvável) aculturação vitoriosa, a expressão espontânea (ainda mais improvável) de uma cultura popular original e autônoma, permeada por valores religiosos. Nessa religião popular, concentrada na humanidade e pobreza de Cristo, teriam sido fundidos, de forma harmoniosa, o natural e o sobrenatural, o medo da morte e o impulso em direção à vida, a tolerância às injustiças e a revolta contra a opressão. Dessa maneira, é claro, troca-se “literatura popular” por uma “literatura destinada ao povo”, continuando, sem se dar conta, nos domínios da cultura produzida pelas classes dominantes. É verdade que, incidentalmente, Bollème levanta a hipótese de uma defasagem entre os opúsculos e o modo como seriam lidos pelas classes populares. Mas essa indicação preciosa permanece estéril, já que desemboca no postulado da “criatividade popular”, indeterminada e aparentemente inatingível, própria de uma tradição oral que não deixou vestígios.

A imagem estereotipada e adocicada de cultura popular que constitui o ponto de chegada da pesquisa realizada por Bollème contrasta profundamente com outra, vivíssima, delineada por Mikhail Bakhtin num livro fundamental sobre as relações entre Rabelais e a cultura popular do seu tempo. Ao que tudo indica, *Gargântua e Pantagruel*, que talvez não tenham sido lidos por nenhum camponês, nos fazem compreender mais coisas sobre a cultura camponesa do que o *Almanach des bergers*, que devia circular amplamente pelos campos da França. No centro da cultura configurada por Bakhtin está o carnaval: mito e rito no qual confluem a exaltação da fertilidade e da abundância, a inversão brincalhona de todos os valores e hierarquias constituídas, o sentido cósmico do fluir destruidor e regenerador do tempo. Segundo Bakhtin, essa visão de mundo, elaborada no correr dos séculos pela cultura popular, se contrapõe, sobretudo na Idade Média, ao dogmatismo e à seriedade da cultura das classes dominantes. Apenas levando-se em consideração essa diferença é que a obra de Rabelais se torna compreensível. A sua comicidade se liga diretamente aos temas carnavalescos da cultura popular. Portanto, temos, por um lado, dicotomia cultural, mas, por outro, circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica, particularmente intenso na primeira metade do século XVI.

Em parte trata-se de hipóteses, não todas igualmente documentadas. Mas o limite do belíssimo livro de Bakhtin talvez seja outro: os protagonistas da cultura popular que ele tentou descrever — camponeses, artesãos — nos falam quase só através das palavras de Rabelais. É justamente a riqueza das perspectivas de pesquisa indicadas por Bakhtin que nos faz desejar, ao contrário, uma sondagem direta, sem intermediários, do mundo popular. Porém, pelos motivos já levantados, substituir uma estratégia de pesquisa indireta por outra direta, neste tipo de trabalho, é por demais difícil.

Mas não é preciso exagerar quando se fala em filtros e intermediários deformadores. O fato de uma fonte não ser “objetiva” (mas nem mesmo um inventário é “objetivo”) não significa que seja inutilizável. Uma crônica hostil pode fornecer testemunhos preciosos sobre o comportamento de uma comunidade camponesa em revolta. A análise do “carnaval de Romans” realizada por Emmanuel Le Roy Ladurie é exemplar nesse sentido. No conjunto, diante da incerteza metodológica e da pobreza dos resultados da maior parte dos estudos dedicados explicitamente à definição do que era a cultura popular da Europa pré-industrial, sobressai um certo tipo de pesquisa, como a de Natalie Zemon Davis e de Edward P. Thompson sobre os *charivari*, por exemplo, que ilumina aspectos particulares dessa cultura. Mesmo uma documentação exígua, dispersa e renitente pode, portanto, ser aproveitada.

Contudo, o medo de cair no famigerado positivismo ingênuo, unido à exasperada consciência da violência ideológica que pode estar oculta por trás da mais normal e, à primeira vista, inocente operação cognitiva, induz hoje muitos historiadores a jogar a criança fora junto com a água da bacia — ou, deixando de lado as metáforas, a cultura popular junto com a documentação que dela nos dá uma imagem mais ou menos deformada. Depois de ter criticado (não sem razão) as pesquisas já lembradas aqui sobre a literatura de cordel, um grupo de estudiosos chegou a se perguntar se “a cultura popular existiria para além do gesto que a elimina”. A pergunta é retórica e a resposta, obviamente, negativa. Essa espécie de neopirronismo parece à primeira vista paradoxal, visto que por trás dele encontram-se os estudos de Michel Foucault, quer dizer, alguém que com a maior autoridade, na *Histoire de la folie*, chamou a atenção sobre as exclusões, as proibições, os limites através dos quais nossa cultura se constituiu historicamente. Mas, observando melhor, percebe-se que o paradoxo é só aparente. O que interessa sobretudo a Foucault são os gestos e os critérios da exclusão; os excluídos, um pouco menos.

Em *Histoire de la folie* já estava implícita, ao menos em parte, a trajetória que levaria Foucault a escrever *Les mots et les choses* e *L'archéologie du savoir*. Tal trajetória foi muito possivelmente acelerada pelas simples objeções niilistas lançadas por Jacques Derrida contra a *Histoire de la folie*. Não se pode falar da loucura numa linguagem historicamente participante da razão ocidental e, portanto, do processo que levou à repressão da própria loucura. O ponto em que se apoia a pesquisa de Foucault — disse Derrida em poucas palavras — não existe, não pode existir. A essas alturas o ambicioso projeto foucaultiano de uma “arqueologia do silêncio” transformou-se em silêncio puro e simples — por vezes acompanhado de uma muda contemplação estetizante.

Essa involução aparece num livro recente, que reúne ensaios redigidos por Foucault e por alguns dos seus colaboradores; além desses, traz vários documentos sobre o caso de um jovem camponês que, no início do século XVII, matou a mãe, a irmã e um irmão. A análise versa acima de tudo sobre a interseção de duas linguagens de exclusão que tendem a se negar, alternadamente: a judiciária e a psiquiátrica. A figura do assassino, Pierre Rivière, acaba passando para segundo plano — justamente quando são publicadas suas memórias, escritas por ele a pedido dos juízes, que procuravam uma explicação para o tríplice crime. A possibilidade de interpretar esse texto foi excluída de forma explícita, porque equivaleria a alterá-lo, reduzindo-o a uma “razão” estranha a ele. Não sobra mais nada, além de “estupor” e “silêncio” — únicas reações legítimas.

É no irracionalismo estetizante, portanto, que vai desembocar essa linha de pesquisa. A relação, obscura e contraditória, de Pierre Rivière com a cultura dominante é apenas mencionada; suas leituras (almanaques, livros de piedade, mas também *Le bon sens du curé Meslier*) são mesmo ignoradas. Prefere-se descrevê-lo vagando pelos bosques depois do delito como “um homem sem cultura [...] um animal sem instinto [...] um ser mítico, um ser monstruoso, impossível de ser definido porque estranho a qualquer ordem nomeável”. É o êxtase diante do estranhamento absoluto, que na realidade é fruto da recusa de análise e in-

terpretação. As vítimas da exclusão social tornam-se os depositários do único *discurso* que representa uma alternativa radical às mentiras da sociedade constituída — um discurso que passa pelo delito e pelo canibalismo, que é encarnado indiferentemente nas memórias redigidas por Pierre Rivière ou no seu matricídio. É um populismo às avessas, um populismo “negro” — mas assim mesmo populismo.

6

O que foi dito até aqui demonstra com clareza a ambiguidade do conceito de “cultura popular”. Às classes subalternas das sociedades pré-industriais é atribuída ora uma passiva adequação aos subprodutos culturais distribuídos com generosidade pelas classes dominantes (Mandrou), ora uma tácita proposta de valores, ao menos em parte autônomos em relação à cultura dessas classes (Bollème), ora um estranhamento absoluto que se coloca até mesmo para além, ou melhor, para aquém da cultura (Foucault). É bem mais frutífera a hipótese formulada por Bakhtin de uma influência recíproca entre a cultura das classes subalternas e a cultura dominante. Mas precisar os modos e os tempos dessa influência (Jacques Le Goff começou esse trabalho obtendo ótimos resultados) significa enfrentar o problema posto pela documentação, que no caso da cultura popular é, como já dissemos, quase sempre indireta. Até que ponto os eventuais elementos da cultura hegemônica, encontráveis na cultura popular, são frutos de uma aculturação mais ou menos deliberada ou de uma convergência mais ou menos espontânea e não, ao contrário, de uma inconsciente deformação da fonte, obviamente tendendo a conduzir o desconhecido ao conhecido, ao familiar?

Alguns anos atrás, vi-me obrigado a enfrentar um problema parecido no decorrer de uma pesquisa sobre processos contra a bruxaria, entre os séculos XVI e XVII. Eu queria entender o que a bruxaria era na realidade para os seus protagonistas — bruxas e

bruxos —, mas a documentação da qual dispunha (processos e, em especial, os tratados de demonologia) parecia constituir uma tal barreira, que impedia de forma irremediável o conhecimento da bruxaria popular. Esbarrava sempre, por todos os lados, com os esquemas de origem culta da bruxaria inquisitorial. Apenas a descoberta de um veio de crenças até aquele momento ignoradas, concentrado nos *benandanti*, abriu uma brecha naquela parede. Pela discrepância entre as perguntas dos juízes e as respostas dos acusados — a qual não poderia ser atribuída aos interrogatórios sugestivos nem à tortura —, vinha à baila um estrato profundo de crenças populares substancialmente autônomas.

As confissões de Menocchio, o moleiro friulano protagonista deste livro, constituem, em certa medida, um caso semelhante ao dos *benandanti*. Aqui, também, a irredutibilidade de parte dos discursos de Menocchio a esquemas conhecidos aponta para um estrato ainda não examinado de crenças populares, de obscuras mitologias camponesas. Mas o que torna muito mais complicado o caso de Menocchio é o fato de esses obscuros elementos populares estarem enxertados num conjunto de ideias muito claras e consequentes, que vão do radicalismo religioso ao naturalismo tendencialmente científico, às aspirações utópicas de renovação social. A impressionante convergência entre as posições de um desconhecido moleiro friulano e as de grupos de intelectuais dos mais refinados e conhecedores de seu tempo repropõe com toda força o problema da circularidade da cultura formulado por Bakhtin.

7

Antes de analisar em que medida as confissões de Menocchio nos ajudam a precisar o problema, devemos nos perguntar que relevância podem ter, num plano geral, as ideias e crenças de um indivíduo único em relação aos do seu nível social. No momento em que equipes inteiras de estudiosos se lançam a empresas imensas de história *quantitativa* das ideias ou de história

religiosa *serial*, propor uma investigação capilar sobre *um* moleiro pode parecer paradoxal ou absurdo, quase como o retorno ao tear mecânico numa era de teares automáticos. É sintomático que a possibilidade de uma investigação como essa tenha sido descartada antecipadamente por alguém como François Furet, que defendia a ideia de que a reintegração das classes inferiores na história geral pode ocorrer apenas sob o signo do “número e do anonimato”, através da demografia e da sociologia, “um estudo quantitativo das sociedades do passado”. Embora não mais ignoradas, as classes inferiores estariam da mesma forma condenadas a permanecer “silenciosas”.

Porém, se a documentação nos oferece a oportunidade de reconstruir não só as massas indistintas como também personalidades individuais, seria absurdo descartar estas últimas. Não é um objetivo de pouca importância estender às classes mais baixas o conceito histórico de “indivíduo”. É claro que existe o risco de cair no anedotário, na famigerada *histoire événementielle* (que não só é nem necessariamente é história política). Contudo, trata-se de um risco evitável. Alguns estudos biográficos mostraram que um indivíduo medíocre, destituído de interesse por si mesmo — e justamente por isso representativo —, pode ser pesquisado como se fosse um microcosmo de um estrato social inteiro num determinado período histórico — a nobreza austríaca ou o baixo clero inglês do século XVI.

Seria esse o caso de Menocchio? Nem por sonho. Não podemos considerá-lo um camponês “típico” (no sentido de “médio”, “estatisticamente mais frequente”) do seu tempo: seu relativo isolamento na comunidade deixa isso claro. Aos olhos dos conterrâneos Menocchio era um homem, ao menos em parte, diferente dos outros. Mas essa singularidade tinha limites bem precisos: da cultura do próprio tempo e da própria classe não se sai a não ser para entrar no delírio e na ausência de comunicação. Assim como a língua, a cultura oferece ao indivíduo um horizonte de possibilidades latentes — uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um. Com rara clareza e lucidez, Menocchio articulou a lingua-

gem que estava historicamente à sua disposição. Por isso, nas suas confissões é possível encontrar de maneira bastante nítida, quase exasperada, uma série de elementos convergentes; esses mesmos elementos, numa outra documentação análoga — contemporânea ou pouco posterior —, aparecem dispersos, ou então só é possível vislumbrá-los. Algumas investigações confirmam a existência de traços que reconduzem a uma cultura camponesa comum. Em poucas palavras, mesmo um caso-limite (e Menocchio com certeza o é) pode se revelar representativo, seja negativamente — porque ajuda a precisar o que se deva entender, numa situação dada, por “estatisticamente mais frequente” —, seja positivamente — porque permite circunscrever as possibilidades latentes de algo (a cultura popular) que nos chega apenas através de documentos fragmentários e deformados, provenientes quase todos de “arquivos da repressão”.

Com isso não estamos querendo contrapor as pesquisas qualitativas às quantitativas. Simplesmente queremos frisar que, no que toca às classes subalternas, o rigor demonstrado pelas pesquisas quantitativas não pode deixar de lado (se quisermos, não pode *ainda* deixar de lado) o tão deplorado impressionismo das qualitativas. O chiste de E. P. Thompson sobre o “grosseiro e insistente impressionismo do computador que repete *ad nauseam* um único elemento, passando por cima de todos os dados documentais para os quais não foi programado”, é literalmente verdadeiro, já que o computador, como é óbvio, não pensa, mas executa ordens. Por outro lado, só uma série de pesquisas particulares, de grande fôlego, pode permitir a elaboração de um programa articulado, a ser submetido ao computador.

Vamos dar um exemplo concreto. Nos últimos anos foram concluídas várias pesquisas quantitativas sobre a produção livreira francesa do século XVIII e sua difusão, com o justíssimo propósito de alargar o quadro da tradicional história das ideias através do levantamento de uma enorme quantidade de títulos (quase 45 mil), sistematicamente ignorados pelos estudiosos até aquele momento. Só desse modo — comentou-se — poderemos avaliar a incidência do elemento inerte, estático, da pro-

dução livreira, e ao mesmo tempo entender o significado de ruptura das obras realmente inovadoras. Um estudioso italiano, Furio Diaz, fez algumas objeções a essa abordagem: por um lado, corre-se o risco de estar sempre descobrindo o óbvio; por outro, de se ater ao que, em termos históricos, é enganoso. E deu um exemplo irônico: os camponeses franceses do fim do século com certeza não assaltavam os castelos da nobreza porque tinham lido *L'Ange Conducteur*, mas porque as “novas ideias mais ou menos implícitas nas notícias que chegavam de Paris” iam ao encontro de “interesses e [...] velhos rancores”. É evidente que a segunda objeção (a outra é bem mais fundamentada) nega de fato a existência de uma cultura popular, como também a utilidade das pesquisas sobre ideias e crenças das classes subalternas, repondo a velha história das ideias do tipo exclusivamente elitista. Na verdade, a crítica a ser feita às pesquisas quantitativas da história das ideias é outra: não por serem pouco afeitas à elite e sim por ainda o serem demais. Elas partem do pressuposto de que não só os textos, como até mesmo os títulos, fornecem dados inequívocos. Ora, isso se torna cada vez menos verdade quanto mais o nível dos leitores diminui. Os almanaques, canções, livros de piedade, vida de santos, tudo o que constituía o vasto material da produção livreira, a nós surgem como estáticos, inertes, sempre iguais a si mesmos. Mas como eram lidos pelo público de então? Em que medida a cultura predominantemente oral daqueles leitores interferia na fruição do texto, modificando-o, remodelando-o, chegando mesmo a alterar sua natureza? As referências de Menocchio a suas leituras nos dão um exemplo claro desse tipo de relação com o texto, a qual diverge por inteiro da dos leitores cultos de hoje. Tais referências nos permitem medir a defasagem, justamente hipotetizada por Bollème, entre os textos da literatura “popular” e o modo como eram lidos por camponeses e artesãos. No caso de Menocchio a defasagem aparece com uma profundidade decerto pouco comum. Porém, ainda uma vez, é precisamente essa singularidade que oferece indicações preciosas para pesquisas posteriores. No caso da histó-

ria quantitativa das ideias, por exemplo, apenas a consciência da variabilidade, histórica e social, da figura do leitor poderá fornecer de maneira efetiva as premissas de uma história das ideias também *qualitativamente* diversa.

8

A defasagem entre os textos lidos por Menocchio e o modo como ele os assimilou e os referiu aos inquisidores indica que suas posições não são redutíveis ou remissíveis a um ou outro livro. Por um lado, elas reentram numa tradição oral antiquíssima; por outro, evocam uma série de motivos elaborados por grupos heréticos de formação humanista: tolerância, tendência em reduzir a religião à moralidade etc. Trata-se de uma dicotomia só aparente, que remete na verdade a uma cultura unitária em que não é possível estabelecer recortes claros. Mesmo que Menocchio tenha entrado em contato, de maneira mais ou menos mediada, com ambientes cultos, suas afirmações em defesa da tolerância religiosa, seu desejo de renovação radical da sociedade apresentam um tom original e não parecem resultado de influências externas passivamente recebidas. As raízes de suas afirmações e desejos estão fincadas muito longe, num estrato obscuro, quase indecifrável, de remotas tradições camponesas.

A esta altura poder-se-ia perguntar se o que emerge dos discursos de Menocchio não é mais uma “mentalidade” do que uma “cultura”. Apesar das aparências, não se trata de uma distinção fútil. O que tem caracterizado os estudos de história das mentalidades é a insistência nos elementos inertes, obscuros, inconscientes de uma determinada visão de mundo. As sobrevivências, os arcaísmos, a afetividade, a irracionalidade delimitam o campo específico da história das mentalidades, distinguindo-a com muita clareza de disciplinas paralelas e hoje consolidadas, como a história das ideias ou a história da cultura (que, no entanto, para alguns estudiosos engloba as duas anteriores). Inscrever o caso

de Menocchio no âmbito exclusivo da história das mentalidades significaria, portanto, colocar em segundo plano o fortíssimo componente racional (não necessariamente identificável à nossa nacionalidade) da sua visão de mundo. Todavia, o argumento decisivo é outro: a conotação terminantemente interclassista da história das mentalidades. Esta, como já foi dito, estuda o que têm em comum “César e o último soldado de suas legiões, são Luís e o camponês que cultivava as suas terras, Cristóvão Colombo e o marinheiro de suas caravelas”. Nesse sentido, na maior parte das vezes, o adjetivo *coletiva* acrescentado a “mentalidade” é pleonástico. Ora, não queremos negar a legitimidade de investigações desse tipo, porém o risco de chegar a extrapolações indevidas é muito grande. Até mesmo um dos maiores historiadores deste século, Lucien Febvre, caiu numa armadilha desse gênero. Num livro inexato mas fascinante, tentou, através da investigação sobre um indivíduo — ainda que excepcional, como Rabelais —, identificar as coordenadas mentais de toda uma era. Enquanto se trata de demonstrar a inexistência de um presumível “ateísmo” em Rabelais, nenhum problema. Entretanto, quando se adentra o terreno da “mentalidade (ou psicologia) coletiva”, sustentando que a religião exercia sobre “os homens do século XVI” uma influência, ao mesmo tempo, profunda e opressora, da qual era impossível escapar, como não escapou Rabelais, a argumentação se torna inaceitável. Quem eram aqueles mal identificados “homens do século XVI”? Humanistas, mercadores, artesãos, camponeses? Graças à noção interclassista de “mentalidade coletiva”, os resultados de uma investigação conduzida sobre um pequeno estrato da sociedade francesa composto por indivíduos cultos são tacitamente ampliados até abarcar completamente um século inteiro. É o retorno da tradicional história das ideias. Os camponeses, isto é, a grande maioria da população daquela época, são vislumbrados no livro de Febvre só para serem apressadamente liquidados como “massa [...] semiselvagem, vítima das superstições”, enquanto a afirmação de que era impossível, naquele tempo, formular uma posição irreligiosa consequente em termos críticos traduz-se em outra — bastante

previsível — de que o século XVII não era o século XVI e Descartes não era contemporâneo de Rabelais.

Apesar desses limites, o modo como Febvre consegue separar os múltiplos fios que ligam um indivíduo a um ambiente, a uma sociedade, historicamente determinados, permanece exemplar. Os instrumentos que usou para analisar a religião de Rabelais podem servir também para analisar a religião, tão diversa, de Menocchio. Em todo caso, a esta altura já deve estar claro por que à expressão “mentalidade coletiva” seja preferível a também pouco satisfatória expressão “cultura popular”. Uma análise de classes é sempre melhor que uma interclassista.

Com isso não se está de maneira alguma afirmando a existência de uma cultura homogênea, comum tanto aos camponeses como aos artesãos da cidade (para não falar dos grupos marginais, como os vagabundos), na Europa pré-industrial. Apenas se está querendo delimitar um âmbito de pesquisa no interior do qual é preciso conduzir análises particularizadas como a que fazemos aqui. Só desse modo será possível eventualmente generalizar as conclusões a que se chegou neste estudo.

9

Dois grandes eventos históricos tornaram possível um caso como o de Menocchio: a invenção da imprensa e a Reforma. A imprensa lhe permitiu confrontar os livros com a tradição oral em que havia crescido e lhe forneceu as palavras para organizar o amontoado de ideias e fantasias que nele conviviam. A Reforma lhe deu audácia para comunicar o que pensava ao padre do vilarejo, conterrâneos, inquisidores — mesmo não tendo conseguido dizer tudo diante do papa, dos cardeais e dos príncipes, como queria. As rupturas gigantescas determinadas pelo fim do monopólio dos letrados sobre a cultura escrita e do monopólio dos clérigos sobre as questões religiosas haviam criado uma situação nova, potencialmente explosiva. Mas a convergência entre as aspirações de uma parte da alta cultura e as da cultura po-

pular já tinha sido declarada de maneira definitiva mais de meio século antes do processo de Menocchio — quando Lutero condenara com ferocidade os camponeses em revolta e suas reivindicações. Tais ideais, naquela época, inspiravam apenas exíguas minorias perseguidas, como os anabatistas. Com a Contrarreforma (e paralelamente com a consolidação das igrejas protestantes) iniciara-se uma era marcada pelo enrijecimento hierárquico, pela doutrinação paternalista das massas, pela extinção da cultura popular, pela marginalização mais ou menos violenta das minorias e dos grupos dissidentes. E o próprio Menocchio acabou queimado.

10

Dissemos que era impossível efetuar recortes claros na cultura de Menocchio. Só com o bom senso se podem isolar certos temas que, já naquela época, convergiam com tendências de uma parte da alta cultura do século XVI e que se tornaram patrimônio da cultura “progressista” dos séculos seguintes: aspiração a uma reforma radical da sociedade, corrosão interna da religião, tolerância. Graças a tudo isso, Menocchio está inserido numa tênue, sinuosa, porém muito nítida linha de desenvolvimento que chega até nós: podemos dizer que Menocchio é nosso antepassado, mas é também um fragmento perdido, que nos alcançou por acaso, de um mundo obscuro, opaco, o qual só através de um gesto arbitrário podemos incorporar à nossa história. Essa cultura foi destruída. Respeitar o resíduo de indecifrável que há nela e que resiste a qualquer análise não significa ceder ao fascínio idiota do exótico e do incompreensível. Significa apenas levar em consideração uma mutilação histórica da qual, em certo sentido, nós mesmos somos vítimas. “Nada do que aconteceu deve ser perdido para a história”, lembrava Walter Benjamin. Mas “só à humanidade redimida o passado pertence inteiramente”. Redimida, isto é, liberada.

A Luisa

*Tout ce qui est intéressant se passe dans l'ombre...
On ne sait rien de la véritable histoire des hommes.*

CÉLINE

AGRADECIMENTOS

Este livro, na redação provisória, foi discutido inicialmente num seminário sobre religião popular, ocorrido no outono de 1973 no Davis Center for Historical Studies da Universidade de Princeton; em seguida, num seminário coordenado por mim, na Universidade de Bolonha. Agradeço de coração a Lawrence Stone, diretor do Davis Center, e a todos aqueles que com críticas e observações me ajudaram a melhorar o texto: especialmente Piero Camporesi, Jay Dolan, John Elliott, Felix Gilbert, Robert Muchembled, Ottavia Niccoli, Jim Obelkevich, Adriano Prosperi, Lionel Rothkrug, Jerry Seigel, Eileen Yeo, Stephen Yeo, e aos meus estudantes bolonheses. Agradeço também a dom Guglielmo Biasutti, bibliotecário da Cúria de Udine; ao professor Morereale Valcellina e aos funcionários dos arquivos e das bibliotecas citadas. No decorrer do livro outros agradecimentos serão feitos.

Bolonha, setembro de 1975

O QUEIJO
E OS VERMES

1

Chamava-se Domenico Scandella, conhecido por Menocchio. Nascera em 1532 (quando do primeiro processo declarou ter 52 anos), em Montereale, uma pequena aldeia nas colinas do Friuli, a 25 quilômetros de Pordenone, bem protegida pelas montanhas. Viveu sempre ali, exceto dois anos de desterro após uma briga (1564-65), transcorridos em Arba, uma vila não muito distante, e numa localidade não precisada da Carnia. Era casado e tinha sete filhos; outros quatro haviam morrido. Declarou ao cônego Giambattista Maro, vigário-geral do inquisidor de Aquileia e Concórdia, que sua atividade era “de moleiro, carpinteiro, marceneiro, pedreiro e outras coisas”. Mas era principalmente moleiro; usava as vestimentas tradicionais de moleiro — veste, capa e capuz de lã branca. E foi assim, vestido de branco, que se apresentou para o julgamento.

Alguns anos depois, disse aos inquisidores que era “pau-pérrimo”: “Não tenho nada além de dois moinhos de aluguel e dois campos arrendados, e com isso sustentei e sustento minha pobre família”. Mas, sem dúvida, Menocchio estava exagerando. Mesmo se boa parte da colheita servisse para pagar o aluguel (provavelmente em espécie) dos dois moinhos, além das pesadas taxas sobre a terra, devia sobrar o bastante para sobreviver e ainda para os momentos difíceis. Tanto é que, quando se encontrava desterrado em Arba, alugara de imediato outro moinho. Quando sua filha Giovanna se casou (Menocchio tinha morrido havia dois meses), recebeu o correspondente a 256 libras e nove soldos — um dote não muito rico, mas bem menos miserável em comparação aos hábitos da região no período.