

unesp  **UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**

“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

**DISCURSOS SOBRE A CIVILIDADE E PRODUÇÃO DE
SUBJETIVIDADES EM MANUAIS PORTUGUESES DOS SÉCULOS
XVIII-XIX**



GESIEL PRADO SANTOS

ARARAQUARA – S.P.
2015

GESIEL PRADO SANTOS

**DISCURSOS SOBRE A CIVILIDADE E PRODUÇÃO DE
SUBJETIVIDADES EM MANUAIS PORTUGUESES DOS SÉCULOS
XVIII-XIX**

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Língua Portuguesa da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Língua Portuguesa e Língua Portuguesa.

Linha de pesquisa: Estrutura, organização e funcionamento discursivos e textuais

Orientador: Profa. Dra. Maria do Rosário Gregolin

Bolsa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES

ARARAQUARA – S.P.
2015

Gesiel Prado Santos

**DISCURSOS SOBRE A CIVILIDADE E PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES EM
MANUAIS PORTUGUESES DOS SÉCULOS XVIII-XIX**

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Linguística e Língua Portuguesa.

Linha de pesquisa: Estrutura, organização e funcionamento discursivos e textuais

Orientador: Profa. Dra. Maria do Rosário Gregolin

Bolsa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES

Data da defesa: ___/___/___

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: **Profa. Dra. Maria do Rosário Gregolin**
Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara/Unesp

Membro Titular: **Prof. Dr. Nilton Milanez**
Universidade Estadual Sudoeste da Bahia

Membro Titular: **Profa. Dra. Vanice Maria de Oliveira Sargentini**
Universidade Federal de São Carlos

Membro Titular: **Prof. Dra. Kátia Menezes de Sousa**
Universidade Federal de Goiás

Membro Titular: **Profa. Dra. Luzmara Ferreira Curcino**
Universidade Federal de São Carlos

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

*À Dona Lúcia,
pelo apoio incondicional.*

AGRADECIMENTOS

À Rosário, minha orientadora, pelo conhecimento compartilhado e pela experiência dedicada à produção deste trabalho.

Ao Jorge Ramos do Ó, pela orientação no estágio sanduíche no Instituto de Educação.

Aos amigos de doutorado: Lilian, Cleides, Marilurdes, Eneida Vinícius, Janaína.

Ao Marco Aurélio, "de um modo geral". Seu apoio na reta final deste trabalho foi simplesmente incrível.

Aos amigos do GEADA, Thiago, Yuri, Janaina, Meire, Maurício, Juliana, Renan, pelos momentos com Foucault.

Aos amigos que ganhei ao longo destes anos: Raquel, Camila, Renata, Letícia, Alessandra.

Ao mestre Raimundo. Pai, não existem palavras que possam descrever como sua ajuda foi importante.

Ao Juh Romo, companheiro amado, refúgio nas horas mais difíceis. Todos os sentimentos estão nas entrelinhas desta tese.

À CAPES pelo apoio financeiro da pesquisa.

Sou eu, eu mesmo, tal qual resultei de tudo,
Espécie de acessório ou sobressalente próprio,
Arredores irregulares da minha emoção sincera,
Sou eu aqui em mim, sou eu.

Quanto fui, quanto não fui, tudo isso sou.
Quanto quis, quanto não quis, tudo isso me forma.
(PESSOA, 1944, p.49)

RESUMO

Tomando o ponto de vista da Análise de Discurso a partir da reflexão de Michel Foucault e considerando as subjetividades enquanto construções históricas intermediadas pela relação intrínseca das práticas discursivas e as técnicas de si, o objetivo desta pesquisa consiste em analisar o discurso de manuais de civilidade que circularam em Portugal e no Brasil nos séculos XVIII e XIX, a fim de entender seu papel na projeção do sujeito civilizado a partir do processo civilizatório decorrente da instauração da Corte Portuguesa no Rio de Janeiro, em 1808. A existência e a circulação de uma literatura prescritiva de comportamentos coloca ao sujeito a função de aplicar sobre si um conjunto de técnicas de controle de modo a tornar-se civilizado. Aceitar que subjetividades são forjadas por práticas discursivas, requer analisar o discurso para além dos limites da significação e inseri-lo em uma rede de interconexões com outros dizeres e acontecimentos, na tentativa de compreender “o que faz do sujeito um civilizado”. Sendo assim, abre-se a problemática para pensar uma análise do discurso que não esteja às voltas apenas com a constituição dos sentidos, mas que tenha interesse em compreender as subjetividades por meio de uma cartografia da existência. Portanto, com base na leitura de postulados teóricos foucaultianos, este trabalho propõe uma reflexão crítica sobre uma teoria da subjetividade na Análise do Discurso por meio da genealogia das práticas de existência desenvolvida por Michel Foucault. O sujeito ocupa o centro do pensamento da filosofia foucaultiana, e o exercício de compreensão implica olhar para as práticas discursivas, de modo a compreender de que maneira as subjetividades são construídas.

Palavras-chave: Foucault. Discurso. Análise do Discurso. Sujeito. Subjetividade. Civilidade. Técnicas de si. Subjetivação.

RÉSUMÉ

Considérant les réflexions de Foucault à propos de l'Analyse du Discours et les subjectivités comme des productions historiques médiées par la relation intrinsèque des pratiques discursives et des techniques du soi, l'objectif de ce travail-là c'est d'analyser le discours de la bienséance et du bon comportement et son rôle dans la projection du sujet civilisé dès le procès de civilisation commencé par l'instauration de la Cour Portugaise au Rio de Janeiro, en 1808. L'existence et la circulation d'une littérature normative de comportements mettent sur le sujet la fonction d'appliquer sur soi-même un ensemble de techniques de contrôle pour devenir civilisé. Pour accepter que les subjectivités sont produites par des pratiques discursives on doit analyser le discours au-dehors des limitations de la signification, et le placer dans un réseau d'interconnexions avec des autres dits et événements, pour essayer de comprendre « ce que fait du sujet un civilisé ». De cette façon, on crée une problématique autour d'une analyse du discours qui ne s'occupe que des sens, en posant le besoin de comprendre les subjectivités à travers une cartographie de l'existence. On propose ainsi penser une théorie de la subjectivité dans l'Analyse du Discours à travers une généalogie des pratiques d'existence avec la lecture de Michel Foucault. Le sujet occupe le centre de la pensée de la philosophie foucauldienne, et l'exercice de compréhension implique regarder les pratiques discursives, pour comprendre de quelle façon les subjectivités sont-elles produites.

Mots-clés: Foucault; Discours; Sujet; Subjectivité; civilité; Techniques du soi; Subjectivation.

LISTA DE ABREVIATURAS

AD	Análise do discurso
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo
RMC	Real Mesa Censória
BNL	Biblioteca Nacional de Lisboa
BNE	Biblioteca Pública de Évora

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. DISCURSO E SUJEITO: ROTAS DE INVESTIGAÇÃO NOS RASTROS DE FOUCAULT	19
1.1 <i>DO CAMPO TEÓRICO-METODOLÓGICO: UMA ANÁLISE DO DISCURSO EM DIÁLOGO COM MICHEL FOUCAULT</i>	20
1.1.1 <i>DISCURSO E SUJEITO NOS INTERSTÍCIOS DA HISTÓRIA</i>	23
1.2 <i>PROCESSOS HISTÓRICOS DE CONSTITUIÇÃO DAS SUBJETIVIDADES EM MICHEL FOUCAULT</i>	32
2. CIVILIDADE COMO PRÁTICA NA CONSTITUIÇÃO DOS SUJEITOS	56
2.1 <i>TEM CABIMENTO FALAR EM CIVILIDADE NOS DIAS DE HOJE?</i>	57
2.2 <i>POR UMA GENEALOGIA DAS PRÁTICAS DE CIVILIDADE</i>	64
2.3 <i>A CIVILIDADE ERASMIANA</i>	73.
3. CIVILIDADE E ARTE DE VIVER EM SOCIEDADE (SÉCULO XVIII)	80
3.1 <i>A CIVILIDADE: OBRAS E VICISSITUDES</i>	82
3.2 <i>TRATADO PRÁTICO DA CIVILIDADE PORTUGUESA</i>	102
4. CIVILIDADE IMPORTADA: MODOS E MANEIRAS NO RIO DE JANEIRO DO SÉCULO XIX	110
4.1 <i>O PODER SIMBÓLICO DA DISTINÇÃO: A LITERATURA CORTESÃ</i>	111
4.2 <i>CORTESIA NA CULTURA PORTUGUESA: O DISCRETO PORTUGUÊS</i>	115
4.3 <i>O ARISTOCRATA CIVILIZADO</i>	122
4.4 <i>UMA CORTE NOS TRÓPICOS: PRÁTICAS DE CIVILIDADE NO RIO OITOCENTISTA</i>	128
4.5 <i>PRÁTICAS DE SI E PRODUÇÃO DE IDENTIDADE DE GÊNERO EM MANUAIS DE CIVILIDADE DO SÉCULO XIX</i>	135
CONSIDERAÇÕES FINAIS	165
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	170
APÊNDICE	171

INTRODUÇÃO

Os amorosos brigam, reconciliam-se, imploram, agradecem, marcam encontros com olhares: o próprio silêncio tem sua linguagem [...]. E não nos exprimimos com as mãos? Pedimos, prometemos, chamamos, despedimo-nos, ameaçamos, suplicamos, rezamos, negamos, interrogamos, admiramos, recusamos, contamos, confessamos, manifestamos nosso arrependimento, nossos temores, nossa vergonha, nossas dúvidas [...]. E que mais não externamos, unicamente com as mãos, cuja variedade de movimentos nada fica a dever às inflexões da voz? [...]. Não há gesto ou movimento em nós que não fale, de uma maneira inteligível que não é ensinada e que todos entendem.

*Montaigne (1972, p. 215)
Ensaios*

O pensamento renascentista no século XVI é marcado por uma série de práticas discursivas que colocam o homem como construtor de si. Neste século começa a ganhar destaque uma literatura voltada ao ensino de técnicas de apresentação do corpo, modos do vestir, maneiras de conduzir o olhar, moderar os gestos e porta-se à mesa durante as refeições. Esse gênero literário está relacionado com a irrupção do conceito de civilidade, não em oposição à barbárie, do saber contra a estupidez, mas fundada no individualismo prático e no naturalismo filosófico.

Os tratados de civilidade descrevem em versos fáceis, de modo a serem fixados na memória e no corpo, a forma de bem conduzir-se na sociedade num contexto em que se vive cada vez mais em conjunto. Os tratados ensinam a viver em sociedade a partir da prescrição de regras que visam a transformação de si mesmo, por meio da autogestão das posturas corporais. Sendo assim, a civilidade constitui uma prática que deve ser aprendida, e aplicada nas mais variadas situações do cotidiano. Esse pensamento faculta o pressuposto segundo o qual a literatura normativa não exerce apenas a função de distinção social, tal como é abordada por Norbert Elias (1993;2011) em sua tese do processo civilizador. A civilidade constitui antes um meticuloso trabalho de transformação de si enquanto sujeito ético. Assim, as regras de civilidade podem ser consideradas como práticas de constituição dos sujeitos.

Na história do conceito de civilidade o tratado *A Civilidade Pueril* de Erasmo de Roterdão¹ (1978) marca um momento fundador. Considerado um *best-seller* do seu tempo, a obra erasmiana foi lida, relida, retomada até meados do século XIX (ARIÈS, 1978, p.15). A partir da civilidade erasmiana (ROTerdão, 1978), as posturas e os gestos corporais são codificados de modo a serem interpretados não apenas para reconhecimento de uma posição social. A assimilação e aplicação das regras correspondem a um trabalho de construção de subjetividades. O corpo configura uma substância que deve ser moldada a partir de um aparato de regras para inscrever no indivíduo um código de civilidade. Vigiar as posturas e reger as condutas são práticas que ficam a cargo do sujeito. Cabendo a ele a função de governar suas posturas corporais, de modo que o outro reconheça os mesmos códigos que tem codificado em si.

Desta forma, considerando as regras de civilidade enquanto técnicas de construção de sujeitos, o objetivo deste trabalho consiste em compreender os processos de

¹ Optou-se por manter a grafia Erasmo de "Roterdão", diferente de Erasmo de "Rotterdam", como aparece nas edições brasileiras, de modo a manter-se fiel à tradução portuguesa **A Civilidade Pueril**, de 1978, basilar para o desenvolvimento desta pesquisa.

subjetivação por meio do estabelecimento de regras de condutas prescritas em manuais de civilidade portugueses do século XVIII e XIX.

No primeiro momento será dado enfoque a dois importantes manuais portugueses impressos no final do século XVIII: *Escola de Política ou tractado prático da civilidade portuguesa* de D. João de Nossa Senhora da Porta (1786) e *Elementos da Civilidade que se pratica entre gente de bem* de Abade Prévost (1801), ambos tiveram grande circulação no Rio de Janeiro durante o século XIX. Quanto aos tratados do século XIX, as análises serão ambientadas no contexto da implantação da corte lusitana em solo carioca em 1808, dada as alterações na paisagem urbana e na vida social decorrente deste fato.

No entanto, falar sobre manuais de civilidade no Rio de Janeiro não constitui uma tarefa das mais fáceis. Logo de início nos deparamos com a escassa referência de estudos e pesquisas brasileiras que tenham por objeto os tratados de condutas. As referências para leitura e composição do *corpus* da pesquisa foram içadas a partir de pistas deixadas por um ou outro texto que abordava um ou outro tratado de civilidade como exemplo. Ao longo da pesquisa não nos deparamos com nenhum estudo que contemplasse a história dos manuais de comportamento no Brasil.

Para ilustrar a incúria com a história dos tratados de civilidade, destacamos o texto "" O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura"", de Luis Carlos Villalta (1997), presente na importantíssima coleção **História da Vida Privada no Brasil**, volume organizado por Laura de Mello e Souza (1997). No texto o historiador delineia uma interessantíssima trajetória dos leitores e da leitura no Brasil, mas nem longe traça uma referência sobre os tratados que circularam neste contexto, como podemos constatar através de levantamento feito em meios aos requerimentos para obtenção de licença de envio de livros, nos Arquivos Nacional da Torre do Tombo².

Quanto à impressão dos manuais no Brasil oitocentista, a obra organizada por Aníbal Bragança e Márcia Abreu (2010), que trata dos impressos no Brasil durante o século XIX, também não apresenta discussões acerca deste tipo de literatura que teve um importante mercado editorial. No relato de Thomas Ewbank (1976) sobre a vida na corte carioca, o viajante destaca o grande comércio de obras de prescrição de comportamento nas ruas da corte. Por outro lado, podemos constatar nos jornais cariocas um número expressivo de

² ANTT/RMC. Livros destinados aos Domínios Ultramarinos, Brasil cx. 157 a cx. 163.

anúncios de venda de manuais de civilidade. Tal fato, a nosso ver, permite destacar a importância desta obra na sociedade carioca.

Os tratados de civilidade que compõem o corpus da tese são resultados da pesquisa desenvolvida nos Arquivos Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL), e a participação de seminários e outras atividades acadêmicas, durante o estágio de doutoramento no exterior, na Universidade de Lisboa, sob orientação do Prof. Dr. Jorge Ramos do Ó.

Dentre as atividades acadêmicas, o seminário "Práticas de História: escritos e leituras na Europa moderna", com a participação do historiador francês Roger Chartier, provocou algumas reflexões acerca da importância da literatura da civilidade na história da leitura e dos leitores, principalmente no que concerne a falta de estudos mais especializados sobre esta literatura no Brasil. Em sua fala, o historiador destacou a importância da literatura prescritiva na construção das formas de sociabilidades.

A participação nos seminários de pesquisa com Prof. Dr. Jorge Ramos do Ó sobre o conceito de sujeito na obra foucaultiana soma-se às leituras e reflexões iniciadas no Brasil junto ao Grupo de Estudos de Análise do Discurso (GEADA), sob coordenação e orientação da Profa. Dra. Maria do Rosário Gregolin. As discussões nos seminários buscavam ressaltar as diferentes definições do sujeito e suas implicações no campo científico. Esta atividade possibilitou a ampliação de referências bibliográficas para estudo do sujeito e as práticas de subjetivação.

No primeiro momento da pesquisa nos arquivos do Arquivo Nacional da Torre do Tombo e Biblioteca Nacional de Lisboa procuramos fazer um mapeamento das obras portuguesas de prescrição de comportamento no século XVIII. Para tanto, recorremos aos pedidos de licença para envio de remessa de livros submetidos à Real Mesa Censória, e aos pedidos de licença para publicação. O objetivo não era catalogar todos os manuais e obras prescritivas de conduta. Porém, procuramos em meio às várias obras destacar aquelas que mais se repetiam, para em seguida estabelecer sua historicidade.

A montagem e seleção do corpus foi estabelecida a partir da proposta do conceito arqueológico de arquivo, segundo o qual é possível trabalhar com textos de diferentes materialidades e épocas, mas que estejam conectados por um mesmo tema. Segundo Foucault (2005, p. 146), o arquivo não consiste na "soma de todos os textos que uma

cultura guardou”, de forma a registrar sua memória, muito menos de compilar textos que foram produzidos por instituições autorizadas a registrar e conservar discursos dos quais se quer ter lembranças, mas

que faz com que tantas coisas ditas, há tantos milênios, não tenham surgido apenas segundo as leis do pensamento, ou apenas segundo os jogos de circunstâncias, que não sejam simplesmente a sinalização, no nível da performance verbal, do que se pôde desenrolar na ordem do espírito ou na ordem das coisas, mas que tenham aparecido graças a todo um jogo de relações que caracterizam particularmente o nível discursivo; que em lugar de serem figuras adventícias e como que inseridas, um pouco ao acaso, em processos mudos, nasçam segundo regularidades específicas: em suma, que se há coisas – e somente estas - , não é preciso perguntar sua razão imediata às coisas que aí se encontram ditas ou aos homens que as disseram, mas ao sistema de discursividade, às possibilidades e as impossibilidades que ele conduz (FOUCAULT, 2005, p.146-147)

Desta maneira, os enunciados de um discurso podem ser considerados como indícios que orientam o trabalho do pesquisador à medida que possibilitam descrever os diferentes modos pelos quais o social é tecido discursivamente. Isso implica dizer que o social é construído discursivamente pela linguagem. Uma vez compreendido, pensa-se o discurso em sua multiplicidade não inquerindo suas significações, mas trata-se de circunscrever as rotas de análise, cartografar as rupturas e as irrupções por meio dos acontecimentos históricos.

As exposições e análises dos manuais de civilidade portugueses que compõem o corpus da pesquisa foram desenvolvidas em 4 seções, sendo as duas primeiras dedicadas às discussões dos postulados teóricos e metodológicos e as seções 3 e 4 às análises dos tratados do século XVIII e XIX respectivamente.

No primeiro capítulo, **Discurso e sujeito: rotas de investigação nos rastros de Foucault**, serão apresentados e discutidos os postulados teóricos mobilizados para o desenvolvimento da pesquisa e os conceitos metodológicos empregados no exercício analítico dos manuais de civilidade. O aporte teórico e analítico adotado é do campo da Análise do Discurso especificamente na fase das reconstruções metodológicas, período marcado pelo encontro com os postulados arquegenealógicos de Michel Foucault.

Um dos pontos principais da articulação da AD com os trabalhos foucaultiano está na concepção histórica que embasa as reflexões de Foucault, que põe em xeque alguns

conceitos da história tradicional. À História tradicional das ideias, contrapõe uma história do pensamento, com um projeto de uma história em que prevaleçam os recortes e deslocamentos; primando o descontínuo em detrimento das continuidades; destituindo a noção de sujeito global e universal, para pensar o sujeito como objeto dos acontecimentos.

O pensamento foucaultiano permite, parafraseando Jean-Jacques Courtine (2013), decifrar o sujeito através de textos prescritivos de condutas e comportamentos. Com Foucault podemos tratar estes textos não inseridos no quadro estrito da linguística através de exercícios sintáticos e lexicais. O discurso em Foucault, segundo Courtine (2009, p. 27) deve ser compreendido como um "conjunto heterogêneo de instituições e de leis, de coisas e de ideais, de atos e de práticas de palavras e de textos, de ditos e não ditos".

Entendemos que analisar discursos com Michel Foucault é olhar às práticas corriqueiras do cotidiano, inquerindo os atos que são exaustivamente repetidos, a tal modo que são vistos como condição inerente de ser sujeito. Portanto, com Foucault somos convidados a entrar em universo onde não só os sentidos não estão estabilizados, mas tudo está em deslocamento e construção. E o fazer analítico não é uma tarefa de desvendamento por meio das práticas, mas estabelecer como o discurso circunscreve práticas e técnicas pelas quais os sujeitos são levados a se reconhecerem como portadores de uma subjetividade.

O capítulo **Civilidade como prática na constituição dos sujeitos**, terá como enfoque discutir a emergência de uma literatura prescritiva de conduta e comportamento no século XVI. Atendo-se aos acontecimentos históricos que possibilitaram sua irrupção, procuramos defender os tratados e manuais de civilidade enquanto uma técnica corporal, uma prática de subjetivação, e não apenas um modelo de distinção social resultado da luta por estratificação entre nobreza e burguesia.

A análise de Norbert Elias das normas de civilidade reduz a história dos costumes a demonstração das mudanças nos comportamentos de forma evolutiva, sendo o motor das transformações o desejo da nobreza em se distinguir da classe burguesa. A perspectiva histórica do processo civilizador é universalizante, pois considera que todas as regras de civilidades decorrem da formulação de uma estrutura de corte, principalmente a sociedade de corte francesa, modelo copiado por toda Europa.

Dessa forma, a sociedade para Elias é um lugar de imitadores, os indivíduos apenas assimilam as regras pois julgam querer pertencer a um grupo social. A perspectiva

evolutiva do processo civilizador inibe uma análise para construção das subjetividades. Como será apresentado, os manuais portugueses do século XIX se conectam ao tratado erasmiano do século XVI por propor um trabalho de construção estética e ética de e sobre si.

Uma vez defendida a noção de civilidade como prática, a seção seguinte compreende em discutir os manuais de civilidade como difusores e, bem como, materialidades discursivas. Aqui serão explanadas como se organizam os enunciados que tratam de ensinar as práticas de comportamento.

Nas últimas décadas do século XVIII as obras portuguesas que abordavam as interações no cotidiano atingem um grande sucesso junto do público, fato confirmado nas reedições que continuaram com o virar do século. Estas obras apresentam claras afinidades temáticas centrando-se na descrição detalhada de modelos de sociabilidade convenientes com as boas maneiras, herança do modelo de civilidade erasmiana. Na terceira seção, **A civilidade e arte de viver em sociedade (século XVIII)**, serão analisadas as obras *Elementos da Civilidade* (PRÉVOST, 1876), e o *Escola de Política* (SIQUEIRA, 1786), dois importantes manuais de civilidade portugueses do século XVIII, e que tiveram grande aceitação no século XIX.

O valor das obras de civilidade do século XVIII não pode ser concedido considerando apenas seus aspectos de publicação e reedições. Porém, tanto o manual de Siqueira (1786) quanto o de Prévost (1801) foram incessantemente relidos, retomados pelos novos manuais prescritivos de comportamento, que procuravam atender a demanda de uma nova forma de sociabilidade que emergia no Rio de Janeiro oitocentista.

Na quarta seção, **Civilidade importada: modos e maneiras no Rio de Janeiro do século XIX**, serão abordados manuais de civilidade que circularam no Rio de Janeiro no século XIX. O fio condutor para análises serão as transformações físicas e culturais em virtude da implantação da corte portuguesa, em 1808. À primeira vista os tratados de civilidade correspondiam aos desejos de uma nobreza que se formava em torno da figura do rei, que procurava se adequar às sociabilidades da vida cortesã.

No entanto, a literatura prescritiva de comportamento não ficou restrita ao pequeno círculo da corte. A civilidade oitocentista é marcada por sua ampla transmissão metódica. A civilidade é uma prática que deve ser aprendida e aplicada nas mais variadas situações do cotidiano. Nos jornais cariocas são vários os anúncios que ensinam a prática da

civilidade, juntamente com ensino de "cortes de vestidos e bordados"³. Ainda nos anúncios de jornais encontram-se ofertas de livros de civilidades, demonstrando o sucesso destas obras na sociedade carioca.

Nos tratados do século XIX, a civilidade constitui uma prática, assim como no século XVIII, que tem como primeiro fundamento o conhecimento de si mesmo. No entanto, este autoconhecimento será marcado pela intensa presença do outro. Sendo a regra da civilidade um código para se viver em sociedade, toda autogestão tem em vista o governo de si mesmo e do outro.

Os preceitos explicitados nos tratados ensinam regras que tendem menos a esboçar traços de um corpo civilizado, e mais a ensinar o que pode e deve fazer o indivíduo a partir do lugar e da função que ocupa na sociedade. Esse exercício de voltar a atenção para si, não corresponde à prática de abster-se do mundo e de constitui-se a si mesmo como um absoluto, mas antes medir mais precisamente o lugar que se ocupa no mundo e o sistema no qual se está inserido (FOUCAULT, 2014c).

Após estas discussões, passaremos às considerações finais da tese, destacando as principais questões apresentadas nos capítulos.

1. DISCURSO E SUJEITO: ROTAS DE INVESTIGAÇÃO NOS RASTROS DE FOUCAULT

Não procuro encontrar, por trás do discurso, alguma coisa que seria o poder e sua fonte [...]. Eu parto do discurso tal qual ele é! [...] O tipo de análise que pratico não trata do sujeito falante, mas examina as diferentes maneiras pelas quais o discurso desempenha um papel no interior de um sistema estratégico em que o poder está implicado, e para o qual o poder funciona. Portanto, o poder não é nem a fonte nem origem do discurso. O poder é alguma coisa que opera através do discurso, já que o próprio discurso é um elemento em um dispositivo estratégico de relações de poder. Está claro?

*Foucault (2012a, p. 247)
Diálogos sobre o poder*

A presente seção objetiva apresentar e discutir os postulados teóricos mobilizados para o desenvolvimento da pesquisa e os conceitos metodológicos empregados no exercício analítico do *corpus* que compõe a tese, os manuais de civilidade. A pesquisa foi desenvolvida no interior do campo da Análise do Discurso, situando-se especificamente na fase das reconstruções metodológicas, período marcado pelo encontro da teoria do discurso pecheutiano com os postulados arquegenealógicos de Michel Foucault. A aproximação teórica, mediada por Jean Jacques Courtine, ao mesmo tempo que causou grande impactos à Análise do Discurso (doravante AD), configurando esta fase como "uma paisagem em ruínas" (MALDIDIER, 2011), possibilitou a emergência de novas formas de se pensar e abordar o discurso e bem como problematizar a construção de subjetividades.

1.1 DO CAMPO TEÓRICO-METODOLÓGICO: UMA ANÁLISE DO DISCURSO EM DIÁLOGO COM MICHEL FOUCAULT

Considerando o crescente interesse dos estudos linguísticos em abordar os fenômenos da linguagem correlacionados com as práticas sociais, o termo discurso, de certa maneira, tornou-se um “modismo teórico” entre algumas correntes linguísticas. As heterogeneidades de teorias que abordam o discurso, nos conduzem a balizar a postura teórica com a qual serão efetuadas as análises das materialidades que constituem o *corpus* da tese. A AD que embasará nossas análises é postulada a partir dos trabalhos de Michel Pêcheux e seu grupo, no contexto marcado pela interlocução com trabalhos de Michel Foucault. Esse tipo de análise que tem como base a interlocução com o pensamento foucaultiano é denominada, por Jean-Jacques Courtine (2014), como “Análise de Discurso com Michel Foucault. Mais adiante explicitaremos a importância desse “pensar o discurso com Foucault”

Em sua análise crítica sobre a história da construção da AD na França, Jean-Jacques Courtine afirma que o título “escola francesa de análise do discurso”, não foi postulado nem por Michel Pêcheux nem por aqueles que compunham o grupo que ao seu lado trabalhavam na origem da AD. Segundo Courtine (2005, p. 27),

a expressão foi generalizada posteriormente, por aqueles que, logo após a metade dos anos 70, acreditavam dever produzir os primeiros manuais de AD, dos quais o dicionário citado⁴ não é senão seu prolongamento.

No entanto, na configuração teórica da AD no Brasil, esse termo foi convencionado para marcar especificidades das pesquisas que têm referência no projeto teórico-metodológico proposto na França. Para falar sobre a AD no Brasil é preciso retomar uma série de sentidos que constituíram o campo teórico, em sua heterogeneidade e dispersão.

Para Gregolin (2008a), é de suma importância na elaboração do mapa contemporâneo da AD brasileira considerar as condições que envolvem a recepção dos trabalhos de Michel Pêcheux no território brasileiro. Com isso evitam-se as vulgatas que silenciam a história própria da AD enquanto campo de conhecimento, pondo às vistas os anacronismos que possibilitam compreender o processo da disciplinarização dos estudos do discurso no nosso país. Assim, segundo a pesquisadora, para entender essas várias perspectivas que abordam o discurso, é preciso conhecer as teorias e as concepções de linguagem, sujeito, sociedade, história no interior de cada proposta, e assim “delimitar em qual espaço epistemológico nos situamos no interior desse diagrama complexo” (GREGOLIN, 2008a, p.4).

Se até meados dos anos de 1990, figuraram no Brasil análises marcadas pelos conceitos teóricos pecheutianos, de modo a serem tomados principalmente os pressupostos de uma teoria materialista do discurso, pressionados por transformações próprias ao desenvolvimento do conhecimento, o que se percebe no decorrer da década é uma considerável mudança nesse estatuto. Entre estas, destaca-se uma ampliação das abordagens no interior da AD que tomam como referência os trabalhos do grupo pecheutiano, de forma a estabelecer diálogo com os estudos psicanalíticos lacanianos e com a arqueologia foucaultiana.

Nesse diagrama complexo da AD brasileira situam-se as pesquisas desenvolvidas pelo *Grupo de Estudos da Análise do Discurso de Araraquara*, coordenado pela Profa. Dra. Maria do Rosário Gregolin que é marcada pelos significativos diálogos e duelos entre os preceitos teóricos da obra de Michel Pêcheux e as contribuições foucaultianas.

⁴O autor faz referência à obra de CHARAUDEAU, P & MAINGUENEAU, D. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2004

Um grupo bastante representativo no cenário dos estudos linguísticos, com importantes contribuições para produção da análise de discursos em diálogos com a perspectiva teórica de Michel Foucault.

No contexto francês a interlocução com a proposta arqueológica foucaultiana causa grandes danos à teoria discursiva de Michel Pêcheux. Trata-se agora de sair das vias comuns da AD, dos textos políticos para ir em direção a outras formas discursiva. A AD se depara com a diversidade do arquivo, passando a trabalhar sobre o traço da memória e sobretudo, sobre memória da história que atravessa o arquivo não escrito dos discursos subterrâneos". (MALDIDIER, 2011, p. 57).

No Brasil, este contato possibilitou a emergência de novas formas de se pensar e trabalhar o discurso. Como nos aponta Gregolin (2004) a obra de Courtine (2009) constitui o papel central na aproximação com os postulados foucaultianos, na medida em que problematiza a história das práticas do discurso comunista através da análise da heterogeneidade constitutiva por meio do conceito arqueológico de formação discursiva empreendido por Michel Foucault. As considerações de Courtine trazem à tona a noção de alteridade ao indicar a existência de enunciados divididos na constituição do *corpus*, fazendo ruir alguns pressupostos que estão na base da AD pecheutiana, substituindo o interesse nos grandes textos para confrontar-se com a memória sob a história.

Em sua leitura sobre a consolidação AD como campo teórico no território brasileiro, Gregolin, (2004, p. 187) aponta que O desenvolvimento da análise do discurso no Brasil, ou mesmo de uma AD brasileira, está ligada fortemente ao contexto francês, no entanto possui várias diferenças. Uma delas consiste, exatamente, no fato de que pesquisas desenvolvidas pela pesquisadora e seu grupo, persistirem em analisar os discursos na articulação do linguístico e o histórico, "construindo investigações a partir das rotas traçadas por Pêcheux e Foucault". Desse modo, seguindo essas rotas é que foram sendo arroladas as questões concernentes às pesquisas. Nesta tese, tomamos como ponto de partida a fase das retificações teóricas e metodológicas da AD pecheutiana nos anos 1980, momento de encontro com os postulados foucaultianos, e avançamos em direção às teses das práticas de subjetivação de Michel Foucault, procurando esboçar novas rotas de análises.

O ponto de partida escolhido representa uma profunda transformação nas bases teóricas da AD, um momento de aberturas para novas abordagens a fim de analisar discursos

de diferentes materialidades, e, principalmente, repensar conceitos. Assim, para a AD, a virada do início dos anos 1980 constitui uma nova maneira de analisar discursos, não mais limitada ao funcionamento linguístico, mas como propõe Courtine (1990, p.17) analisar discursos consiste então

em pensar e em descrever a maneira como se entrecruzam historicamente regimes de práticas e séries de enunciados, e em rearticular, desse modo, as perspectivas linguísticas em uma direção outrora indicada por Michel Foucault.

O fazer AD com as propostas da obra foucaultiana fornece meios para desenvolvimento de um aporte teórico- metodológico para análise do discurso que, revolvendo o campo da AD traz a espessura da historicidade na construção de efeitos de sentidos por meio das práticas discursivas. Na esteira desse pensamento, a discussão a seguir objetiva discutir os impactos e as contribuições da teoria foucaultiana na teoria do discurso pecheutiana e, assim explorar os conceitos teóricos e metodológicos da arqueogenealogia foucaultiana, assumidas como bases para construção do presente trabalho.

1.1. *DISCURSO E SUJEITO NOS INTERSTÍCIOS DA HISTÓRIA*

O contato com os postulados arqueológicos de Michel Foucault pode ser considerado o estopim que culminou na explosão da maquinaria discursiva proposta por Michel Pêcheux e seu grupo. No entanto, a teoria da AD já sofria com outras questões que causaram grandes fissuras nas estruturas incorrendo no enfraquecimento de suas bases. Sendo uma teoria do discurso de viés materialista, a AD sofrerá uma grande decepção marcada por uma crise irreversível de ideologia política da esquerda francesa. O conhecimento mundial dos crimes ocorridos durante o desastroso e truculento regime socialista stalinista na URSS acarretou na deformação da ideologia marxista. O socialismo passa a ser visto como um regime autoritário que corrobora com a ineficiência político-social. Considerando que na AD pecheutiana a linha entre o fazer política e o fazer teórico é muito tênue, a teoria foi fortemente comprometida pelas mudanças tanto no plano ideológico quanto no plano político que marcaram o início dos anos de 1980 na França.

Dentro desse quadro, Michel Pêcheux foi progressivamente se afastando de suas posturas políticas, e conseqüentemente desfazendo-se de alguns postulados de cunho marxista que constituíam a base social na proposta de consolidação de um modelo analítico para o discurso. A geração althussero-lacaniana, da qual fazia parte, que viveu o seu apogeu teórico nas décadas de 1960 e 1970, é derrocada por uma conjuntura de fatos decorrentes do desencantamento de um comunismo possível, consonante com desfalecimento do contexto intelectual francês do guru teórico, Louis Althusser. Uma revolução fracassada resumida na derrocada do pensamento marxista enquanto teoria a definir o caminhar de toda uma geração, cujo o símbolo mais pontual foi o fim da União da Esquerda francesa, aliança desfeita pelos comunistas em 1977, anos antes da eleição, e vitória, de François de Mitterrand como presidente da França, em 1981.

Neste contexto, juntamente com as conversações teóricas com Michel Foucault, o pensamento pecheutiano será também marcado com outras aproximações teóricas que redefiniram a abordagem do discurso. A aproximação com a Nova História proporciona à AD uma importante mudança no enfoque da história no campo dos estudos linguísticos ao destacar a historicidade dos usos da língua, situando a produção e a interpretação dos sentidos inscritos na história. Essa visada teórica representa uma ampliação do conceito de história subjacente às práticas discursivas, antes reduzidas à noção de condições de produção, removendo o foco analítico estritamente das dimensões ideológicas e políticas para se pensar a produção de objetos históricos. Tal perspectiva de apreensão das práticas discursivas é fortemente influenciada pelos postulados da Nova História, que representa uma revolução historiográfica francesa do século XX que indicava a necessidade de novos aportes conceituais e instrumentos que captassem a heterogeneidade das ações dos indivíduos na narrativa histórica. Segundo esta perspectiva histórica, é importante distanciar-se da concepção de história tradicional, atenta às narrativas que destacam os grandes feitos de homens notáveis e importantes nações, para trilhar rumo à proposta de tessitura de uma história do cotidiano (BURKE, 2011).

Desse modo, segundo os postulados teóricos da Nova História, trata-se da substituição da tradicional narrativa de acontecimentos por uma história problema. E principalmente requer mudar da análise centrada na prática da história política e analisar a história dos usos e fazeres que constituam toda atividade humana. Em suma, a inversão do olhar do historiador não mais de cima para baixo, mas agora vista de baixo:

[...] por mais valiosa que a história vista de baixo possa ser no auxílio ao estabelecimento das classes inferiores, deve ser retirada do gueto (ou aldeia de camponeses, das ruas da classe trabalhadora, dos bairros miseráveis ou dos altos edifícios) e usada para criticar, redefinir, e consolidar a corrente principal da história). Aqueles que escrevem a história vista de baixo não apenas proporcionam um campo de trabalho que permite conhecer mais sobre o passado: também tornam claro que existe mais, que grande parte de seus segredos, que poderiam ser conhecidos, ainda estão encobertos por evidências inexploradas. Desse modo, a história vista de baixo mantém sua aura subversiva. [...] A história vista de baixo ajuda a convencer aqueles de nós nascidos sem colheres de prata em nossas bocas, de que temos um passado, de que viemos de algum lugar. Mas também, como o passar dos anos, vai desempenhar um importante papel, ajudando a corrigir e a ampliar aquela história política da corrente principal [...] (SHARPE, 2011, p. 62-63).

Entendendo a história como interpretação, ocorre uma mudança na definição de "sujeito da história", que não são apenas os grandes homens, estadistas, generais ou ocasionalmente eclesiásticos, designando o resto da humanidade um papel secundário no drama da história (BURKE, 2011 p. 12). A nova História, como nos aponta Gregolin (2004, p. 168), interessa-se por todos os homens e isso marca a entrada, na escrita da história, daqueles que estavam reduzidos à infâmia social, como as mulheres, os homossexuais etc.

As novas concepções que trazem novos sujeitos, assim como o descontínuo, o simultâneo, novos objetos, acarretam em mudanças metodológicas. O documento deixa de ser memória, e "como um nó numa rede, torna-se vestígio de como a sociedade organiza a massa documental" (GREGOLIN, 2004, p. 169). A perspectiva da Nova História concede um novo sentido ao "acontecimento", a história é agora tomada de forma seriada, definida com base em um conjunto heterogêneo de relações que possibilitam emergir diferentes estratos de acontecimentos. Segundo Foucault (2008), várias consequências teóricas e metodológicas derivam dessa nova abordagem histórica:

- a. Na história serial, o acontecimento não se dissolve em proveito de uma análise casual ou de uma análise contínua, mas o que se observa na multiplicidade são os estratos de acontecimentos. "A história aparece então não como uma grande continuidade sob uma descontinuidade aparente, mas como um emaranhado de descontinuidades sobrepostas" (p.293);
- b. A história não constitui uma duração, mas sim " uma multiplicidade de tempos que se emaranham e se envolvem uns nos outros" (p.293), portanto, cada uma dessas durações múltiplas é "portadora de um certo tipo de acontecimento" (p.294);

- c. A rejeição da interpretação e do procedimento exegético", o trabalho de análise do documento pelo historiador não consiste em desvelar um sentido escondido, mas "tratam o documento do ponto de vista de suas relações internas e externas" (p.294).
- d. O abandono da noção de "mitologia biológica da história", utilizada para retrair ou analisar as diferentes mudanças nas sociedades humanas ou nas práticas sociais, para pensar a descontinuidade dos acontecimentos e a transformação das sociedades (p.295).

Essas novas maneiras de olhar a história serão evocadas por Michel Pêcheux para reformulação do projeto teórico da análise do discurso. Elas aparecem sistematizadas na sua discussão sobre discurso como estrutura ou como acontecimento (PÊCHEUX, 2008). A partir de então, trata-se de sair das vias comuns da AD, dos textos escolhidos como base para sua análise, o discurso político, discurso doutrinário, ligado historicamente na França à estrutura de certos partidos políticos. O movimento agora vai ao encontro de outras formas discursivas: "aquelas dos discursos não legítimos, das ideologias dominadas, a ruminação dos discursos cotidianos, o conversacional e o carnavalesco" (MALDIDIER, 2011, p. 57). A AD, portanto, adere a alguns dos postulados de base da Nova História na medida em que as práticas de análise abordam a história a partir de suas relações com o poder, afastando do referencial cronológico e passando a relacioná-la às práticas sociais. A partir de então, para a AD, os acontecimentos históricos produzem e são resultantes de efeitos de sentido e de ordem discursiva.

Paralelamente às leituras da proposta da nova história realizadas na AD, que irão modificar completamente os procedimentos de análises das materialidades, vai ocorrendo um movimento de deslocamento das posições ideológicas de Louis Althusser em direção às propostas arqueológicas de Michel Foucault. Esse movimento pode ser evidenciado pelos textos de Michel Pêcheux marcados por uma profunda autocrítica.

No texto "O estranho espelho da análise do discurso" (PÊCHEUX, 2009), escrito como apresentação à tese de Jean Jacques Courtine (2009), em 1981, Pêcheux demonstra visivelmente sua frustração com a política do Partido Comunista Francês e com a prática de análise do discurso realizada até final dos anos 1970. O sentimento de desencanto é, na visão de Gregolin (2004, p.173) sincretizado na figura do "estranho espelho". Segundo a pesquisadora, sob essa metáfora, Pêcheux aponta para uma certa forma de se fazer análise do discurso no contexto francês, que tem sua história distinguida pelo fato de tratar prioritariamente o discurso político e de ter surgido na confluência entre a ciência e a política.

O trabalho de Courtine (2009), sinaliza segundo Pêcheux (2009, p. 26) que "já era hora de começar a quebrar os espelhos".

Para Pêcheux (2009), a tese de Courtine problematiza o espelhamento entre o fazer analítico e o fazer político da AD, na medida que ele questiona a história das práticas comunistas através da análise da heterogeneidade constitutiva de sua discursividade. Esse enfoque foi possível por meio do conceito arqueológico foucaultiano de formação discursiva, aplicado na análise do interdiscurso e das heterogeneidades. A partir da releitura da *Arqueologia do Saber* (FOUCAULT, 2005), empreendida por Jean-Jacques Courtine, a AD deixa de pensar o *corpus* como homogêneo, passando agora para os estudos da alteridade, da heterogeneidade.

Para Gregolin (2004, p. 179), o encontro sem filtro com as ideias da arqueogenologia de Michel Foucault, induz Pêcheux a aventar a análise das heterogeneidades discursivas desses "discursos silenciosos" e a partir deles recuperar as contradições que produzem a história. Nessa abertura estabelecida pelos trabalhos de Courtine (2009) e pelos contatos com a abordagem da Nova História, a AD se põe diante de novos objetos, "trata-se de se pôr na escuta das circulações cotidianas, tomadas no ordinário do sentido. (PÊCHEUX, 2008, p. 48)

Em articulação com a proposta da arqueogenologia foucaultiana, os trabalhos de Jean-Jacques Courtine retomam a linguagem e a história, descrevendo as articulações entre as materialidades discursivas, sua inserção em formações discursivas, sua circulação através de práticas, seu controle por princípios relacionados ao poder. Para Gregolin (2004, p.186), a retomada do projeto pecheutiano-foucaultiano empreendido por Courtine (2009), operacionaliza os princípios indicados por Michel Foucault para a Análise do Discurso:

- a. **Princípio de inversão:** em vez da busca pela originalidade, das continuidades históricas, os universalismos, a busca das diferenças entre acontecimentos que parecem pertencer a uma mesma espécie (VEYNE, 2011, p.48);
- b. **Princípio de descontinuidade:** os discursos como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram e se excluem;
- c. **Princípio de especificidade:** é por serem considerados como práticas que os acontecimentos discursivos encontram um princípio de regularidade;

- d. **Princípio da exterioridade:** o discurso deve ser analisado pelas condições externas de possibilidades, ou seja, num encontro com um acontecimento e não somente pela estrutura.

Os deslocamentos dos postulados arqueológicos de Michel Foucault operacionalizados para AD, esse gesto de releitura das propostas foucaultianas, segundo Courtine (2009, p. 82) não implica em "aplicá-lo" à AD, mas "fazer trabalhar sua perspectiva no interior da AD". Sendo assim, "esse fazer trabalhar", ou mesmo pensar com Foucault propõe investigar o campo dos enunciados para compreender os acontecimentos que autorizaram o estabelecimento e a cristalização de determinados sentidos.

Para Veyne (2011, p.26), explicitar um discurso, uma prática discursiva, na perspectiva foucaultiana, consiste em interpretar o que as pessoas faziam ou diziam, em entender o que supõem seus gestos, suas palavras, suas intuições, coisas que fazíamos a cada minuto: "nós nos compreendemos entre nós". O discurso, portanto, em Foucault não é o campo de batalhas dos sentidos, e embora afirme que seu interesse esteja no fato de alguém dizer alguma coisa, não se trata de abordar o discurso através da enunciação, pois o que se está em jogo não é o sentido, mas o sujeito. À medida que define o que entende por discurso, Foucault (2005, p.56) vai demarcando sua postura e seus limites com a Linguística.

(...) gostaria de mostrar que o discurso não é uma superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência; gostaria de mostrar, por meio de exemplos precisos que, analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva. (...) não mais tratar os discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse *mais* que os torna irredutíveis à língua e ao ato da fala. É esse "mais" que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever.

O discurso para Michel Foucault não constitui apenas um conjunto de signos, mas é tomado como prática, visto em meio as multiplicidades históricas, institucionalizadas ou não, nem sempre visível em um primeiro contato; multiplicidades que de tão cotidianas nos passam quase despercebidas.

A partir dessa perspectiva, o que se procura no discurso não é revelar um discurso misterioso, mas Foucault

nos convida a observarmos, com exatidão, o que é dito. Ora, essa observação prova que a zona do que é dito apresenta preconceitos, reticências, saliências e reentrâncias inesperadas de que os locutores não estão, de nenhuma maneira, conscientes. Se se prefere, há sob o discurso consciente, uma gramática determinada pelas práticas vizinhas, que a observação atenta do discurso revela, se consentimos em retirar amplos planejamentos que se chamam Ciência, Filosofia, etc (VEYNE, 1982, p.160).

Analisando o discurso enquanto prática trata-se de questionar como algumas técnicas acabam por objetivar e nomear o sujeito. Assim, a perspectiva foucaultiana convida a imergir nos discursos cristalizados, buscando descrever as práticas discursivas e não discursivas; o que se pretende é fazer submergir as multiplicidades e a complexidades dos fatos e das coisas ditas, que embora sejam exaustivamente repetidas, são por isso mesmo raras, pois não são nem óbvias e nem naturais.

O trajeto analítico não consiste em localizar pontos de origens. Porém, as datas e os locais fixados representam um ponto de partida, no qual o analista procura estabelecer conexões com outros enunciados. O analista vê nas modificações dos enunciados a existência de um acúmulo de memória, de um conjunto de coisas já ditas. Assim, descrever uma formulação enquanto

enunciado não consiste em analisar as relações entre autor e o que ele diz; mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser sujeito (FOUCAULT, 2005, p.106)

Esse trajeto de análise do discurso incita olhar às práticas corriqueiras do cotidiano, inquirindo os atos que são exaustivamente repetidos, a tal modo que são vistos como condição inerente de ser sujeito. Portanto, com Foucault somos convidados a entrar em um universo onde não só os sentidos não estão estabilizados, mas tudo está em deslocamento e construção. E o fazer analítico não é uma tarefa de desvendamento por meio das práticas, mas estabelecer como o discurso circunscreve práticas e técnicas pelas quais os sujeitos são levados a se reconhecerem como portadores de uma subjetividade.

Deste modo, o sujeito não é visto como algo já estabelecido, mas sim enquanto uma constante construção mediada pelas práticas discursivas. Sendo o sujeito uma transformação de práticas, fica claro que o sujeito foucaultiano não é natural, porém é modelado a cada época pelos discursos do momento. A perspectiva de Foucault (1996, p.31) convida a observar os sujeitos a partir das condições impostas para que ele possa se introduzir, funcionar, "servir de nó na rede sistemática do que nos rodeia". Assim, a descrição e análise não são tomadas considerando a relação sujeito com a humanidade, mas por meio da "existência de certos objetos, que funcionam, se desenvolvem, se transformam, sem qualquer referência a algo como o fundamento intuitivo num sujeito" (FOUCAULT, 1996, p.30).

Michel Foucault analisa os discursos procurando evidências que permitam compreender as práticas de objetivação e subjetivação do sujeito. Assim, como nos aponta Paul Veyne (2011, p.50), para Foucault "os discursos são as lentes através das quais, a cada época, os homens perceberam todas as coisas, pensaram e agiram". Os discursos cartografam o que as pessoas fazem, e sem o saber. Cabe ao analista o trabalho arqueológico de escavar e fazer aparecer a existência do discurso e seu funcionamento na sociedade.

Embora a problemática dos poderes/saberes na sociedade perpassa toda sua obra, a preocupação de Michel Foucault não era propriamente o poder, mas o objetivo central dos seus estudos foi "produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura" (FOUCAULT, 2014a, p. 118). Deste modo, sua abordagem em torno dessa questão está diretamente ligada à crítica feita às chamadas "analíticas da finitude": a fenomenologia, o positivismo e marxismos, as quais procuraram definir o homem através da análise do seu corpo, da história da produção ou das suas relações empíricas. Segundo Foucault (2007) a perspectiva dessas analíticas da finitude ocasionou um "sono antropológico", o sujeito na filosofia até o século XVIII é visto como constituinte, um sujeito agenciador dos seus atos, senhor de si. Inversamente, do ponto de vista foucaultiano, o sujeito foi sendo estabelecido por longos, intensos e conflituosos acontecimentos discursivos e práticos. Deste modo, retomando as palavras de Veyne (2011, p. 129), o homem para Foucault, não é um anjo caído que se lembra do céu nem um Pastor do Ser segundo Heidegger, mas

um animal errático do qual nada há a saber além de sua história, que é uma perpétua positividade, sem o recurso externo de uma negatividade que, intrusão após intrusão, acabaria por levá-lo à totalidade.

No empreendimento de construir uma história do presente, Foucault elabora uma arqueogenealogia do sujeito, analisando três modos de objetivação deste, a partir de certas práticas (PRADO FILHO, 1998, p.13): a) **práticas de objetivação**, as quais permitem pensar o sujeito normalizável como objeto ciência; b) **práticas discursivas** que desempenham o papel de fundadoras epistêmicas e c) **práticas de subjetivação** através das quais o sujeito pode se reconhecer enquanto sujeito. Desta forma, o sujeito foucaultiano é uma construção histórica, temporal, datada e como tal fadada ao desaparecimento; é disperso, descontínuo, uma função vazia, podendo adquirir diversas posições. Assim, o percurso da obra de Foucault é marcado pelo "desejável conhecimento do sujeito". (FISCHER, 2012). Abordaremos mais à frente os conceitos de sujeito em cada fase da obra foucaultiana: arqueológica, genealógica e a ética de si.

Um primeiro efeito do conceito de sujeito foucaultiano é o de despojá-lo do papel central que lhe era concedido pela tradição filosófica cartesiana. Com isso o sujeito não é o que assume os enunciados, porém são os enunciados que se impõem a ele considerando as diferentes posições que ocupa. Portanto, os enunciados constituem produtos de uma pluralidade de lugares que constroem fortemente seu dizer:

O discurso, assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e que o diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. (FOUCAULT, 2005, p. 61)

Ao destituir o papel do sujeito como origem do seu dizer, Foucault introduz a problemática para pensá-lo em sua constituição, mapeando as práticas que o conduziram a se reconhecer enquanto sujeito. O pensamento foucaultiano sobre o sujeito foi desenvolvido na descrição das estratégias e dos discursos que ocorreram no processo de construção de verdade para e sobre o sujeito, de modo a promover o “deciframento de si” (VEYNE, 1982). Portanto, o importante é compreender os momentos de rupturas e descontinuidades, em tais formas de subjetivação. Para tanto, procurou se deter em técnicas muito específicas de produção da verdade do sujeito.

Segundo Foucault (2014a, p.349), essas técnicas de si concedem ao indivíduo a possibilidade de aplicar certo número de operações sobre seus corpos, suas

condutas, seus modos de ser, com intuito de atender certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria. Assim, olhar as técnicas de si é ver no e pelo discurso a emergência constitutiva do sujeito. Seguindo esse pressuposto é que convidamos a perspectiva de Foucault para pensar a construção do sujeito através dos manuais de civilidade portugueses do século XVIII e XIX. Cabe aqui analisar o discurso de normalização das boas maneiras e dos bons modos como um conjunto de técnicas que imprime nos corpos um traço que permite ao sujeito se reconhecer como portador de uma identidade civilizada.

1.2. *PROCESSOS HISTÓRICOS DE CONSTITUIÇÃO DAS SUBJETIVIDADES EM MICHEL FOUCAULT*

No texto *O Sujeito e o poder*, publicado por Dreyfus e Rabinow(2011)⁵, Foucault (2014b, p.118-119) apresenta uma interessante síntese dos seus estudos dos últimos vinte anos, e faz uma importante assertiva: é o sujeito, e não o poder, o ponto central de suas pesquisas. Deste modo, seus estudos incidem na produção de uma história dos diferentes modos de subjetivação dos sujeitos, a partir de três modos de objetivação que visam transformam "os seres humanos em sujeitos". O primeiro destes modos trata de colocar o homem como objeto de saber, ou, da objetivação dos sujeitos do conhecimento por discursos com pretensão a um estatuto de verdade. O sujeito como objeto para os poderes, ou da sua objetivação em práticas de individualização e normalização social, corresponde ao segundo modo de objetivação. O terceiro corresponde à atribuição dos sujeitos como objetos para si mesmos, de modo a reconhecerem-se como sujeitos de uma sexualidade.

Na interpretação de Prado Filho (1988, p.12), ao colocar o sujeito como o ponto central de seus estudos, é possível estabelecer uma história da subjetividade na obra foucaultiana evidenciando que tal história passa centralmente por uma "análise de modos ou de jogos de objetivação x subjetivação dos sujeitos". Seguindo estas pistas impressas no texto de Foucault (2014b), o pesquisador propõe as "trajetórias para a leitura de uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault". O trabalho de Kleber Prado Filho (1988) junta-se a outras importantes pesquisas sobre a obra foucaultiana, destacando-se

⁵RABINOW, P.;DREYFUS, H. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. As discussões acerca deste texto serão tomadas a partir da versão publicada em: Foucault, M. **Ditos e escritos, vl.IX. Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Organização e seleção Manoel Barros Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária 2014b.págs. 118-140.

pela maneira própria como foi cartografando a presença do sujeito no extenso, diverso e complexo trabalho de Michel Foucault.

Contrariamente às pesquisas que procuram sistematizar o pensamento filosófico foucaultiano, agrupando seus trabalhos em fases, a trajetória desenvolvida pelo pesquisador foi sendo traçada a partir da seleção de textos, reunidos por temas, "buscando compor trajetórias para uma história da subjetividade que respeitasse o relevo e a topografia de seus trabalhos" (PRADO FILHO, 1998, p. 13). Assim, percorre as

1. trajetórias da objetivação dos sujeitos de conhecimento e do enunciado nos escritos arqueológicos, com abordagem da problemática referentes às relações **subjetividade x discurso**;
2. trajetórias da objetivação dos sujeitos em práticas de normalização e individualização nos estudos genealógicos, abordando as relações **corpo x poder**;
3. trajetórias da subjetivação dos sujeitos a partir dos estudos genealógicos relativos à experiência ética, que circundam em torno da problemática **subjetividade x verdade** a respeito de si mesmo.

No que concerne ao desenvolvimento da pesquisa, as trajetórias de leituras propostas por Prado Filho (1988) possibilitam uma melhor compreensão da importância do sujeito para Michel Foucault, uma vez que procura demonstrar como esse conceito perpassa toda sua pesquisa.

A projeção das rotas de leitura das subjetividades parte da análise dos "jogos de objetivação x subjetivação do sujeito" correlacionando com a perspectiva proposta por Foucault para uma leitura dos seus trabalhos: das ontologias históricas de nós mesmos. Vale destacar que para Foucault (2014b) uma ontologia crítica de nós mesmo não deve ser entendida como uma teoria, uma doutrina, mas deve ser concebida como uma atitude, um *ethos*, uma vida filosófica na qual a crítica de quem somos é ao mesmo tempo a análise histórica dos limites que nos são impostos e um experimento com a possibilidade de ir além deles. Assim, o que Foucault pretende ao propor uma ontologia histórica de nós mesmo não é responder a questão clássica *quem sou eu?*, mas sim estabelecer uma maneira de conhecimento de nós mesmos:

Sem dúvidas, o objetivo principal, hoje em dia, não é descobrir, mas recusar o que somos. É necessário imaginar e construir o que poderíamos ser para nos desembaraçar dessa espécie de "duplo constrangimento" político que são

as individualizações e a totalização simultânea das estruturas do poder moderno. Poder-se-ia dizer, para concluir, que o problema ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico que se coloca para nós hoje não é tentar libertar o indivíduo do Estado e suas instituições, mas nos liberar a nós do Estado e do tipo de individualização que lhe é próprio. É necessário que promovamos novas formas de subjetividades recusando o tipo de individualidade que nos é imposto durante séculos. (FOUCAULT, 2014b, p. 128) (aspas do autor)

Para traçar as trajetórias de leitura com abordagem da problemática referente às relações **subjetividade x discurso**, Prado Filho (1988, p.69) percorreu os estudos arqueológicos de Michel Foucault buscando fazer uma leitura dos "elementos mais propriamente ontológicos". Para tanto se centrou nas seguintes obras *O nascimento da clínica* (1977), *As palavras e as coisas* (2007), *Arqueologia do Saber* (2005) e *O que é um autor?* (2012b).

Na sua interpretação a obra *O nascimento da clínica* (FOUCAULT, 1977) projeta uma ontologia dos sujeitos historicamente instituídos nas práticas de formação de um olhar e de uma experiência médica (PRADO FILHO, 1988, p.38). Na passagem para a modernidade a percepção e o olhar médico científicos modificam as linhas de visibilidade da doença: o invisível torna-se visível, o mal e a morte vêm à luz através das investigações de corpos inertes. As práticas e todo campo do saber médico são modificados, emerge nesse contexto a medicina anátomo-patológica como campo do saber científico, ao passo que insurge a figura do homem ligada às práticas de individualização das doenças, saturada da finitude enunciada e posta à luz pelo discurso da medicina.

O olhar meticuloso revela através dos corpos abertos um rastro de doença e de morte, prescrevendo para o sujeito que olha as sombras de sua própria finitude. Este, no entanto, não deve ser tomado como olhar de um sujeito consciente, empírico que vê, fala e enuncia, mas de um lugar vazio suscetível de ser ocupado por diferentes sujeitos que atendam às condições necessárias ao da enunciação. Como destaca Deleuze (2005, p. 66), a condição à qual a visibilidade se refere não corresponde à maneira de ver de um sujeito, mas o "próprio sujeito que vê é um lugar na visibilidade, uma função derivada da visibilidade".

No trecho extraído da fala de Foucault (1977, p. 227) em *O nascimento da clínica*, é possível perceber que através da arqueologia do olhar médico a objetivação dos

sujeitos ocorre correlativamente à produção do conhecimento médico científico, sob o signo da finitude articulada em práticas de saber.

É, sem dúvida, decisivo para nossa cultura que o primeiro discurso científico enunciado por ela sobre o indivíduo tenha tido que passar por este momento de morte. É o que homem ocidental só pode se constituir a seus próprios olhos como objeto da ciência, só se colocou no interior da linguagem, e só se deu, nela e por ela, uma existência discursiva por referência à sua própria destruição: da experiência da Desrazão nasceram todas as psicologias e a possibilidade da psicologia; da colocação da morte no pensamento médico nasceu uma medicina que se dá como ciência o indivíduo. [...] O sensível, inesgotável à descrição, e que tantos séculos desejaram dissipar, encontra finalmente na morte a lei de seu discurso. Ela permite ver, em um espaço articulado pela linguagem, a profusão dos corpos e sua ordem simples. (FOUCAULT, 1977, p.227)

No mais polêmico dos livros de Michel Foucault (2005), *As palavras e as coisas*, a ontologia histórica dos sujeitos é correlativa à formação das positividades modernas. A emergência de saberes empíricos, a biologia, a economia e as ciências da linguagem demarcam a finitude do homem, à medida que tratam da historicidade humana vinculada à historicidade dos objetos, pelas palavras e nos ritmos de trabalhos. Uma vez que todo conhecimento de que trata a *episteme* moderna refere-se a um "sujeito cognoscente", sua finitude se reduplica nos jogos dos discursos, contaminando todo o pensamento moderno, totalmente atravessado pelos duplos modos de ser do homem evidenciados nas práticas de produção de conhecimento". Assim, a relação da finitude com as positividades do saber; a reduplicação do empírico no transcendental; a relação do cogito com o impensado; a ilusão do recuo e do retorno à origem, "remetem às formas ontológicas historicamente constituídas, ao mesmo tempo que se ligam a toda uma crítica epistemológica presente na obra" (PRADO FILHO, 1988, p. 47).

Deste modo, como na arqueologia do olhar, trata-se de uma ontologia histórica que analisa a objetivação das "subjetividades corpóreas" por meio das relações com a verdade enunciada nos discursos com estatuto de ciência. O ser do homem que emerge recentemente no domínio do conhecimento, é uma figura finita, sujeita à historicidade das coisas, correlativa da formação das novas empiricidades e constituídas em seus regimes de produção de verdades, que reflete um jogo de duplos do pensamento moderno.

Finito, ao mesmo tempo objeto e fundamento de todo conhecimento possível, reduplicando a ligação das positivities com a finitude, do empírico com o transcendental, sujeito a um cogito que lhe deixa sempre aberto, jamais realizado, que vai de recuo ao retorno de sua própria origem. Esta reduplicação dos duplos modos de ser do homem ao nível do conhecimento, que funciona como um jogo de espelhos indefinidamente uma imagem tautológica, sempre referida a si mesma e que nunca se encontra presente ali onde só existe o seu reflexo, marca todo o discurso moderno com pretensão a um estatuto de verdade. (PRADO FILHO, 1988, p.52-53)

No *Nascimento da Clínica* (1977) e nas *As palavras e as coisas* (2008) a ontologia histórica é posta através da definição da finitude como modo de ser fundamental do homem: no primeiro analisando a enunciação do corpo dos indivíduos mediante um olhar médico objetivante; no segundo descrevendo a objetivação dos sujeitos correlativa à constituição da biologia, da economia e da linguagem como saberes científicos.

O *Arqueologia do saber* (2005) representa o esforço de Michel Foucault em sistematizar o método arqueológico, além de servir de resposta às questões relativas a polêmicas levantadas em torno do tema da morte do homem. Neste texto, a problemática do sujeito encontra-se ligada aos jogos de enunciação que marcam os discursos com pretensão a um estatuto de verdade, desenhando a figura do sujeito do enunciado. (PRADO FILHO, 1988, p. 47). Figuras dos jogos de objetivação do sujeito do enunciado x enunciação.

Considerando o embricamento das questões de ordem ontológica e epistemológicas presentes no pensamento foucaultiano, Prado Filho (1988, p.57) considera que o *Nascimento da clínica* (1977) e *As palavras e as coisas* (2007) dão à problemática das relações subjetividades e discurso um tratamento predominantemente ontológico, enquanto as outras duas obras, *Arqueologia do saber* (2005) e *O que é um autor* (2012b), abordam a problemática através de uma perspectiva metodológica. Assim, os textos de leitura mais ontológica abordam "a emergência da figura do sujeito de conhecimento ao nível do saber" e os textos com viés metodológico sinalizam posições possíveis para um sujeito que fala em discurso com estatuto de verdade: tratam do sujeito do enunciado.

Recordemos que a leitura da *Arqueologia do saber* (FOUCAULT, 2005) também esteve presente na reestruturação metodológica da AD pecheutiana. As releituras dos conceitos arqueológicos como formação discursiva e enunciado são incorporados ao projeto

teórico-metodológico modificando a abordagem dada ao discurso. No entanto, a releitura de Courtine (2010) passa principalmente pelo crivo de discutir conceitos de cunho mais metodológicos que corroborem para uma análise dos discursos considerando as heterogeneidades. Conseqüentemente, o conceito de sujeito da AD também sofre impactos dessa releitura arqueológica, deixando de ser tomado como uma forma-sujeito para ser pensado enquanto função do enunciado. Portanto, é através da (re)formulação do conceito de sujeito, essa brecha aberta pelos conceitos arqueológicos, que muitas pesquisas em AD que têm referência a articulação com os postulados foucaultiana irão se debruçar para compreender os processos de construção de identidades e os processos de subjetivação.

No *Arqueologia do saber*, Foucault (2005) aborda o tema da enunciação e rechaça a análise que toma como referência os sujeitos empíricos, problematizando as múltiplas possibilidades de posições para um sujeito que produz enunciado. O conceito arqueológico de enunciado não é da ordem das estruturas nem forma uma unidade ou objeto material, deve ser considerado em sua multiplicidade e em seu movimento. Assim, não deve ser confundido com uma frase ou preposição, nem deve ser tomado como átomo do discurso ou como ato ilocutório em suas relações linguísticas e de sentido ou significação. Diante da complexidade desse conceito na obra foucaultiana, Deleuze (2005, p. 25) em seu texto 'um novo arquivista', define o enunciado da seguinte forma:

O essencial do conceito é, entretanto, a constituição de um substantivo tal que o "múltiplo" deixe de ser um predicado que se pode opor ao Um, ou que se pode atribuir a um sujeito referido como um. A multiplicidade permanece totalmente indiferente aos problemas tradicionais do múltiplo e do um e, sobretudo, ao problema de um sujeito que a condicionaria, pensaria, derivaria de uma origem, etc. Não há nem um nem múltiplo, o que seria remeter-nos, em qualquer caso, a uma consciência que seria retomada num e se desenvolveria no outro. Há *apenas* multiplicidades raras, com pontos singulares, lugares vagos para aqueles que vêm, por um instante, ocupar a função de sujeitos, regularidades acumuláveis, repetíveis e que se conservam em si. A multiplicidade não é axiológica nem tipológica, é topológica. (Aspas do autor)

O enunciado é mais que uma forma material, é uma função de existência. Sendo função, põem em jogo diversas unidades do discurso, porém, antes de lhe conceder um sentido, insere estas unidades em relação com um domínio de objetos; e antes de ligá-las a um sujeito, sinaliza para uma diversidade de posições subjetivas possíveis. Desta forma, o

enunciado não tem por correspondente um indivíduo ou um objeto singular, mas seu referencial é antes um conjunto de domínios nos quais podem aparecer e diferenciar-se sujeitos objetos nas suas inter-relações.

Quando Foucault (2005) propõe na *Arqueologia do saber*, que o sujeito ocupa determinado lugar no discurso, que fala de um lugar, e, portanto, não é senhor do seu dizer, ele não está negando que as pessoas, individualmente, possam se reconhecer como única, indivisas. Porém, como nos aponta Fischer (2012, p. 54) essa aspiração permanente à liberdade "seria a grande ilusão que nos mantém em nossa normalidade. Percebendo-nos incompletos e múltiplos, tendemos à totalidade e à completude". Desta forma, a construção de nós mesmos não acontece no espaço em que os sujeitos individuais se relacionam, mas no espaço de uma relação mais ampla, baseada na noção de "dispersão do sujeito". Assim, para além de um princípio de individualização, o enunciado é o que articula elementos do discurso num espaço onde seus efeitos se multiplicam e se acumulam (PRADO FILHO, 1998, p. 59)

Conforme Foucault (2005, p. 107-108), o sujeito do enunciado não corresponde ao autor da formulação; não é também o ponto de articulação escrita ou oral de uma frase; não se reduz a intenção significativa das palavras, mas o sujeito do enunciado é

[...] um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes; mas esse lugar, em vez de ser definido de uma vez por todas e de se manter uniforme ao longo de um texto, de um livro ou de uma obra, varia - ou melhor, é variável o bastante para poder continuar, idêntico a si mesmo, através de várias frases, bem como para se modificar a cada uma. Esse lugar é uma dimensão que caracteriza toda formulação enquanto enunciado, constituindo um dos traços que pertencem exclusivamente à função enunciativa e permitem descrevê-la. Se uma proposição, uma frase, um Conjunto de signos podem ser considerados "enunciados", não é porque houve, um dia, alguém para proferi-los ou para depositar, em algum lugar, seu traço provisório; mas sim na medida em que pode ser assinalada a posição do sujeito. Descrever uma formulação enquanto enunciado não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse (ou quis dizer, ou disse sem querer), mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito.

O texto *O que é um autor?* (FOUCAULT, 2012b), apresentado por Michel Foucault à *Société Française de Philosophie*, trata especificamente a problemática relação entre autor e obra. Segundo ele, a noção de autoria caracteriza um momento de forte individualização na história das ideias, dos conhecimentos e das ciências, e bem como das

literaturas e da filosofia. Haja vista que as análises históricas empreendidas nestes domínios são sempre tomadas através desta unidade "primeira e fundamental" composta pela relação autor e obra.

Suas reflexões partem da relação do texto com o autor, destacando como o texto supostamente aponta para esta figura do autor que lhe é "exterior e anterior". A partir dessa relação considera que um dos princípios éticos da escrita contemporânea passa pela formulação: "que importa quem fala". Uma indiferença que atua como regra imanente, constantemente retomada, "um princípio que não marca a escrita como resultado, mas a domina como prática" (FOUCAULT, 2012b, p.34).

O funcionamento desta regra pode ser observado em dois grandes temas desenvolvidos na modernidade. O primeiro concerne à constatação de que escrita de hoje libertou-se da problemática da expressão, e refere-se a si própria, identifica-se com sua exterioridade, passando a ser um "jogo ordenado de signos", menos ligado ao conteúdo significativo do que a própria natureza do significante. Já não se trata da manifestação ou da exaltação do gesto de escrever, nem da fixação de um sujeito numa linguagem, mas sim da abertura de um espaço onde o sujeito de escrita está sempre desaparecendo. Em segundo, está a relação entre escrita e morte. Foucault considera que nossa cultura contemporânea "metamorfoseou" a temática da narrativa como meio de conjurar a morte e conquistar a imortalidade. A escrita está agora ligada ao sacrifício de si mesmo, ao apagamento voluntário da própria vida em prol do/pelo escritor. A relação da escrita com a morte manifesta-se também no apagamento "dos caracteres individuais do sujeito que escreve", quando retiram de todos os signos os traços da sua individualidade. "A marca do escritor não é mais do que a singularidade da sua ausência"(FOUCAULT, p.34).

Continuando sua análise, Foucault (2012b, p.37) destaca duas noções que pretendem substituir a figura de autoria, mas que, no entanto, preservam sutilmente a presença e os privilégios desta: a ideia de obra e a noção mesma de escrita. Ele considera que a noção de obra problemática levantando questões do tipo:

o que é uma obra? Em que consiste essa curiosa unidade que designamos por obra? Que elementos a compõem? Uma obra não é o que escreveu aquele que se designa por autor?

Para tanto, Foucault argumenta que não existe uma "teoria da obra" e "que esta unidade artificial e construída da obra é tão problemática quanto a figura individualizada do autor". Quando a noção de escrita deveria por si só dispensar a referência ao autor. Considera que conceito de escrita contemporâneo exclui todo e qualquer gesto de escrever, qualquer sintoma ou signo que alguém queira dizer, colocando o problema das condições temporais e espaciais nas quais se desenrola um texto.

Para Prado Filho (1988, p. 67) ao centrar-se na problemática autor x obra x autoria, Foucault (2012b) desvia suas análises do problema da análise da autenticação e do reconhecimento do autor no texto, evitando qualquer referência a aspectos como criação e originalidade, objetos tradicionais das investigações relativas à autoria. Portanto, a função autoria deve ser tomada como elemento nos jogos dos discursos.

A função autor situa-se na cisão e na distância existente entre os dois personagens: o escritor empírico e o locutor fictício, possibilitando diversas posições-sujeitos que diferentes indivíduos podem ocupar. Uma análise centrada nas relações autor e obra poderiam servir de introdução a uma tipologia do discurso que não se desenvolve tomando seus aspectos gramaticais, nem suas estruturas modernas, mas forneceria condições para se fazer uma análise histórica dos discursos (FOUCAULT, 2012b, p. 68), que são tomados seus movimentos, suas modalidades de existência, e não suas formas expressivas ou suas transformações. Em suma: pensar o discurso a maneira como se articulam sobre relações sociais, seus modos de circulação, de valorização, de atribuição e apropriação variáveis conforme cada cultura.

Transcrevemos as considerações finais apresentadas por Foucault (2012b) sobre o que é um autor na nossa cultura. Ao passo que responde essa questão, ele expõe a problemática da autoria relativa á abordagem da problemática do sujeito.

Não serão igualmente a partir de análises deste tipo que se poderão reexaminar os privilégios do sujeito? Sei bem que no empreender da análise interna e arquitectónica de uma obra (quer se trate de um texto literário, de um sistema filosófico ou de uma obra científica), pondo entre parêntesis as referências bibliográficas ou psicológicas, já se pôs em questão o carácter absoluto e o papel fundador do sujeito. Mas seria preciso talvez voltar a este *supens*, não tanto para restaurar o tema do sujeito originário, mas para apreender os pontos de interseção, os modos de funcionamento e as dependências do sujeito. Trata-se de um regresso ao problema tradicional. Não mais pôr a questão: como é que a liberdade de um sujeito pode inserir

na espessura das coisas e dar-lhe sentido, como é que ela pode animar, a partir do interior, as regras de uma linguagem e tornar desse modo claro os desígnios que lhes são próprios? Colocar antes as questões seguintes: como, segundo as condições e sob que formas, algo como um sujeito pode aparecer na ordem dos discursos? Que lugar pode o sujeito ocupar em cada tipo de discurso, que funções pode exercer obedecendo a que regras? Em suma, trata-se de retirar do sujeito (ou ao seu substituto) o papel de fundamento originário e de o analisar como uma função variável e complexa do discurso. [...] Podemos imaginar uma cultura em que os discursos circulassem e fossem recebidos sem que a função autor jamais aparecesse. Todos os discursos, qualquer que fosse o seu estatuto, a sua forma, o seu valor, e qualquer que fosse o tratamento que lhe desse, desenrolar-se-iam no anonimato do murmúrio. Deixaríamos de ouvir as questões por tanto tempo repetidas: 'Quem é que falou realmente? Foi mesmo ele e não outro? Com que autenticidade, ou com que originalidade? E o que é que ele exprimiu do mais profundo de si mesmo no seu discurso?' E ainda outras, como as seguintes: Quais os modos de existência deste discurso? De onde surgiu, como é que pode circular, quem é que se pode apropriar dele? Quais lugares que nele estão reservados a sujeitos possíveis? Quem se pode apropriar dele? Quais lugares que nele estão reservados a sujeitos possíveis? Quem pode preencher as diversas funções do sujeito? E do outro lado pouco mais se ouviria do que rumor de uma indiferença: 'Que importa quem fala' (FOUCAULT, 2012b, p. 69-71)

Assim, a análise centrada nas relações obra e autoria, tal como indicada por Foucault, pode servir de introdução a uma análise dos discursos que não se faz considerando apenas seus aspectos gramaticais, nem estruturas formais. Ou seja, uma análise histórica do discurso, que não se atém apenas as suas formas expressivas, mas aos seus movimentos, nas modalidades de sua existência: a maneira como se articula sobre as relações sociais, seus modos de circulação, de valorização, atribuição e apropriação, variáveis conforme as diversas culturas. (PRADO FILHO, 2013, p.97)

As obras de Michel Foucault até aqui analisadas exploram por diferentes perspectivas a problemática da subjetividade:

- a) *O Nascimento da clínica* (1977) a problemática é posta nas fronteiras do saber médico com ciências humanas e trata da enunciação de uma "organicidade corporal" do indivíduo através do olhar médico;
- b) *As palavras e as coisas* (2007) problematiza a construção dos sujeitos em meio à emergência de saberes empíricos que tratam a historicidade humana atrelada à historicidade dos objetos;

- c) *A arqueologia do saber* (2005) a subjetividade é vista de através de uma perspectiva metodológica que problematiza a análise de uma referência a um sujeito cognoscente e universal, para se pensar as múltiplas possibilidades de posições para um sujeito que enuncia em um discurso verdadeiro.
- d) *O que é um autor?* (2012b) problematiza a ideia de autenticação e reconhecimento da identidade do autor no texto, propondo função autor deve ser considerada no contexto crítico à figura do sujeito.

Esses textos problematizam a temática da subjetividade nas relações com as práticas discursivas, objeto da arqueologia foucaultiana. Retomando a análise de Prado Filho (1988, p.72), as relações subjetividade x verdade não são apenas centrais nas análises arqueológicas, "como são ainda vetorizadas em sentido oposto ao habitualmente empregado pelo pensamento moderno". A ontologia foucaultiana se desenvolve na inversão do problema da verdade posta pelo pensamento moderno como referido ao ser. Não se trata de pensar o sujeito pela autonomia de uma consciência livre, mas em relação à sua sujeição às formas discursivas. Assim, o conceito de sujeito foucaultiano vai sendo construído em contraposição às perspectivas filosóficas modernas. O sujeito não é autor da sua fala, ao contrário é falado pelo discurso, não sujeito do discurso, mas sujeito ao discurso; não sujeito enunciador, mas sujeito do enunciado.

No prosseguimento da trajetória da leitura da subjetividade na obra de Michel Foucault, Prado Filho (1988) centra suas análises nos textos dos estudos genealógicos que desenham as trajetórias da produção das subjetividades: a temática da exclusão, (*História da loucura*, 2003); a disciplinarização dos corpos (*Vigiar e punir*, 1997); a questão do nascimento do biopoder no limiar da sociedade do controle (*Vontade de saber*, 2014c) entre outros. Os textos foram escolhidos seguindo a perspectiva da análise genealógica dos micro-poderes, das biopolíticas que problematizam as relações corpo x poder, governo dos indivíduos e das populações, e a indissociável produção de subjetividade nas práticas sociais, colocando em cena a figura do indivíduo normalizado.

Após uma análise sistemática dos textos escolhidos, o pesquisador conclui que as pesquisas genealógicas de Michel Foucault traçam uma genealogia de nossas sociedades que é ao mesmo tempo uma genealogia dos indivíduos. A genealogia das sociedades modernas não consiste na descrição de um processo de racionalização crescente, mas implica numa análise das diferentes economias de poder, correlativas de regimes de saber diversos,

envolvendo diferentes formas de subjetividades. Destacando os relevos e as diferenças, mostrando os confrontos, as lutas e os afrontamentos sociais voltando à atenção para o jogo das proveniências e das emergências.

A genealogia dos indivíduos centra-se, como nas nossas sociedades, na análise das relações corpo x poder, ocupando-se dos investimentos disciplinares de sujeição, colonização e marcação dos corpos dos indivíduos. (PRADO FILHO, 1998, p. 139). As pesquisas genealógicas sinalizam várias figuras de sujeito, mas em nenhuma destas é delineado um sujeito universal, antes elas problematizam subjetividades localizadas, periféricas, marginais, enclausuradas na forma de indivíduo. Deste modo, trata-se de um sujeito excluído nas análises relativas à formação da loucura (*História da loucura*, 2003); do corpo disciplinarizado e de um sujeito disciplinar, nas análises da formação das disciplinas e do panoptismo; de um estatuto da delinquência e do delinquente, nas análises das prisões (*Vigiar e punir*, 1997).

Na *História da loucura* (2003), Foucault descreve como a questão da loucura rompe os muros do ambiente da medicina e vai se configurando como um problema de razão e de moralidade. O surgimento dos primeiros hospitais no século XVII estabelecia a exclusão social calcada principalmente em critérios morais: os primeiros enclausurados eram os que apresentavam um comportamento considerado à margem da razão e da moral: as prostitutas, devassos, "pervertidos sexuais", libertinos, e, finalmente, os loucos, que até então não eram vistos como doentes mentais. No século XVIII, a emergência da psiquiatria moderna, distinguia a loucura de outros tipos de "erros morais", classificando-a como um produto da relação do homem com seu meio, e passando a identificá-la como um fenômeno que se passa dentro do sujeito.

A história da loucura estabelecida por Foucault (2003) mapeia as condições de possibilidade para emergência de um discurso relativo à loucura, deslocando suas análises do contexto dos médicos, problematizando a formação de uma sensibilidade e uma percepção social do louco, em período anterior à formação da medicina.

Vigiar e punir (1997) sinaliza uma série de saberes que se desenvolvem a partir do exercício de práticas disciplinares e panópticas ao longo dos séculos XVII e XVIII. Nesse momento, Foucault (1997), dando continuidade à construção da sua teoria do sujeito, se questiona como o homem se fez objeto de saber através do poder. O que se vê nesta obra é

uma história política dos corpos por meio das histórias das prisões. Para Fischer (2012, p.59) Michel Foucault descobre o nascimento de uma sociedade de disciplinas, cujo foco é o controle pormenorizado dos corpos, que devem se fazer úteis e dóceis. O sujeito é, portanto, objeto de produção de saberes, na medida em que oferece seu corpo, e ao mesmo tempo, resiste à normalização. Ele aprende a docilidade de um corpo que se reconhece como "vigia de si mesmo", e se esmera em tornar-se apto, produtivo.

A problemática da subjetividade é posta através das práticas de normalização que produzem efeitos de individualização. A questão ontológica não corresponde à liberdade e autonomia do ser, mas é relativa aos modos de sujeição e objetivação dos sujeitos nas práticas sociais de individualização. Referem-se às formas de subjetividade totalmente atravessadas por fluxos sociais, constituídas em relações exteriores e objetivadas em práticas sociais. (PRADO FILHO, 1998, p. 144).

A história da subjetividade na obra foucaultiana vai sendo cartografada a partir das trajetórias da objetivação dos sujeitos de conhecimento e do enunciado nos escritos arqueológicos, com abordagem da problemática referente às relações **subjetividade x discurso**, passando pelas trajetórias da objetivação dos sujeitos em práticas de normalização e individualização nos estudos genealógicos, tratando as relações **corpo x poder**. O momento posterior da obra foucaultiana traça trajetórias da subjetivação dos sujeitos a partir dos estudos genealógicos relativos à experiência ética, que circundam em torno da problemática **subjetividade x verdade** a respeito de si mesmo.

Este último percurso, que não pode ser entendido de maneira separado dos anteriores, é o de maior relevância para as questões suscitadas pela nossa pesquisa. A partir deste momento, que se situa no final dos anos 1970, Michel Foucault desenvolve uma análise da produção das subjetividades a partir da noção-operadora da *cultura de si*. Almejamos nos posicionar na mesma perspectiva que encontramos no estudo foucaultiano quando pretende atualizar um campo de problematização para "compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito [...]" (FOUCAULT, 1984, p.27).

A cultura de si, para Foucault, define uma intensificação das relações de si para consigo, mas não como um narcisismo, e sim mediante as relações interindividuais, trocas e

comunicações, como prática social (RAGO, 2006 p. 108). O cuidado de si exerce-se num quadro largamente comunitário e institucional: seja através da escola de Epíteto que oferece formações diferenciadas e dirige-se a um amplo público de discípulos ou de visitantes; seja através de Sêneca praticando o cuidado de si, ao trocar correspondências com amigos. Como resume Gros (2011b, p. 485) o cuidado de si não é uma atividade solitária, que cortaria do mundo aquele que a ele se dedica, mas contrariamente, é uma modulação intensificada da relação social.

Toda a problemática de Michel Foucault em torno da cultura de si, corresponde ao gesto em compreender como fomos levados a nos reconhecer como sujeitos do desejo. De modo a responder a essa questão, reorganiza seus estudos em direção aos textos da Antiguidade clássica a fim de entender como ocorreu o lento desenvolvimento de uma "hermenêutica de si" (FOUCAULT, 1984, p. 11). Como arqueologista, escava os textos da Antiguidade Clássica, nos quais o homem é inquirido de diferentes formas, como um ser que pode e deve ser pensado; enquanto genealogista, se apoia nas práticas que extraí dos discursos, e as observa em seu movimento e transformação, em suas discontinuidades. A partir dessa nova perspectiva metodológica, o autor abre possibilidades para desenvolvimentos de pesquisas que se comprometam não com ideias, nem com visões de mundo ou ideologias, mas com problematizações e práticas.

Foucault traça uma arqueologia das problematizações e uma genealogia das práticas de si. Seu propósito não é estabelecer uma história da ética a partir dos desdobramentos dos diferentes sistemas de moral através dos tempos, mas sim uma história das problematizações éticas. Retorna à Grécia e a Roma para encontrar as condições de possibilidades de nossa moral. É, portanto, como resume Díaz (2012, p.156)

uma história das formas de subjetivação moral e das práticas de si que estão destinadas a assegurá-las. É a história das diferentes formas que, no ocidente, adquiriu o que Foucault considera ser a ética: a relação consigo mesmo.

Se outrora Foucault estudou as maneiras como alguém pode se pensar enquanto louco, como doente ou como criminoso, agora se questiona sobre quais jogos de verdade o homem do desejo se auto reconhecer. Também se questiona por que o comportamento sexual e seus prazeres foram objeto de uma preocupação moral, levando, às

vezes, a serem mais importantes do que as dietas alimentares ou as obrigações cívicas. Trata-se agora de retomar a produção da verdade, que marcou toda sua obra, relacionada ao sexo.

Entendendo a sexualidade não como uma categoria sociocultural, mas como experiência subjetiva, Foucault escreve sua história da sexualidade a partir de três linhas: a análise dos saberes, dos textos prescritivos que tomam a sexualidade por objeto, em seguida, o exame "dos sistemas de poder que regulam sua prática" e, por fim, a análise das formas nas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos de sexualidade (FOUCAULT, 1984). Essa última é desenvolvida nos dois primeiros volumes da história da sexualidade, em vista de produzir uma genealogia das maneiras pelas quais os indivíduos se constituíram a si mesmos como sujeitos de conduta sexual. Assim, traça uma "genealogia das práticas de si", de modo a examinar o "trabalho ético que alguém efetua sobre si mesmo [...] para tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral da própria conduta" (FOUCAULT, 1984, p. 27-28).

Na sociedade grega e romana, destaca-se a maneira pela qual cada indivíduo é impelido a se constituir como sujeito moral, que deve atuar em referência aos elementos prescritivos que constituem o código. Isso implica pensar que, diante de um código de ações, há diferentes maneiras do sujeito "conduzir-se" moralmente. Essa constituição do sujeito da ética, não se trata de um sujeito universal, sim do sujeito que cada um de nós somos.

Assim como considera que o sujeito do conhecimento se constitui segundo a *episteme* de sua época, bem como se configura a partir das relações de poder conforme os dispositivos de força no qual está inserido, o sujeito da ética para Foucault, não é um sujeito dado como um produto finalizado, mas se constitui como tal a partir das práticas e discursos:

[...] penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. [...]. Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através de práticas de sujeição ou de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade - a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural. (FOUCAULT, 2012c, p. 284)

As trajetórias da formação das relações consigo mesmo, percorridas nos últimos trabalhos de Michel Foucault, focalizam o desenvolvimento de uma *tecnologia de si* nos mundos gregos e romanos que será convertida com o cristianismo em uma *hermenêutica*

de si. Essa conversão é marcada pela substituição do princípio "ocupa-te de ti mesmo" para o predomínio do princípio "conhece-te a ti mesmo" (FOUCAULT, 2014b).

Embora essa hermenêutica de si seja praticamente desconhecida e desconsiderada, segundo Foucault (2014b) ela é de fundamental importância para nossa cultura ocidental. Argumenta que os motivos para desconhecimento desta hermenêutica de si correlacionam-se ao fato dela não compor um corpo de doutrina, a exemplo das hermenêuticas textuais; bem como o fato do cristianismo ter sempre se interessado mais por suas crenças que por suas práticas; e ainda porque na cultura cristã ocidental ela foi confundida com as teologias da alma, remetendo a toda uma problemática da concupiscência do pecado e da corrupção da alma. Argumenta que é praticamente impossível isolar a formação desta hermenêutica de si, tendo em vista que se difundiu em toda cultura ocidental,

infiltrando-se por inúmeros canais e integrando-se em diversos tipos de atitudes e de experiências, de forma que é difícil isolá-la e distingui-la de nossas experiências espontâneas (FOUCAULT, 2014b, p.265).

Entendendo a modernidade como uma montagem histórica, resultado da aplicação de grandes conjuntos de técnicas, para Foucault (2014b), portanto, interessa traçar uma história da formação de um saber relativo aos modos de dominação e objetivação do sujeito. Nesse contexto, ele aborda quatro principais tecnologias conhecidas pelas sociedades ocidentais: 1) as **técnicas de produção**: pelas quais os sujeitos podem transformar, manipular e produzir objetos; 2) as **técnicas de sistemas de signos**: que possibilitam a utilização dos signos, dos símbolos e dos sentidos; 3) as **técnicas de poder** que determinam a conduta dos indivíduos, submetem a alguns fins ou à dominação, objetivando o sujeito; e por fim 4) as **técnicas de si**, que se caracterizam como um conjunto de técnicas que

permitem aos indivíduos efetuar, sozinhos ou com ajuda de outros, certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser; transforma-se a fim de atingir certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade (FOUCAULT, 2014b, p.266)

Analisando a evolução das técnicas de si, Foucault (2014b) afirma que nos textos gregos e romanos, o dever de conhecer a si mesmo encontra-se sempre ligado ao

princípio de ter de ocupar-se de si, acrescentando que foi justamente esta necessidade de preocupação consigo mesmo que possibilitou que a máxima do princípio délfico fosse posta em prática. Segundo ele, isto está implícito em toda cultura grega e romana, passando a ser explícito a partir do texto de "Alcebíades" de Platão.

Foucault observa que oito séculos mais tarde essa temática e o mesmo princípio presente em Sócrates estarão presentes no tratado de Gregório Nissa (FOUCAULT, 2014b, p.268) abordados agora de forma bastante diferente: trata-se agora do movimento pelo qual o sujeito renuncia ao mundo e ao matrimônio, desliga-se de si mesmo, da carne, e com pureza de corpo reconquista sua imortalidade. Foucault coloca Sócrates e Gregório de Nissa nos limites históricos de uma experiência, onde o cuidado de si constitui não somente um princípio, mas uma prática constante. Ele destaca que tanto o ascetismo cristão dos primeiros séculos quanto a filosofia e a cultura antiga encontra-se sob o princípio do cuidado de si, no qual a obrigação de conhecer-se a si mesmo ocupa posição central. (FOUCAULT, 2014b, 268)

As transformações morais ocorridas a partir da Antiguidade Clássica colocam o cuidado de si como uma imoralidade e uma forma de escapar a toda regra. Daí decorre, segundo Foucault, o obscurecimento do cuidado de si, pelo princípio délfico "conhece a ti mesmo" na cultura ocidental cristã. A cultura moderna é herdeira da tradição cristã que coloca a renúncia de si como princípio de salvação, na qual o conhecimento de si implica ao mesmo tempo a negação de si mesmo.

A modernidade também herdou da tradição secular uma moral que busca regras da conduta aceitável nas relações com outros. Aqui reside a questão: como o cuidado de si constitui a base de uma moralidade? Para Foucault (2014b), isso ocorre porque na filosofia teórica de Descartes a Husserl o conhecimento do si, enquanto sujeito pensante, ganha importância como a primeira etapa para uma teoria do saber. E ainda, desde o século XVI a crítica feita à moral passa pela importância atribuída ao conhecimento e ao reconhecimento de si, considerando que o

conhece-te a ti mesmo eclipsou "cuida de ti mesmo", porque nossa moral, uma moral de ascetismo, não deixou de dizer que o si era um instância que se podia rejeitar. (FOUCAULT, 2014b, p. 270)

Desta forma, Foucault vai estabelecendo a história das problematizações éticas centrada num embate entre as forças agonísticas, de uma cultura voltada ao governo de si, passando pela cultura da negação de si mesmo. O cristianismo inverte o sentido das forças envolvidas no exercício sobre si mesmo, referindo-se agora a um esforço no sentido de uma renúncia a si mesmo e ao seu próprio desejo.

Para Prado Filho (1988, p. 243), o tema da hermenêutica possibilita a Foucault "escapar e debater" com os discursos da tradição filosófica que privilegiam análises das formas de reflexão, escolha, decisão por parte dos sujeitos. A genealogia da ética foucaultiana se atém aos modos de subjetivação ética através dos quais os sujeitos se reconhecem como sujeitos morais, nas várias experiências éticas que podem ser observadas no Ocidente.

Recusando todas as linearidades e continuidades, a genealogia não traça uma história moral ocidental centrada na descrição dos códigos ou mesmo nas moralidades dos costumes. É, portanto, uma história da relação consigo, dos modos de elaboração de um trabalho sobre si, aquilo que Foucault (1984, p. 37) define como história ética e ascética tomada como descrição das formas de subjetivação moral e das práticas de si que as sustentam.

Como nos lembra Veyne (2011), o termo subjetivação utilizado por Foucault não deve ser confundido com as formas de interiorização, mas a iniciativa de "transformação de si por si próprio". Assim, o termo corresponde a práticas concretas de exame, decifração, veridicção e autenticação de si por si mesmo, posto como modo de relação consigo mesmo, voltados ao reconhecimento de si enquanto sujeito moral. Portanto, a noção de subjetivação serve para afastar a metafísica, o duplo empírico-transcendental que "extrai do sujeito constituído o fantasma de um sujeito soberano" (VEYNE, 2011, p.179).

A teoria da subjetivação foucaultiana é estabelecida por meio de um empreendimento teórico que procura problematizar um objeto, questionando-se a maneira como foi pensado numa dada época, analisar e descrever as várias práticas sociais, científicas, éticas, punitivas que tiveram por correlato que o sujeito tivesse sido pensado assim (FOUCAULT, 1984). A Arqueologia não procura extrair as estruturas universais, mas sim reduzir tudo a acontecimentos não universalizáveis; a genealogia permite que tudo desça de uma conjuntura empírica: "a contingência sempre nos fez ser o que éramos ou somos".

(VEYNE, 2011, p.183). E desse grande empreendimento teórico resulta o sujeito enquanto uma obra a ser trabalhada:

No decurso de sua história, os homens jamais deixaram de construir a si mesmos, isto é, de deslocar sua subjetividade, de construir para si uma série infinita e múltipla de subjetividades diferentes e que jamais terão fim e jamais nos colocarão diante de algo que seria o homem. (FOUCAULT, apud VEYNE, 2011, p. 77)

Podemos concluir que para Foucault as técnicas de si são formas de subjetivação à medida que participam do processo de constituição do sujeito na condição de ser moral. Ao estabelecermos a História crítica desses processos são revelados não somente conflitos entre o código e as condutas, mas também na relação que cada um deve ter consigo mesmo. Ele faz a história das problematizações por meio das quais o indivíduo se transforma a si mesmo como sujeito moral, mas não de modo a defender que as práticas e as reflexões morais do passado servem de modelo para nosso presente. As subjetivações respondem a interiorizações de fora (Deleuze, 2005), atuam mutuamente com os saberes e as forças. E constituem-se também na relação do homem consigo mesmo.

Foucault dedicou toda sua pesquisa para compreender a constituição dos sujeitos. Essa é temática central na sua construção histórica. Outra temática fortemente evocada é a produção de verdade. Buscou desvendá-la na configuração dos campos de saber, nos dispositivos de poder e, por último, na constituição do sujeito ético. A partir da problematização do presente surgida da elaboração da proposta Kantiana, Foucault questiona as condições históricas que tornaram possível (ou inventaram) o sujeito moderno. Para tanto, estrutura o campo conceitual a partir das materialidades dos discursos, por meio dos quais procura estabelecer a configuração dos domínios do saber produzidos no entrejogo de enunciados, práticas, instituições, conceitos, sujeitos de enunciação e estratégias. Elabora o método arqueológico para desentranhar a produção dos discursos verdadeiros, que se mostra como condição de possibilidade da genealogia do poder. Baseado no estudo histórico da interação das relações de poder, sua teoria de controle social se apoia em categorias de pensamento e conhecimento (DÍAZ, 2012). Assim, tanto os poderes quanto os saberes são perpassados por valorações éticas. Por outro lado, a moral se constitui a partir de condições históricas; deste modo as três etapas do pensamento foucaultiano se articulam entre si porque

remetem a problemáticas relacionadas e métodos afins que são recolocados, desenvolvidos e completados em cada nova etapa.

Rejeitando as totalidades, Foucault percorreu trilhas marcadas por elementos transversais, opostos, convergentes e paralelos. Idealizou a realidade como uma "filigrana de acontecimentos" (DÍAZ, 2012, p.16) que se aproxima, se ignora. Mas se ateve somente a captar fragmentos, que são penetrados e enlaçados num único questionamento: quem somos nós?

Nessa seção foram explanados os aportes teóricos e conceituais da AD, que irão balizar nossas análises. Estes são postos a partir do contato com os postulados de Michel Foucault, que provocou uma remodelação na metodologia da AD pecheutiana, abrindo-se para novas perspectivas de análises, e, bem como, para novas problematizações.

Um dos pontos principais da articulação da AD com os trabalhos foucaultiano está na concepção histórica que embasa as reflexões de Foucault, que põe em xeque alguns conceitos da história tradicional. À História tradicional das ideias, contrapõe uma história do pensamento, com um projeto de uma história em que prevaleçam os recortes e deslocamentos; primando o descontínuo em detrimento das continuidades; destituindo a noção de sujeito global e universal, para pensar o sujeito como objeto dos acontecimentos.

Desta forma, as propostas históricas foucaultianas permitem tomar a produção e a circulação dos manuais de civilidade enquanto materialidades que ligadas aos acontecimentos históricos permitem compreender a construção das subjetividades.

O pensamento foucaultiano permite, parafraseando Jean-Jacques Courtine (2013), decifrar o sujeito através de textos prescritivos de condutas e comportamentos. Com Foucault podemos tratar estes textos não inseridos no quadro estrito da linguística através de exercícios sintáticos e lexicais. O discurso em Foucault, segundo Courtine (2009, p. 27) deve ser compreendido como um "conjunto heterogêneo de instituições e de leis, de coisas e de ideais, de atos e de práticas de palavras e de textos, de ditos e não ditos"

O discurso em Foucault é prática. Como aponta historiador Paul Veyne, na sua leitura sobre como "Foucault revoluciona a história", essas práticas não são instâncias ocultas,

tratam-se de multiplicidades históricas, institucionalizadas ou não, nem sempre visível em um primeiro contato, multiplicidade que tão cotidianas que nos passam quase despercebidas:

Foucault não revela um discurso misterioso, diferente daquele que todos nós temos ouvidos: unicamente, ele nos convida a observarmos, com exatidão, o que é dito. Ora, essa observação prova que a zona do que é dito apresenta preconceitos, reticências, saliências e reentrâncias inesperadas de que os locutores não estão, de nenhuma maneira, conscientes. Se se prefere, há sob o discurso consciente, uma gramática determinada pelas práticas vizinhas, que a observação atenta do discurso revela, se consentimos em retirar amplos planejamentos que se chamam Ciência, Filosofia, etc. (VEYNE, 1982, p. 160)

Analisar discursos com Michel Foucault é olhar às práticas corriqueiras do cotidiano, inquirindo os atos que são exaustivamente repetidos, a tal modo que são vistos como condição inerente de ser sujeito. Portanto, com Foucault somos convidados a entrar em universo onde não só os sentidos não estão estabilizados, mas tudo está em deslocamento e construção. E o fazer analítico não é uma tarefa de desvendamento por meio das práticas, mas estabelecer como o discurso circunscreve práticas e técnicas pelas quais os sujeitos são levados a se reconhecerem como portadores de uma subjetividade.

Analisar discurso nesta perspectiva é fazer genealogia, portanto, é diagnosticar e se concentrar nas relações de poder, saber e corpo na sociedade contemporânea. Segundo Dreyfus e Rabinow (2011, p.158), Foucault introduz a genealogia como um método para “diagnosticar e compreender o significado das práticas sociais a partir do seu próprio interior”. A prática genealógica procura estabelecer as significações não pelos discursos inseridos na história, procurando uma verdade a ser revelada. Para um genealogista a verdade mais profunda a ser revelada é “que as coisas não têm essência ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhes eram estranhas” (DREYFUS e RABINOW, 2011, p. 143)

O deslocamento para uma prática genealógica fere todas as filosofias da representação, com suas buscas da primeira palavra dita, amparadas em visão da história como uma continuidade. Faz questionar os princípios de fidelidade entre o que foi dito e sua representação, as explicações contextuais e os espíritos de época. Trata-se de flutuar entre a palavra e da coisa, nem do lado significação nem do lado da representação. Mas no limiar

entre o que é dito sobre a significação e a representação, é nesse intervalo, que olhando do alto, é possível entrever as práticas de subjetivação.

Vendo o discurso enquanto prática trata-se de questionar como algumas práticas acabam por objetivar e nomear o sujeito. Assim, a perspectiva foucaultiana convida a imergir nos discursos cristalizados, buscando descrever as práticas discursivas e não discursivas; o que se pretende é fazer submergir as multiplicidades e a complexidades dos fatos e das coisas ditas, que embora sejam exaustivamente repetidas, são por isso mesmo raras, pois não são nem óbvias e nem naturais. Assim, o percurso não é apontar um ponto de origem, as datas e os locais fixados constituem um ponto de partida ligada a um acontecimento, onde o analista procura estabelecer conexões com outros enunciados.

O analista vê nas modificações dos enunciados a existência de um acúmulo de memória, de um conjunto de coisas já ditas. Assim, descrever uma formulação enquanto “enunciado não consiste em analisar as relações entre autor e o que ele diz; mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser sujeito” (FOUCAULT, 2005, p.106).

Nota-se que em Foucault (2005) também está presente a contestação do sujeito consciente do dizer, ou seja, o que é dito em nada corresponde à realidade transmitida pela linguagem. No entanto, sua crítica é feita com base da definição do sujeito enquanto uma construção, e de modo que não é “na” linguagem que reside a subjetividade, mas “pela” linguagem. Ou seja, o indivíduo não se constitui pela sua capacidade de comunicação, porém é pela linguagem que se torna sujeito.

Segundo Fischer (2012), ao analisar um discurso considerando o sujeito como construções não estamos diante da manifestação de “um” sujeito, mas nos defrontamos com um lugar de dispersão e de discontinuidades, tendo em vista que o sujeito da linguagem não é um sujeito em si, origem do seu dizer.

Ele é ao mesmo tempo falante e falado, porque através dele outros ditos se dizem. Esse caráter contraditório do sujeito rompe com uma tradição cara não somente ao idealismo de algumas teorias da linguagem, como a desenvolvida por Benveniste, mas ainda àquelas concepções segundo as quais o eu seria absolutamente determinado de fora, dominado por um Outro que o constitui. (FISCHER, 2011, p.82)

Destituir o papel do sujeito como origem do seu dizer conduz a problemática de pensá-lo na sua constituição, é entender quais práticas levam o indivíduo a se reconhecer como sujeito civilizado. Não se trata também de por às vistas todos os discursos produzidos, mas por meios dos enunciados revelarem umas sistematicidades discursivas que foi sendo silenciosamente tecida. E não trata também somente de ver o discurso em sua materialidade escrita, mas na articulação do visível e do dizível. Para Veyne (1982), o pensamento foucaultiano sobre o sujeito foi desenvolvido na descrição das estratégias e dos discursos que ocorreram no processo de construção de verdade para e sobre o sujeito, de modo a promover o “deciframento de si”. O que importava era compreender os momentos de rupturas e descontinuidades, em tais formas de subjetivação. Para tanto, procurou se deter em técnicas muito específicas de produção de verdade do sujeito.

Como define Foucault (2005) na *Arqueologia do Saber*, os discursos não são produtos da associação da realidade e língua, sentido e experiência, não se reduzem ao conjunto de signos que remetem a este ou àquele conteúdo, ou mesmo a esta ou àquela representação. Porém, os discursos são sempre práticas que “formam os objetos de que falam” (FOUCAULT, 2005, p.56). Com isso, não significa que analisar o discurso dos bons modos e a construção da subjetividade implica em inventariar tudo que foi produzido no século de XIX que tem por finalidade a prescrição de comportamentos, mas, de acordo com os procedimentos arqueológicos, olhar para multiplicidade discursiva possibilita entender o

que faz com que tantas coisas ditas, há tantos milênios, não tenham surgido apenas segundo as leis do pensamento, ou apenas segundo os jogos de circunstâncias, que não sejam simplesmente a sinalização, no nível da performance verbal, do que se pôde desenrolar na ordem do espírito ou na ordem das coisas, mas que tenham aparecido graças a todo um jogo de relações que caracterizam particularmente o nível discursivo; que em lugar de serem figuras adventícias e como que inseridas, um pouco ao acaso, em processos mudos, nasçam segundo regularidades específicas: em suma, que se há coisas – e somente estas - , não é preciso perguntar sua razão imediata às coisas que aí se encontram ditas ou aos homens que as disseram, mas ao sistema de discursividade, às possibilidades e as impossibilidades que ele conduz (FOUCAULT, 2005, p.146-7)

Os enunciados de um discurso podem ser considerados como indícios que orientam o trabalho do pesquisador à medida que possibilita descrever os diferentes modos pelos quais o social é tecido discursivamente. Isso implica dizer que o social é construído

discursivamente pela linguagem. Uma vez compreendido, pensa-se o discurso em sua multiplicidade não inquirindo suas significações, mas trata-se de circunscrever as rotas de análise, cartografar as rupturas e as irrupções por meio dos acontecimentos históricos.

Na próxima seção abordaremos os contextos que levaram à irrupção de uma literatura prescritiva de comportamento, procurando correlacioná-los aos acontecimentos históricos descontínuos que possibilitaram sua emergência em um certo momento na sociedade ocidental.

2. CIVILIDADE COMO PRÁTICA NA CONSTITUIÇÃO DOS SUJEITOS

Muitas pessoas compensam a grosseria das suas maneiras com outras qualidades, e as regras que acabamos de citar não são de respeito tão indispensável que não se possa, sem as cumprir, ser homem honrado. Se algum dos teus amigos atentar contra elas por ignorância, caso isso valha a pena, é de bom tom chamá-lo à parte e avisá-lo com cuidado.

Roterdão (1978, p.108)

A Civilidade Pueril

Este capítulo objetiva discutir a emergência de uma literatura prescritiva de conduta e comportamento no século XVI. Atendo-se aos acontecimentos históricos que possibilitaram sua irrupção, procuramos defender os tratados e manuais de civilidade enquanto uma técnica corporal, uma prática de subjetivação, e não apenas um modelo de distinção social resultado da luta por estratificação entre nobreza e burguesia. Retomaremos algumas interpretações apresentadas por Norbert Elias (1993; 2011) no processo civilizador, haja vista as influências das leituras do historiador inglês quando o assunto é civilidade. Também serão abordados textos considerados fundadores de civilidade, como o tratado de Erasmo de Roterdão.

2.1. *TEM CABIMENTO FALAR EM CIVILIDADE NOS DIAS DE HOJE?*

O blog da revista *GQ*, especializada em comportamentos masculinos, apresentou uma reportagem com o seguinte título: *Dez gestos que todo homem deveria aprender com Ryan Gosling*⁶. A reportagem tem como objetivo, após uma seleção de alguns gestos que ajudam a explicar o charme do ator canadense, servir de inspiração para todos os homens, "inclusive você", a se tornar um homem charmoso. Ao andar com as mãos no bolso Ryan Gosling "passa a impressão de estar seguro e confortável". Ao gargalhar, aconselha o texto do blog: "sorria com estilo, mantendo a compostura. Ombros e cabeça devem permanecer erguidos". O aceno deve ser feito apenas para indicar que visualizou a pessoa, "não precisa mexer a mão freneticamente". Ao olhar demonstre interesse, "segurar o queixo pode significar que você está impressionado". Nos exemplos extraídos do blog é possível perceber que é pelo corpo milimetricamente controlado que se podem ler os traços de um homem charmoso e elegante.

Em seu recente livro de "comportamento e etiqueta social", *É tudo tão simples*, publicado em 2011, Danuza Leão oferece aos seus leitores "regras de condutas para viver melhor em sociedade". Para a autora, a publicação do seu livro é importante haja vista as mudanças ocorridas na sociedade desde a publicação do seu primeiro livro, *Na sala com Danuza* (LEÃO,1992). As mudanças vão desde a inserção de novos instrumentos, por exemplo, os smartphones, estabelecendo novas dinâmicas de socialização, como o aumento na qualidade de vida, mediada pelos avanços da medicina moderna, provocando um aumento

⁶<http://gq.globo.com/Blogs/Da-redacao/noticia/2014/11/dez-gestuais-que-todo-homem-deveria-aprender-com-ryan-gosling.html> (visto em 13 de dezembro de 2014)

no número da população. Ou seja, mais pessoas nas ruas, em filas de cinemas, em teatros, exigindo cada vez mais de todos a aplicação das regras da civilidade.

Mesmo com as mudanças na atual configuração social e conseqüentemente a implementação de novas regras, para Danuza Leão (2011, p. 28) alguns preceitos não mudam, principalmente os que correspondem à postura do corpo:

A postura corporal é a coisa mais importante que existe, mais que pintar o cabelo, fazer dieta ou uma plástica, comprar um vestido; é o primeiro item a ser corrigido, se preciso.

O corpo, portanto, é o primeiro item a ser trabalhado para viver em sociedade. O corpo em sociedade exige do sujeito a vigilância da postura, e a domesticação dos gestos. Assim, aprender regras de conduta parece satisfazer menos a uma necessidade de distinção social do que o controle do corpo em função de sua visibilidade. Regrar as posturas corporais consiste em, além de criar uma linguagem de reconhecimento entre os sujeitos, estabelecer os limites da exposição do corpo na sociedade.

Ao prescrever "coisas que uma mulher contemporânea deve saber", Danuza Leão (2011, p.173) acentua que esta mulher pode tudo,

chorar, fazer escândalo, chamar a polícia, qualquer coisa, desde com certo charme. Mas se sentir uma coceirinha nas costas, desmaie, faça qualquer coisa, mas não se coce, nunca, jamais.

À mulher contemporânea, para autora, tudo é permitido, "desde que com certo charme". Mas quando o assunto é tocar seu próprio corpo, ainda que seja uma pequena coceira, é um ato totalmente inapropriado, e deve ser evitado.

Embora não seja arrolada no *É tudo tão simples* (LEÃO, 2011) uma justificativa para explicar o porquê da mulher contemporânea não coçar seu próprio corpo, é possível pensar que essa interdição do ato não se trata de coibir uma impressão de sujeira ou falta de asseio. Mas se trata dessas práticas que foram sendo assimiladas ao longo da história e que foram se distanciando dos motivos que justificam sua prática.

A proibição de tocar o corpo para aliviar uma coceira pode ser vista também no *Elementos da Civilidade*⁷ (PRÉVOST, 1801, p.37), apontado por Câmara (2004) como um dos manuais de boas condutas portuguesa mais lido do século XVII. No Brasil, é possível encontrar a presença da obra em meio a anúncios de livrarias nos principais jornais do Rio de Janeiro no século XIX. Muitos desses anúncios podem ser vistos no *Diário do Rio de Janeiro* que teve edições publicadas nos anos de 1821 a 1858. Sobre os cuidados com as partes do corpo, *Elementos da Civilidade* prescreve que:

He tambem huma acção muito indecente o tirar a cabelleira, ou casaca, cortar as unhas, ou roellas com os dentes em presença de Senhoras, ou de outra qualquer assembléa de pessoas serias: como tambem nao nos devemos coçar em alguma parte do nosso corpo, nem atar alguma liga, ou desapertar os sapatos, ainda que ella nos cause grande oppressão - nem mudarmos de roupa para nos pórmos em maior liberdade, por serem todas estas accções muito indecentes, e incivis⁸ (PRÉVOST, 1801, p.37).

Outro manual de boas maneiras de grande circulação na sociedade oitocentista do Rio de Janeiro foi *O Código do bom-tom* (ROQUETTE, 1875), que segundo a interpretação de Gilberto Freire (1987, p.420), alcançou grande voga entre os barões e viscondes do Império, porque estes, querendo tomar "ar de europeus", adotaram as regras de bom-tom francesas e inglesas nas criações dos filhos. Este manual também apresenta uma advertência das condutas corretas para o corpo durante assembleias:

Escusado é dizer-vos que nunca se côça na cabeça, nem se mettem os dedos pelos cabellos, ainda menos no nariz, nem se levam as mãos á boca para roer as unhas, ou uma espiga, etc. Tambem não julgo necessario advertir-vos que nunca se escarra na casa, nem no fogo, nem da janella a baixo, nem que se não deve arrotar, ou dar mostras de ter ventosidade no estomago (ROQUETTE, 1875, p.61)

No século XVI, Erasmo de Roterdão, em seu tratado de civilidade, defende que "o verdadeiro decoro está em satisfazer a natureza e a razão (ROTerdão, 1978, p.78)".

⁷ Foram encontrados registros entre os requerimentos enviados à Real Mesa Censória para remessa de livros para o Brasil que comprovam a edição do *Elementos de Civilidades* no século XVIII: **ARQUIVOS NACIONAIS/TORRE DO TOMBO REAL MESA CENSÓRIA: CX. 153, MF: 1374**. Aqui, no entanto, será adotada a edição de 1801, disponível no acervo da Biblioteca Nacional de Lisboa.

⁸ Optamos por manter a escrita original dos textos, fazendo traduções de palavras apenas em casos que possam gerar ambiguidades, e adaptações de termos desconhecidos.

Considerado por muitos historiadores o precursor da literatura de civilidade⁹, *A civilidade pueril* preceitua que

é indigno de um homem bem educado descobrir, sem necessidade, as partes do corpo que o pudor natural leva a esconder. Quando a necessidade nos forçar a fazê-lo, devemos dar mostras de recato - ainda que ninguém nos observe. Não há lugar onde os anjos não se encontrem! E o que mais lhe apraz numa criança é o **pudor - companheiro e vigilante dos bons costumes**. Por outro lado, se a decência nos ordena que escondamos essas partes dos olhares dos outros, menos ainda devemos tocar com as mãos. (ROTerdÃO, p.78) (destaques do autor)

O livro de Erasmo é dedicado a Henri de Bourgogne, filho de Aldophe, príncipe de Veere. Mas é preciso esclarecer que, embora esteja voltada para "ensino" das práticas de civilidade às crianças, Ariès (1981, p.247) assinala "que o tratado de civilidade erasmiano não é um livro escolar, porém satisfazia uma necessidade mais rigorosa do que a mixórdia dos antigos livros de cortesia". Os progressos da escolarização fizeram com que o manual de civilidade fosse associado ao ensino de crianças pequenas, e por ele aprendiam as primeiras lições de leitura. Para Revel (1991, p.181) o texto de Erasmo "visava sobretudo sensibilizar as crianças para um código geral de sociabilidade", assim a preocupação de Erasmo não passava por um cunho pedagógico de aprendizagem das letras, mas tinha por finalidade aproximar a criança desde cedo às práticas da civilidade.

Embora esteja fazendo referência ao procedimento adequado para urinar¹⁰, de modo que é permitido descobrir as partes do corpo apenas quando a necessidade nos forçar, este ato deve ser feito de modo a dar mostras de recato, mesmo que ninguém esteja a nos espreitar. O que por ora é preciso se ater do fragmento extraído do *Civilidade Pueril* (ROTerdÃO, 1978) é a preocupação e o cuidado com as partes do corpo que não podem ser postas às vistas. Não é, portanto, condenável o ato de urinar¹¹, pois para Erasmo "reprimir um

⁹ A atribuição da obra de Erasmo de Roterdão como marco histórico da civilidade será discutido ao longo do capítulo. Por ora cabe dizer que o tratado erasmiano de civilidade não será abordado como a origem da literatura de civilidade, rejeitando uma abordagem continuísta da história. Será abordado a partir da visão descontínua da história, correlacionado os acontecimentos e as práticas discursivas que possibilitaram a sua emergência.

¹⁰ No parágrafo posterior encontra-se o seguinte trecho: "Reter a urina é contrário à saúde; mas deve-se soltá-la à parte" (ROTerdÃO, 1978, p.78)

¹¹ Sobre o procedimento para cuspir, apresenta a seguinte instrução: "Para cuspir, afasta-te - para não molhar ou sujar outrem. Se cair no chão algum escarro espesso, põe-lhe o pé em cima, como disse atrás: não se deve deixar alguém fique impressionado por o ver. O melhor é cuspir para o lenço" (ROTerdÃO, 1978, p. 76). "Se te apetece vomitar afasta-te um pouco; vomitar não é crime. O que é vergonhoso é fazê-lo por glotonice". Nesses

impulso natural é característico dos tolos, que dão maior importância à educação do que à saúde" (ROTerdão, 1978, p.74). Mas é preciso ser cauteloso de modo que nenhuma parte do corpo seja exposta sem necessidade.

Com *A Civilidade Pueril* (ROTerdã, 1978), as posturas e os gestos corporais são codificados de modo a serem interpretados não apenas para reconhecimento de uma posição social. Na leitura de Revel (1991, p.169), no século XVI irrompe um intenso esforço de codificação e controle dos comportamentos. Surge então uma linguagem dos corpos que se destina aos outros, que devem poder captá-la.

A assimilação e aplicação das regras da civilidade correspondem a um trabalho de construção de subjetividades. O corpo configura uma substância que deve ser moldada a partir de um aparato de regras para inscrever nele um código de civilidade. Vigiar as posturas, reger as condutas é um exercício que fica a cargo do próprio sujeito. Cabendo a ele o papel de governar suas posturas corporais, a fim de que o outro reconheça os mesmos códigos que tem codificado em si. Assim é preciso trabalhar as posições corporais pois a "alma depõe-se no olhar":

Os olhos duros são um indício de violência; olhos fixos, sinal de atrevimento; olhos errantes e vagos sinal de loucura; eles nunca devem olhar de viés, o que é próprio do sonso, de alguém que prepara uma maldade; também não devem ser desmesuradamente abertos, como os de um imbecil; baixar as pálpebras e piscar os olhos é um indício de frivolidade; mantê-los parados é um indício de um espírito preguiçoso [...] olhos perscrutadores denotam irascibilidade; olhos demasiado vivos ou muito eloquentes, um temperamento lascivo: convém que reflitam um espírito calmo e respeitosa-mente afectuoso.(ROTerdão, 1978, p.71)

Com a civilidade irrompe o imperativo da observação das posturas exteriores do corpo. Para Courtine e Haroche (1998, p. 22), a civilidade erasmiana é baseada na correspondência entre a aparência e o ser, o comportamento e o caráter, o ato e a intenção. O tratado de Erasmo, diferente dos preceitos de cortesia medieval, enfatiza a expressão e o movimento do corpo em detrimento da natureza e da fixidez dos traços. Os autores concluem que a partir de Erasmo, os tratados de civilidade têm uma base comum: "a conduta e os

dois excertos podemos perceber que as regras de civilidade erasmiana tratam mais de regulamentar a maneira como deve ser visto o corpo, do que recriminar os atos de cuspir ou vomitar.

costumes do homem encontram-se ali definidos pela equivalência entre homem 'exterior' visível e o homem interior 'escondido'"

Quase cinco séculos separam a primeira edição da obra de Erasmo, *A civilidade pueril*¹² (ROTerdão,1978) dos preceitos modernos de comportamento do *É tudo tão simples* (LEÃO,2011), e as regras de posturas para ser reconhecido como um homem charmoso, presente no blog da revista **GQ**. Mas é possível encontrar nas duas publicações do século XXI resíduos da mesma tinta que materializou o discurso da civilidade desde o século XVI. Eles visam a um trabalho estético do sujeito sobre seus corpos. Prescrevem normas e técnicas que devem ser aplicadas pelos sujeitos sobre si, quer seja para atender uma necessidade de representação social, quer seja um princípio básico da vida em sociedade. Em sua tese do processo civilizador, Norbert Elias (2011) sinaliza a "evolução" dos comportamentos como decorrente da necessidade de diferenciação social. Na sua leitura dos tratados de civilidade, a burguesia tende a copiar as condutas da nobreza, e esta por sua vez procurando se distanciar socialmente elabora novas regras de etiqueta e comportamento. Aprofundaremos essa discussão mais detalhadamente. A trajetória da civilidade não corresponde apenas como critério de distinção social, civilizar é uma ação que remonta uma arte da existência:

Aqueles que a sorte fez plebeus, pessoas de condição humilde, e mesmo camponeses, devem esforçar-se tanto mais por compensar com as boas maneiras as vantagens que o destino lhes recusou. [...] A mais importante regra da civilidade é, por muito irrepreensível que seja, desculpar com facilidade as infracções dos outros e não querer menos a um camarada que dê mostras de falta de cuidado ou de educação. (ROTerdã, 1978, p. 108)

Assim, ao se referir a plebeus, às pessoas de condição humilde, aos camponeses, as regras erasmianas esvaziam a concepção que defende as normas de condutas e hábitos como visando à elevação da posição social, correspondendo ao desejo de pertencer a uma classe social. Quando a reportagem do blog da *GQ* escolhe os dez gestos que devem ser imitados, ela não faz referência a um grupo específico, porém grifa que todo homem deve aprender e "imitar" as posturas de Ryan Gosling para ser reconhecido como homem charmoso. A sutileza ao gargalhar mantendo a postura do ombro e cabeça erguida, como

¹² A primeira edição foi publicada em Basileia no ano de 1530 sob o título *de civiliate morum puerilium*.

sugere a *GQ*, é reflexo do trabalho estético do sujeito sobre seu corpo, pois os "gestos regulares e naturais dão graça", ressalta Roterdão (1978, p.73).

Não se desconsidera o público leitor ao qual a revista procura atender. Considera-se relevante destacar o lugar de veiculação da reportagem, blog de internet. De fácil acesso, a leitura é feita por pessoas de diferentes classes sociais. Sendo assim, ao dar ênfase à expressão "todos os homens", de fato a revista propõe que as técnicas podem ser aplicadas por qualquer sujeito, independentemente de sua posição social.

Olhando para os dois discursos contemporâneos prescritivos de comportamento e conectando-os com a extensa malha discursiva dos tratados de civilidade, percebe-se como o corpo é constantemente interpelado de modo a transmutar sentidos. Ao mesmo tempo que o sujeito adequa suas posturas e gestos corporais para se significar, inscreve em si uma subjetividade que não lhe é dada, mas construída por meio do exercício e práticas das normas de civilidade. Assim, é possível pensar as regras de civilidade enquanto um aparato tecnológico de construção de subjetividades.

Foram feitas referências e tecidas comparações de dois discursos normativos de comportamento contemporâneos¹³ com a obra *A civilidade pueril* (ROTerdão, 1978). No atual contexto a palavra civilidade é usada como sinônimo de etiqueta, polidez, urbanidade, delicadeza, cortesia (FERREIRA, 1999, p.482). Para Ariès (1978, p.19), a civilidade hoje é empregada para dar o nome de gentileza, "deixou de ser considerada como uma condição da vida em comum e é tida como um luxo supérfluo".

A visão do historiador francês sobre a civilidade como algo já consolidado e banalizado contém ecos da tese do processo civilizador de Norbert Elias (2011). A tese elisiana defende a civilidade como um dos três estágios do desenvolvimento social. Uma vez completado o estágio de civilidade, a sociedade evolui para o estágio final de desenvolvimento social: a civilização.

Tal como o conceito de cortesia antes, o de civilidade começa a lentamente a afundar. Pouco depois, o conteúdo deste e de termos correlatos é absorvido e ampliado em um novo conceito, na expressão de uma nova forma de autoconsciência, o conceito de *civilisation*. Cortesia, civilidade e civilização

¹³ o livro *É tudo tão simples*, (LEÃO,2011), e a reportagem do blog da revista de comportamento masculino *GQ*, *Dez gestos que todo homem deveria aprender com Ryan Gosling*.

assinalam três estágios do desenvolvimento social. E indicam qual sociedade fala e é interpelada. [...]ELIAS, 2011, p.109).

Analisar a literatura prescritiva de comportamento estabelecendo a curva evolutiva da 'civilização' por meio da evolução dos hábitos à mesa (ELIAS, 2011, p. 109) é pensar a história por meio de etapas, que podem ser retratados de modo isolados, tendo em vista que cada estágio contém em si elementos próprios da sua formação. Na história dos costumes retratada por via de uma perspectiva evolutiva há somente espaços para a narração de acontecimentos que delimitam o final de uma época para surgimento de uma outra. Os acontecimentos estão submetidos a uma lógica que propende sempre para um final, assim a sociedade civilizada é o produto histórico de um longo processo civilizador dos modos, cuja origem são os primeiros tratados de civilidade do século XVI. Entender o que é civilização, na interpretação de Norbert Elias (2011), é mostrar a evolução das normas de comportamento em diferentes momentos da história; compete demonstrar, por exemplo, por meio de longo período histórico as mudanças de atitudes em relação às funções corporais.

Respondendo à questão que abre as discussões desta seção: sim, tem todo cabimento falar em civilidade hoje. Porém não para quantificar e catalogar todos os manuais de civilidade que circularam no Brasil; não para estabelecer o ponto zero na escala evolutiva do processo civilizador; menos ainda para explanar os diferentes significados da palavra civilidade no decorrer dos tempos. Porém através da história das regras de comportamentos podemos compreender quem somos hoje, entender de que maneira ao longo da história o corpo foi constantemente normatizado para inscrever em si uma subjetividade.

2.2. *POR UMA GENEALOGIA DAS PRÁTICAS DE CIVILIDADE*

A teoria do processo civilizador de Norbert Elias é considerada por muitos historiadores uma importante referência quando o assunto é manuais e tratados de conduta. Outra importante forma de interpretação dos tratados de civilidade é o interacionismo simbólico, que tem como principal representante os trabalhos de Erving Goffman (1975).

De acordo com esta linha de investigação, a vida cotidiana encontra-se repleta de momentos ameaçadores para o EU, o território do indivíduo, e para a sua Face, a imagem

pessoal que cada um tem de si e quer transmitir para os outros. Nesse caso, a civilidade tem a função de evitar ou resolver problemas resultantes da vontade de cada um preservar seu território e a sua Face no contexto ameaçador do comércio social.

Nesse sentido as boas maneiras se estruturam em torno de quatro estratégias: de reconhecimento e confirmação, prevenção e proteção, reparação e, por último, de equilíbrio. A primeira categoria corresponde aos atos que tendem a mostrar aos outros a identificação e a aceitação da identidade e Face reivindicadas pela sua apresentação. Esta estratégia é comum nas saudações, nas quais é imperativo fazer referência ao título do interlocutor. As estratégias de prevenção e proteção equivalem as práticas empregadas antes de enfrentar uma situação (preventivas) ou durante uma circunstância problemática (proteção). Consistem na valorização da justa medida do equilíbrio para conservação da harmonia social. As ofensas decorrentes de ocasiões de conflitos serão amainadas pelas estratégias de reparação. Estas atuam como ações reparadoras, sugerindo a cooperação entre o que ofende e o ofendido, evitando que este último perca a Face e ajudando a evitar uma atitude agressiva. E por fim, as estratégias de equilíbrio tem por finalidade atenuar as diferenças hierárquicas introduzindo um certo nivelamento entre os indivíduos.

A interpretação de Goffman (2004) é baseada numa visão negativa da sociedade, onde as trocas sociais se resumem a situações ameaçadoras, pondo as regras de civilidade como uma forma de proteção do Eu e não como uma forma de estabelecer um comércio social harmonioso. Tende para um forte individualismo ou mesmo um egoísmo pragmático, não satisfazendo uma interpretação objetiva da civilidade.

No estudo dos costumes, o trabalho histórico de Norbert Elias é que possui maior destaque. De fato, o minucioso trabalho histórico empreendido por Elias (2011, 1993) é relevante por propor uma análise da literatura prescritiva de comportamento através de uma abordagem histórica e sociológica (ARIÈS, 1981).

O processo civilizador tem como tema fundamental os comportamentos considerados "típicos do homem ocidental", e procura evidenciar através de "provas empíricas fidedignas" a mudança estrutural da sociedade no sentido de um nível mais elevado de diferenciação e de integração. Para Elias (2011, p.70), nosso comportamento "evoluiu" daquilo que chamamos "incivil", no entanto, os termos "civil" e "incivil" não constituem uma antítese ao modo que se estabelece entre "bem" e "mal", mas cada termo representa uma fase

do desenvolvimento social. Elias (2011) argumenta que o desenvolvimento da sociedade está atrelado à transformação progressiva das normas de condutas, portanto a evolução das regras de comportamentos é o ponto central para compreender o processo civilizador.

o homem ocidental nem sempre se comportou como da maneira que estamos acostumados a considerar como típica ou como sinal característico do homem "civilizado". Se um homem da atual sociedade civilizada ocidental fosse, de repente, transportado para uma época remota de sua própria sociedade, tal como o período medievo-feudal, descobriria nele muito do que julga "incivilizado" em outras sociedades modernas. Sua reação em pouco diferiria da que nele é despertada no presente pelo comportamento de pessoas que vivem em sociedade feudais fora do Mundo Ocidental. Dependendo de sua situação e inclinações, sentir-se-ia atraído pela vida mais desregrada, mais descontraída e aventureira das classes superiores desta sociedade ou repelido pelos costumes "bárbaros", pela pobreza e rudeza que nelas encontraria. E como quer que entendesse sua própria "civilização", ele concluiria, da maneira inequívoca, que a sociedade existente nesses tempos pretéritos da história ocidental não era "civilizada" no mesmo sentido e no mesmo grau que a sociedade ocidental moderna. (ELIAS, 2011, p. 13)

A explicação para a evolução das normas de condutas é baseada nas estruturas da própria sociedade. Inicialmente, as boas maneiras eram restritas às camadas sociais superiores, e usadas como mero fim de estratificação social. Elias (1993) defende que a partir da sociedade de corte, as regras de boas maneiras passaram a ser adotadas pelas demais camadas sociais, estabelecendo um paulatino e doloroso processo de aprendizagem e formação, implicando cada vez mais um autocontrole. A evolução dos modos segue a lógica de distinção das elites, orientando a nobreza de corte para um aperfeiçoamento das práticas, conseqüentemente implicando um aumento do pudor. A transformação no comportamento está ligada ao aperfeiçoamento do nível de sensibilidade, cada vez mais exigente, acarretando um controle mais eficaz das pulsões. A civilidade consiste no controle das reações emocionais, assimilada pela sociedade como forma de respeito à sensibilidade alheia.

Para Giddens (2009, p.283), Norbert Elias destaca algumas características específicas do Ocidente moderno, mas estão "fundamentalmente submersas num evolucionismo generalizado". Isso implica na definição de que, nas sociedades menos complexas, o autocontrole individual é inferior, e uma "vida mais desregrada e aventureira" leva as pessoas a expressarem mais espontaneamente suas emoções. A teoria elisiana do processo civilizador é construída diretamente em torno do teorema de que a crescente

complexidade da vida social acarreta necessariamente na crescente repressão psicológica. O conceito de Civilização para Norbert Elias segue na mesma linha freudiana do *Mal-estar da civilização*, como a:

soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das dos nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos: o de proteger o homem contra a natureza e ajustar suas relações mútuas"(FREUD, 1974, p.94)

A leitura e a interpretação de Norbert Elias dos manuais de civilidade são fortemente marcadas pela referência sociológica de Max Weber (CHARTIER, 2002). Weber (1982) pensa o mundo moderno como produto da racionalização das práticas sociais, dominado pela lógica da economia mercantil e da dominação do Estado racional, e esta lógica rege as ações individuais e coletivas. A definição do Estado como ponto central do poder, submetendo e regulando os modos de vida, reverbera em toda teoria do processo civilizador.

Elias (1993) defende a racionalidade moderna, que coíbe as reações emocionais e controla as pulsões, como resultado de um longo processo de assimilação de regras de comportamento. A civilização das condutas não pode ser compreendida sem um estudo do processo de transformação do Estado e, no seu interior, do processo crescente de centralização da sociedade, que encontrou sua primeira expressão visível na forma absolutista do governo (ELIAS, 1993, p.19). Na perspectiva histórica elisiana, as regras que regem os hábitos e comportamentos são sobrepujadas à lógica da aparelhagem política da sociedade de corte.

A pressão da vida de corte, a disputa pelo favor do príncipe ou do "grande" e depois, em termos mais gerais, a necessidade de distinguir-se dos outros [...], impuseram uma tutela dos afetos, uma autodisciplina e um autocontrole, uma racionalidade distintiva da corte, que no início, fez que o cortesão parecesse a seu opositor burguês do século XVIII, acima de tudo na Alemanha mas também na Inglaterra, como o supra-sumo do homem de razão. (ELIAS, 1993, p. 18)

O processo civilizador segue uma trajetória verticalizada, de cima para baixo. As alterações nas regras de condutas são, na visão de Norbert Elias, decorrentes de disputa entre classes sociais em busca de distinção. A competição pela distinção é o motor principal

do processo de civilização, uma vez que conduz ao aumento dos requintes do *savoir-vivre*, à multiplicidade das interdições, ao agravamento do nível de censura.

[...]nesse período (segunda metade do século XVI), os costumes e comportamentos e modas da corte espalhavam-se ininterruptamente pelas classes médias altas, onde eram imitados e mais ou menos alterados de acordo com as diferentes situações sociais. Perdem assim, dessa maneira e até certo ponto, seu caráter como meio de identificação da classe alta. São, de certa forma desvalorizados. Este fato obriga os que estão em cima a se esmerarem em mais refinamentos e aprimoramentos da conduta. E é desse mecanismo o desenvolvimento dos costumes de corte, sua difusão para baixo, sua leve deformação social, sua desvalorização como sinais de distinção - que o movimento constante nos padrões de comportamento na classe alta recebe em parte sua motivação. O importante é que nessa mudança, nas invenções e modas do comportamento na corte, que à primeira vista talvez pareçam caóticas e acidentais, com o passar do tempo emergem certas direções ou linhas de desenvolvimento. Elas incluem, por exemplo, o que pode ser descrito como o avanço do patamar do embaraço e da vergonha sob a forma de "refinamento" ou como "civilização" (ELIAS, 2011, p. 106).

A sociedade civilizada definida como resultado de um longo processo de evolução das regras de condutas tende a uma inclinação para identificar o poder superior, econômico, político ou militar, com a superioridade moral numa escala evolucionista. Ou seja, quanto mais complexas as estruturas de uma sociedade, mais civilizada ela é. Consequentemente, nesta visão, os indivíduos estão submetidos às normas de condutas através de um simples processo de adequação ao contexto social no qual está inserido.

O posicionamento eurocêntrico e redutor do processo civilizador são alguns dos pontos mais criticados no desenvolvimento do processo de civilização das condutas¹⁴. Elias estabelece suas análises considerando apenas aspectos da cultura de corte europeia, mais especificamente a corte francesa de Luís XIV, o ponto central do desenvolvimento das suas análises. Seu argumento para tanto é que a estrutura da sociedade de corte francesa foi amplamente copiada por outras cortes na Europa.

A teoria de civilidade de Elias é redutora porque circunscreve a produção de modelos comportamentais à demanda da sociedade corte. Como ressalta Revel (1991, p. 196)

¹⁴ ver MUCHEMBLED, Robert. *L'invention de l'homme moderne. Cultures et sensibilités en France du XVème au XVIIIème siècle*. Paris: Hachette, 1994. e _____. *La société policée. Politique et politesse en France du XVIème au XXème siècle*, Paris: Éditions du Seuil, 1998.

a sociedade do Antigo Regime tem como ponto característico o intenso empenho de codificação dos modos e do comportamento, o corpo é submetido às regras de civilidade que correspondem às exigências do comércio social. A emergência do conceito de civilidade está relacionada a um contexto histórico marcado por vários acontecimentos. Um destes é o reagrupamento da vida em sociedade, decorrente da revitalização dos espaços urbanos, que põe cada vez mais os indivíduos em contato uns com outros. O esquadramento dos gestos, o trabalhar das posturas não atendem aos interesses de imitar uma classe para fins de distinção social, a irrupção da civilidade deve ser vista como código que visa a regimentar a vida em sociedade. "A civilidade é aprendizagem dos distanciamentos dos corpos". (CHARTIER, 1991, p. 165)

Na esteira das críticas à perspectiva europeísta do processo civilizador, encontra-se o trabalho de Hans Peter Duerr (2002). No livro *Nudez & Pudor, o mito do processo civilizador*, o autor se mostra contrário à tese segundo a qual as funções corporais durante o processo civilizador tendem a tornar-se cada vez mais íntimas, e que as prescrições de controle das funções do corpo evoluem, culminando num encerramento destas em enclaves particulares, colocadas "atrás de portas fechadas" (ELIAS, 2011, p. 181).

Duerr (2001) opõe-se à Norbert Elias, acusando as teses do "Processo Civilizador" de serem eurocêntricas e de estarem assentadas em uma concepção demasiadamente unitária de civilização. Como Salientou André Burguière, no prefácio à edição francesa (1999), Duerr contrapôs-lhes um ponto de vista antropológico, alicerçado na existência de um fundo cultural comum a todas as sociedades e épocas, que incita o homem a vencer a animalidade através da dissimulação da nudez e das funções naturais.

No texto *Entre sociologie et anthropologie: la civilisation des mœurs en procès*, prefácio da edição francesa, Alain Burguière (1999), apresenta uma síntese das principais ideias Hans Peter Duerr e demarca o lugar da crítica do livro à tese de Norbert Elias.

Duerr parte da hipótese contrária: cada sociedade, por mais distante que seja da nossa, tanto temporalmente quanto no espaço, dispõe de um código completo para pacificar as relações impessoais. Sendo próprio de toda cultura apagar ou ao menos reprimir no homem os traços de animalidade, cada sistema cultural impõe ao indivíduo um dispositivo de conveniências para dissimular (ou para atenuar) em público as funções naturais do corpo e em particular daquilo que remete à sexualidade. Para Duerr, o senso de pudor não é uma invenção do Renascimento, mas uma disposição elementar presente em toda cultura. As diferenças que se observam de uma época ou

sociedade à outra não dizem respeito à ausência ou à presença de regras do bom comportamento, mas a seu caráter mais ou menos explícito. (BURGUIÈRE, 1999, p.XVI)¹⁵

Deste modo, os limites da vergonha das funções corporais se modificam historicamente por meio de um processo que não pode ser descrito como evolutivo, contrariamente à teoria unilinear empreendida e defendida por Norbert Elias.

Utilizar a perspectiva evolutiva como critério para analisar os acontecimentos históricos força a história humana a entrar num molde no qual se ajusta descritivamente, e tende a estar associada a um certo número de corolários infelizes. Sendo assim, a perspectiva histórica evolucionista do processo civilizador se atém às regras de condutas e comportamentos para demonstrar a transformação da estrutura emocional e de sensibilidades dos indivíduos civilizados. A leitura elisiana de civilidade se liga ao coro de vozes teóricas que cantam a civilização, ou a sociedade moderna, como um lugar de desencantamentos.

Giddens (2009, p. 281) destaca quatro "perigos que a teoria evolucionista atrai". 1) a compreensão unilinear; 2) compreensão homológica; 3) ilusão normativa; e 4) distorção temporal. O primeiro perigo é resultado dos pensadores evolucionistas de comprimir evolução como um processo geral. O segundo, a compreensão homológica, é uma tendência correlacionar os estágios da evolução social e o desenvolvimento da personalidade individual. Esta tendência procura classificar as diferenças entre sociedades pelas formas de cognição, afetividade ou conduta. O nível de complexidade da organização da sociedade está diretamente ligado ao desenvolvimento da personalidade. Os dois perigos descritos podem ser lidos na teoria de Norbert Elias, pois a civilização corresponde a um estágio do desenvolvimento social, no qual as estruturas emocionais e da sensibilidade atingiram seu grau máximo de controle. O homem civilizado elisiano corresponde à medida da transmutação do "homem animal" em "ser humano" que representa o movimento do barbarismo primitivo para civilização. (GIDDENS, 2009, p. 282)

¹⁵ "Duerr part de l'hypothèse inverse: chaque société, la plus éloignée soit-elle de la nôtre dans le temps comme dans l'espace, dispose d'un code complet pour pacifier les relations interpersonnelles. Le propre de chaque culture étant d'effacer ou du moins de refouler en l'homme les traces d'animalité, chaque système culturel impose à l'individu un dispositif de convenances pour dissimuler en public (ou pour estomper) les fonctions naturelles du corps et en particulier ce qui a trait à la sexualité. Pour Duerr, le sens de la pudeur n'est pas une invention de la Renaissance, mais une disposition élémentaire présent dans chaque culture. Les différences qu'on observe d'une époque ou d'une société à l'autre ne tiennent pas à l'absence ou à la présence de règles de bienséance, mais à leur caractère plus ou moins explicite" (BURGUIÈRE, 1999, p.XVI)

A sociedade moderna para Elias representa um lugar com sujeitos modelados e domesticados com estrutura complexas de sensibilidades, diferentes dos

povos menos civilizados [que] são, por seu lado atormentados por dificuldades e medos dos quais não sofremos mais, ou pelo menos não no mesmo grau (Elias, 2011, p. 18)

A análise da história dos costumes que será desenvolvida neste trabalho não será empreendida se valendo de uma escala comparativa e evolutiva da normalização e regras de comportamento ao longo dos tempos. O olhar segue outra direção, a sugerida pela arqueogenealogia foucaultiana. Esta permite situar a problemática do sujeito em relação consigo mesmo, considerando as normas de condutas como técnicas de construção de subjetividades. Assim, esta investigação tem por propósito remontar arqueologicamente o montante entre "selvagem-civilizado", não para atingir um estado original anterior à cisão, mas para compreender e neutralizar o dispositivo que a produziu. Para pensar a história das boas condutas, devemos observar a história à maneira como Foucault (1984, p.18,19) nos convida, contemplando

as *problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensando, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam.(grifos do autor).

Pensar a história com Michel Foucault permite problematizar a subjetividade por meio das práticas de si, considerando os manuais de civilidade como um conjunto de técnicas que não somente fixam regras de condutas, como também procuram por meio de práticas transformar, modificar o ser singular e levar os homens a fazer de sua vida uma obra que seja portadora de valores estéticos e responda a certo critérios de estilo (FOUCAULT, 1984, p.17).

A perspectiva genealógica foucaultiana, diferente da visão historicista e evolucionista de Norbert Elias, não se atém às origens fantásticas e aos finais infelizes. O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade preservada da sua origem, é a discórdia entre as coisas. Assim, é preciso antes situar-se na ínfima lacuna existente entre os momentos de rupturas históricas. Um empreendimento que pretende submeter os documentos

e fatos históricos à lógica das práticas discursivas, em prol de extrair destas respostas que permitam entender as condições que possibilitaram a sua irrupção.

A genealogia se opõe ao método tradicional de análise histórica, pois seu objetivo é assinalar as singularidades dos acontecimentos. Portanto, recorre-se ao passado para encontrar para compreendermos quem somos hoje, quais práticas nos tornam sujeitos. O genealogista não procura a verdade mais profunda a ser revelada, mas as questões consideradas complexas são evidenciadas pelas práticas mais simples. Foucault enfatiza que

o genealogista tem a necessidade da história para conjurar a ilusão da origem, um pouco como o bom filósofo tem necessidade do médico para conjurar a sombra da alma. É preciso reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas que dão conta dos começos, dos atavismos das hereditariedades; (FOUCAULT, 2008, p.264)

Todo fato histórico ou sociológico deve ser tomado enquanto uma singularidade. Foucault não pensa na existência de verdades gerais, trans-históricas, pois defende que os fatos humanos, os atos ou as palavras, não provêm de uma natureza, de uma razão que seria sua origem. Deste modo, o método genealógico não consiste em revelar um discurso misterioso, mas por outro lado permite problematizar a maneira como os sujeitos são afetados em suas subjetividades pelas práticas discursivas. A proposta genealógica oferece suporte para que os discursos da civilidade e dos bons costumes sejam analisados não apenas com base em seus aspectos internos de funcionamento. Porém, analisando-o a partir do seu lugar na história e sua relação com outros, amplia a abordagem da observação e descrição dos sentidos no discurso, para pôr-se na necessidade de compreender os processos de subjetivação contemporâneos através das técnicas de si.

Pensar e analisar a história aos moldes da perspectiva genealógica é localizar a irrupção das regras de condutas no século XVI, para além da demanda de um poder localizado na figura do Rei, ou aos interesses de uma distinção social entre as classes dominantes. O fazer genealógico amplia a discussão do comportamento civilizado como estando "estritamente inter-relacionado com a organização das sociedades ocidentais sob a forma de Estados (ELIAS, 2011, p.16)", propõe conjecturar a relação entre a literatura prescritiva de comportamento e subjetivação, considerando a primeira não somente como códigos sociais

que regulam normas e posturas corporais, mas enquanto um conjunto de técnicas que exigem do sujeito um trabalho estético e ético de si sobre si.

A civilidade refletida no âmbito das técnicas de si requer abordar o sujeito enquanto uma construção, retirar da subjetividade qualquer peso que possa aprisioná-la. A subjetividade na esteira da história dos tratados da civilidade não evoluiu, não no sentido de que hoje somos melhores do que ontem, mas foi constantemente alterada, seguindo as vontades de verdade de cada contexto, que por sua vez, possibilitaram sua veiculação.

Assim, de modo a defender a civilidade como prática de subjetivação, será preciso retornar à história para compreender, por meio do gesto genealógico, as condições de possibilidade de emergência literária de civilidade. Volta-se ao *De Civilitate morum puerill*, não como um ponto de origem de uma literatura prescritiva de condutas, mas encarando Erasmo de Roterdão como iniciador de práticas discursivas que produzem não só sua obra, mas a possibilidade e regras de formação de outros textos.

2.3. A CIVILIDADE ERASMIANA

Como já falamos no início do capítulo, na história dos tratados de civilidade, *A civilidade pueril* de Erasmo representa um momento fundador de discursividade. Para Ariès (1978, p.15) a originalidade erasmiana está em ter feito uma compilação de tradições orais na cultura escrita, e assim ter transformado num "verdadeiro gênero literário" que conheceu grande sucesso do século XVI até princípios do século XIX. A partir de Erasmo, na interpretação de Phillippe Ariès, a civilidade ganhou um modelo, que passou a ser amplamente reformulado, remanejado, e adaptado por outros tratados de condutas ao longo do tempo.

Para Revel (1991) o tratado de Erasmo inova em três pontos essenciais: primeiro, dirige-se às crianças, diferente dos outros manuais que prescreviam normas indiferentemente a jovens e adultos; a segunda novidade, é que Erasmo dirige-se indistintamente a todas as crianças; a terceira, consiste em ensinar a todos um código válido.

Essas três inovações, de fato são capazes de situar o tratado de Erasmo como um momento fundador de civilidade. Mas um ponto interessante a frisar da civilidade erasmiana é que as regras de posturas corporais não partem necessariamente de uma

imposição social. Não se trata tanto de controlar o corpo através de um controle minucioso das operações, impondo uma relação de docilidade-utilidade, tal como descreve Foucault (1997) nos regimes de disciplina. As regras da civilidade erasmiana constituem um trabalho estético e ético do sujeito sobre si. Seguindo este ponto que será desenvolvida a análise do Civilidade Pueril. Destacaremos evidências que permitam compreender de que maneira esse princípio ético e estético do sujeito foi sendo mantido em outros manuais de conduta.

Nas primeiras palavras do *A civilidade pueril*, Erasmo (1978) sutilmente define o público o qual pretende dirigir seus preceitos. Embora a obra seja dedicada especialmente a uma criança, o "muito-nobre" Henri de Bourgoigne, nem todos os ensinamentos são de interesse do jovem príncipe, haja vista que sendo um "cortesão deram desde cedo um preceptor hábil" que ministrou suas primeiras lições. Porém, Erasmo enxerga na possibilidade de dedicar a obra a um "jovem de elevada posição e de grande futuro" (1978, p.69) uma maneira para que as outras crianças aceitem mais facilmente os preceitos da civilidade:

Não será para eles um fraco encorajamento saber que os filhos dos príncipes se alimentam, desde a juventude, dos mesmos estudos que eles e se experimentam na mesma lição. (1978, p.70)

Ao se dirigir indistintamente para outras crianças, a civilidade erasmiana é posta como código de conduta válido para todos (Revel, 1991). Mas contrário ao que se costuma argumentar¹⁶ sobre os preceitos da civilidade, estes não derivaram da sociedade de corte para as classes mais baixas. Embora Erasmo recorra à eminente representação do príncipe-herdeiro para apresentar os preceitos, na verdade, são propostos a todos. "É uma vergonha que aqueles que são de elevada condição nem sempre tenham o comportamento correspondente à sua nobre extração"(p.107).

Por muitas vezes ao longo do tratado é exposta a diferença entre o comportamento cortesão, típico dos membros da corte, e as regras de civilidade:

Colocar um ou dois cotovelos sobre a mesa só é desculpável a um velho ou a um doente; os cortesãos preciosos, que consideram que tudo o que fazem é digno de nota, permitem-se isso. Mas não lhes prestes atenção, e não os imites." (p.88)

¹⁶ Para Nobert Elias (2011, p.82) "Erasmo de modo algum ignora ou oculta as disparidade sociais. Percebe com grande exatidão que os autêntico viveiros do que são considerados boas maneiras em sua época são as cortes principescas".

Esfregar o pão com a palma da mão e depois parti-lo com a ponta dos dedos é uma finura que se deve deixar a certos cortesãos(p.89)

As citações indicam que a partir da obra erasmiana vai sendo tecido um código social, no qual a normatização dos comportamentos prescrita segue a hierarquia social preestabelecida. Em uma sociedade com estruturas de classes bem marcadas, como a do século XVI, compete *A Civilidade Pueril* (ROTerdão,1978) estabelecer um código de alcance geral prezando as diferenças entre os indivíduos. Até Erasmo eram erigidas normas particulares ajustadas a grupos ou meios restritos, pretende-se agora motivar numa aprendizagem gestual comum uma transparência social na qual vê a precondição necessária à concretização de uma sociabilidade generalizada.

Essa sociabilidade generalizada constitui a base da civilidade em Erasmo. Ela orienta os indivíduos não somente para fins de distinção social, o que está nas linhas gerais do *Civilidade Pueril* é um princípio de regimento do corpo que leva em consideração um trabalho sobre si considerando o lugar que ocupa no espaço social. O corpo é submetido às normas que regem as posturas corporais de modo a evitar os excessos. À medida que arrola as prescrições de boas maneiras, Erasmo vai esboçando uma cartografia das posturas corporais aceitáveis combatendo por um lado as linhas que possam remeter a um comportamento animalesco, e por outro os excessos típicos da "racionalidade" humana. A civilidade erasmiana pode ser pensada como um aparato de técnicas, as quais o sujeito faz uso sobre si de modo a trabalhar seu corpo, apagando ao máximo os traços que possam remeter à selvageria, e, bem como, indiquem falta de racionalidade.

Há quem, ao rir mais parece relinchar - o que é indecente. Diremos o mesmo daqueles que riem abrindo horrivelmente a boca, enrugando as faces e descobrindo toda queixada: é o riso de um cão, ou um riso de sardónico. [...] Só os idiotas dizem: rebento a rir! desfaleço de riso! ou morro de riso! Se sucede algo de tão rizível que não seja possível contê-lo deve-se cobrir o rosto com o lenço ou a mão. Rir quando se está só e sem causa é atribuído por que nos vir, à parvoíce ou à loucura. No entanto isso pode suceder; a educação aconselhar, então, a que se diga a razão da nossa hilaridade e no caso de não o podermos fazer, há que inventar qualquer pretexto para que nenhum dos presentes julgue que é deles que ríamos(p.75).

Sobre os hábitos à mesa, recomenda:

Há pessoas que mal se sentam levam logo a mão às travessas. Fazê-lo é parecer-se demais com os lobos ou esses glutões que tiram a carne da marmitta e a devoram. (p.90)

Ingurgitar de uma só vez grandes bocados é próprio de cegonhas ou comilões. (p.92)

Não se roem os ossos com os dentes, como fazem os cães; limpam-se com a ajuda de uma faca. (p.93)

Lamber com a língua o açúcar ou qualquer outra coisa doce que ficou presa ao prato, ou à travessa, é comporta-se como um gato e não como um homem.(p.93)

O combate aos gestos que possam remeter a um comportamento animalesco não deve ser entendido no sentido de selvageria, usado geralmente para se referir a incivil, bárbaro. A repressão de condutas que se assemelham a comportamentos de animais pode ser vista como decorrente de uma nova mentalidade Humanista que irrompe no século XVI, com o Renascimento: a valorização do humano ressaltando as qualidades e virtudes anteriormente negada pelo catolicismo medieval.

É preciso entender que no Humanismo a relação homem e divindade não é apagada. O homem continua conjecturado à imagem e semelhança divina, mas ao contrário dos animais, também crias divinas, o homem é o único dotado de racionalidade, e, portanto, capaz de explicar os fatos sem submetê-los à lógica divina. Deste modo, o controle dos instintos é necessário à medida que inscreve no homem traços de racionalidade. Dominar as expressões dos gestos e atitudes equivale a afirmar uma humanidade contra tudo que a ameaça, sobretudo contra uma animalidade que se deve aprender a encaixar em si mesmo.

A domesticação dos instintos e das posturas através de normas de civilidade também está conectada à "transformação progressiva do regime de visibilidade do corpo" (COURTINE, 2013, p.61), que emerge a partir de discursos e práticas próprias do século XVI. Na interpretação de Courtine (2013, p.59) neste século emergem, por toda parte, novas exigências de legibilidade do corpo. Para o historiador, o discurso da anatomia ilustra uma lenta mutação das visões do corpo. Ao desmembrar o corpo em partes e dissecá-lo, o discurso da anatomia instaura nova forma de percepção corporal. O corpo não é mais visto como um

todo uniforme, agora é composto por cabeça, troncos e membros, que juntos constituem o todo.

Essa compartimentação do corpo pode ser vista nas prescrições erasmiana sobre "a decência e a indecência da apresentação". Uma boa apresentação consiste em controlar as diferentes partes do corpo: "as sobranceiras devem estirar-se com naturalidade" (p.72); "A fronte deve ser risonha e lisa" (p.73); "inchar as bochechas é sinal de arrogância" (p.74); "baixar o pescoço e arquear as costas manifesta preguiça; empertigar o corpo para trás é prova de orgulho: basta manter-se direito, sem forçar(p.77); deve-se manter os ombros num equilíbrio natural e não soerguer um para baixar o outro" (p.77); "brincar com pés, quando se está sentado, é próprio de um tolo; gesticular com as mãos é sintoma de uma razão que não se encontra intacta" (p.80).

Pensando ainda o conceito de civilidade como prática através dos regimes de visibilidades do corpo que irromperam no século XVI, é possível localizar na forma como o corpo é retratado nas pinturas renascentistas, com uma silhueta bem marcada, e relevos modulados, uma nova forma de ver e ler o corpo. A pintura na virada do século XVI despe o corpo de suas roupagens volumosas, expõe a nudez, ou parte desta, não de forma sombria, mas a silhueta é ressaltada com apoio da técnica de pintura que procura capturar a luz natural. No novo regime de visibilidades que se instaura não só as formas corpóreas são minudenciadas, a expressão do rosto, exprimindo olhares e sorrisos enigmáticos também ocupa uma posição de destaque nas telas e afrescos.

Em sua interpretação da história da beleza, Vigarello (2006), propõe que no século XVI a exibição das silhuetas corporais possibilita a "invenção do corpo". Isso implica pensar que sua materialização nas pinturas renascentistas instaura novas práticas discursivas. Aos poucos à mentalidade medieval do corpo como uma matéria pecaminosa, suja e escura, representada sob volumosos tecidos, vai sendo erigida a ideia do corpo belo, natural. O ascetismo moral que através da ideia da negação do corpo, procura eliminar as marcas do pecado, cede lentamente o lugar para um ascetismo estético e ético que pretende por meios de normas estabelecer um código que regulamente a maneira como o corpo deve ser exibido em sociedade.

No entanto, essa socialização das condutas não pode ser interpretada apenas nos termos de uma submissão imposta às pessoas. Ela só atinge plenamente seus efeitos

quando o indivíduo se empenha em torna-se seu próprio amo (REVEL, 1991, p.185), e ao considerar a norma como a verdadeira natureza por fim reencontrada. A civilidade erasmiana tende a criar entre os homens as condições para um relacionamento agradável, lícito, impondo aos seus leitores comportamentos que satisfaçam as normas de sociabilidade cada vez mais imperativa e insinuante. A civilidade situa todo o ato individual sob olhar de todos. Assim, cabe a cada indivíduo separar em si mesmo o que é mostrável, do que todos, inclusive ele, devem ignorar. Deste modo, os pontos de práticas da civilidade são, por excelência, os espaços em que se realiza claramente o ritual social.

Os tratados de civilidades que se inscrevem na tradição erasmiana residem, pelo menos tacitamente, no duplo postulado: os bons comportamentos por ser ensinados e aprendidos de maneira útil, e são os mesmos para todos. No entanto, em uma sociedade, na qual as hierarquias constituem o objeto de uma codificação mais exata, os manuais de tendência erasmiana se mostram mais empenhados em respeitar os *status* sociais e as distâncias que os separam.

Deste modo, as normas de comportamentos são postas refletindo a estrutura social hierárquica, sendo de competência de todos reconhecer o lugar que ocupam nessa estrutura, para daí fazer usos das regras de civilidade.

Foram arrolados neste capítulo alguns pontos que permitem compreender o tratado erasmiano de civilidade como um fundador de discursividades, e assim fazer um entrelaçamento com manuais de civilidades publicados no século XIX, ponto central das análises e desenvolvimento da pesquisa. O *Civilidade Pueril* (ROTerdão, 1978) pode ser definido como um iniciador de práticas discursivas pois produz não somente a sua obra, mas possibilidade e as regras de formação para outros textos.

Ao propor um código de conduta que se estenda a todos, Erasmo (1978) situa as normas de civilidades no campo das técnicas de si que permitem aos indivíduos efetuar certo número de operações sobre seu corpo, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser (FOUCAULT, 2014b, p.266). Pois, como foi apresentado, a regulamentação dos gestos e das posturas na civilidade erasmiana consistia mais em estabelecer uma cartografia das posturas corporais comum a todos, a partir de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, do que fortalecer as diferenças entre as camadas sociais, como descreve Elias (2011) em seu processo civilizador.

A análise de Norbert Elias das normas de civilidade reduz a história dos costumes à demonstração das mudanças nos comportamentos de forma evolutiva, sendo o motor das transformações o desejo da nobreza em se distinguir da classe burguesa. A perspectiva histórica do processo civilizador é universalizante, pois considera que todas as regras de civilidades decorrem da formulação de uma estrutura de corte, principalmente a sociedade de corte francesa, modelo copiado por toda Europa.

Dessa forma, a sociedade para Elias é um lugar de imitadores, os indivíduos apenas assimilam as regras pois julgam querer pertencer a um grupo social. A perspectiva evolutiva do processo civilizador inibe uma análise para construção das subjetividades.

Como será apresentado, os manuais portugueses do século XVIII se conectam ao tratado erasmiano do século XVI por propor um trabalho de construção estética e ética de e sobre si. Ponto a ser abordado no próximo capítulo.

3. CIVILIDADE E ARTE DE VIVER EM SOCIEDADE (SÉCULO XVIII)

He huma especie de felicidade o conhecer o homem até que ponto pode qualquer ser infeliz, e conhecer também todas as cousas como ellas em si são; porém não se adquire este conhecimento senão pelas frequentes reflexões sobre tudo aquillo, que se passa neste mundo.

*Antônio Da Purificação e Silva (manuscrito, fl. 42)
Regras da política ou da civilidade que se prática entre
pessoas honradas.*

Esta seção consiste na apresentação e análise de manuais de civilidade impressos em Portugal na virada do século XVIII e que alcançaram grande voga no Brasil durante o século XIX. O objetivo é demonstrar que a elaboração de um modelo de civilidade em Portugal, e conseqüentemente no Brasil, segue uma trajetória específica que não somente a situa na história dos costumes, mas permite compreender de que maneira foram sendo elaborados procedimentos de subjetivação por meio do estabelecimento de normas de condutas.

Os tratados de civilidade que compõem o *corpus* da tese são resultados da pesquisa desenvolvida nos Arquivos Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Biblioteca Nacional de Lisboa (BNL), e a participação de seminários e outras atividades acadêmicas, durante o estágio de doutoramento no exterior, na Universidade de Lisboa, sob orientação do Prof. Dr. Jorge Ramos do Ó.

Dentre as atividades acadêmicas, o seminário "Práticas de História: escritos e leituras na Europa moderna", com a participação do historiador francês Roger Chartier, provocou algumas reflexões acerca da importância da literatura da civilidade na história da leitura e dos leitores, principalmente no que concerne a falta de estudos mais especializados sobre esta literatura no Brasil. Em sua fala, o historiador destacou a importância da literatura prescritiva na construção das formas de sociabilidades.

Os seminários e as orientações do Prof. Jorge Ramos do Ó possibilitaram a reflexão sobre o conceito de sujeito no campo da filosofia, sobretudo para compreender a noção de sujeito no pensamento filosófico. As discussões nos seminários buscavam ressaltar as diferentes definições do sujeito e suas implicações no fazer artístico. Esta atividade possibilitou uma maior referência bibliográfica para estudo do sujeito e as práticas de subjetivação.

No primeiro momento da pesquisa nos ANTT e BNL procuramos fazer um mapeamento das obras portuguesas de prescrição de comportamento no século XVIII. Para tanto, recorremos aos pedidos de licença para envio de remessa de livros submetidos à Real Mesa Censória¹⁷, e aos pedidos de licença para publicação. O objetivo não era catalogar todos os manuais e obras prescritivas de conduta. Porém, procuramos em meio às várias obras destacar aquelas que mais se repetiam, para em seguida estabelecer sua historicidade.

¹⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo - PT/TT/B-F cx. 157 a cx. 163

A partir da definição arqueológica de discursos como práticas que “formam os objetos de que falamos” (FOUCAULT, 2005, p.56), entendemos que analisar o discurso dos bons modos e a construção da subjetividade não implica em inventariar tudo que foi produzido no século XIX que tem por finalidade a prescrição de comportamentos, mas, de acordo com os procedimentos arqueológicos, olhar para a multiplicidade discursiva possibilita entender o

que faz com que tantas coisas ditas, há tantos milênios, não tenham surgido apenas segundo as leis do pensamento, ou apenas segundo os jogos de circunstâncias, que não sejam simplesmente a sinalização, no nível da performance verbal, do que se pôde desenrolar na ordem do espírito ou na ordem das coisas, mas que tenham aparecido graças a todo um jogo de relações que caracterizam particularmente o nível discursivo; que em lugar de serem figuras adventícias e como que inseridas, um pouco ao acaso, em processos mudos, nasçam segundo regularidades específicas: em suma, que se há coisas – e somente estas - , não é preciso perguntar sua razão imediata às coisas que aí se encontram ditas ou aos homens que as disseram, mas ao sistema de discursividade, às possibilidades e as impossibilidades que ele conduz (FOUCAULT, 2005, p.146-7)

Os enunciados de um discurso podem ser considerados como indícios que orientam o trabalho do pesquisador à medida que possibilitam descrever os diferentes modos pelos quais o social é tecido discursivamente. Isso implica dizer que o social é construído discursivamente pela linguagem. Uma vez compreendido, pensa-se o discurso em sua multiplicidade não inquerindo suas significações, mas trata-se de circunscrever as rotas de análise, cartografar as rupturas e as irrupções por meio dos acontecimentos históricos.

3.1. *A CIVILIDADE: OBRAS E VICISSITUDES*

A literatura portuguesa do século XVIII voltada para prescrição de comportamento é marcada pela transmissão metódica de princípios e orientações para reger e conduzir as ações do cotidiano. As normas estritas que condenam certos hábitos, como não escarrar, não soltar gases e arrotar à mesa, não constituem o cerne destas obras, ainda que a descrição de um ou outro preceito dessa natureza possa figurar em algumas de suas páginas. O que se observa é a consolidação de um modelo de civilidade alicerçado no autocontrole

decorrente, dentre outros motivos, do surgimento de novas ocasiões de convívio mundano que corroboram para o fortalecimento de obras prescritivas nas quais a enunciação dos modos de estar e de agir constituem o objeto primordial (CHARTIER, 2004, p.65).

Este conceito de civilidade possui estreitas relações com o movimento de Contrarreforma cristã que atingiu quase toda Europa a partir do século XVII, estabelecendo um conceito de civilidade relacionado com a ordem (Estado) e a cristianização (Igreja) (CHARTIER, 2004, p. 63). Na tentativa de conter o avanço do Protestantismo a Igreja desencadeou várias ações para recuperar o seu poder. Dentre as ações estavam o estímulo à criação de seminários e ordens religiosas e a criação e ampliação de escolas. Neste momento, percebemos o grande enfoque na educação, pois tanto a Igreja quanto os protestantes, com objetivos específicos, buscaram se fortalecer na ação pedagógica. Pela educação, a Igreja buscou a preservação dos ideais católicos e os protestantes, por sua vez, a superação destes e a expansão de um novo ideal de homem (TERRA, 2000, p. 138).

É ambientado nesse contexto que Jean-Baptiste La Salle publica em 1703 sua obra: *Regras da convivência e da civilidade cristã divididas em duas partes para uso das escolas cristãs*. Para Chartier (2004, p. 63), a regra de civilidade lassallina é posta a partir da divisão entre a civilidade puramente mundana e quase pagã e aquela que pode ser qualificada cristã. A primeira se baseia no espírito do mundo e só é guiada pela preocupação com a reputação. Visando apenas obter uma estima totalmente exterior, evitando assim o ridículo de condutas impróprias. Para La Salle a civilidade não tem valor apenas de convivência, ela é uma maneira de homenagear a Deus: ter uma postura modesta e decente é respeitar sua presença. Assim, a civilidade é ao mesmo tempo, honestidade e piedade e abrange tanto a glória de Deus e a salvação como conveniência social.

Não se trata de uma nova forma de civilidade, oposta à erasmiana, antes é a inserção da moral cristã às regras de comportamento para convívio social. As regras de civilidade lassallinas visam ensinar um pudor que se identifica com a lei de Deus e uma convivência que seja sinceridade e caridade, mas também ensinam a ordem do mundo, onde gestos de civilidade devem traduzir as relações sociais. Não é suficiente agir em conformidade com sua condição, mas julgar, em cada situação, a qualidade respectiva das pessoas de modo que suas diferenças sejam respeitadas.

Embora seja destinada explicitamente para o uso escolar, a obra de La Salle constitui, segundo Chartier (2004, p, 67), um dos agentes mais eficazes da implantação dos modelos de comportamento do século XVIII. Entendendo que as regras de civilidade lassallinas correspondem à necessidade de fortalecimento da moral cristã em detrimento dos valores protestantes, tais regras são a base de referência para outros manuais, que passam a divulgar um conceito de civilidade baseada na normatização das ações da vida mundana sob os valores cristãos.

Dessa definição resulta a ideia de civilidade como um aprendizado, algo que é exterior à natureza humana, entendendo esta como representação divina. A ideia de civilidade enquanto aprendizado também está presente no *A Civilidade Pueril*, de Roterdão (1978), o que, no entanto, marca a diferença é que práticas das regras de civilidade exigem o exercício de autocontrole das posturas corporais e dos instintos naturais condicionado ao exercício de reflexão e conhecimento de si mesmo.

Dessa forma, o sujeito se constitui como sujeito moral por meio de ações que se harmonizam com as normas de civilidade. Porém, essa prática de constituição de si, de acordo com Foucault (2010a, p.43), ocorre por meio da relação consigo mesmo; trata-se de uma relação de aprendizado e reflexão em direção ao próprio interior, mas não no exercício de valorização do eu, e nem da negação e renúncia da alma, mas sim a busca do autodeciframento, do exame, de exercício sobre si mesmo, de transformação de si, de autogestão das condutas e aperfeiçoamento constante. As regras da civilidade impelem ao sujeito o cuidado de si ligado diretamente à condição de conhecimento de si.

No entanto, o cuidado de si pelas normas da civilidade não se separa da relação do eu com o outro. "Não se pode cuidar de si mesmo sem ter relação com outro" (FOUCAULT, 2011c, p.43). Essa prática de si é atravessada pelo outro, a quem me dirijo, a quem conduzo minhas atitudes. O cuidado de si não tem por finalidade cortar o eu do mundo, mas pensando pelos usos da civilidade, prepará-lo enquanto sujeito racional de ação. Portanto, tal exercício não constitui uma exigência de solidão, mas uma verdadeira prática social:

Quaisquer que sejam estes exercícios, uma coisa merece ser observada, é que todos eles são praticados em referência a situações que o sujeito também poderá ter de afrontar: é, portanto, o indivíduo como sujeito da ação, de ação racional e moralmente admissível, que se trata de constituir. O fato de que toda essa arte da vida esteja centrada em torno da questão da relação consigo não deve iludir: o tema da conversão a si não deve ser interpretado como

uma deserção do âmbito da atividade, mas antes como a busca do que permite manter a relação de si para consigo como princípio, regra das relações com as coisas, com os acontecimentos e com o mundo. (FOUCAULT *apud* GRÓS, 2011b. 486)

Essa moral cristã que se amalgama a civilidade mundana não se trata de um ascetismo que preconiza a renúncia, ou negação de si mesmo. Trata-se, porém, de conduzir as ações guiando-se através dos valores morais cristãos da humildade e da caridade. Ao mesmo tempo que os fundamentos da civilidade são cristianizados são impostas novas regras coercitivas e exigentes de condutas. Na interpretação de Chartier (2004, p. 67), a civilidade posta desta maneira se afasta do uso aristocrático que a isola no enunciado das normas de um parecer social "para constituir-se em controle permanente e geral de todas as condutas, mesmo subtraídas ao olhar exterior".

Embora a interpretação de Roger Chartier (2004) seja específica abordando a leitura e leitores dos manuais de civilidade na França do antigo regime, este modelo de civilidade lassallina será pulverizado em boa parte da Europa, chegando às terras lusitanas por meio de traduções, compilações e adaptações. No século XVIII, a noção de civilidade é amplamente difundida, inculcando ao mesmo tempo um "saber-viver" e um "saber-ser" em sociedade.

Entre estas obras portuguesas do século XVIII que prescrevem as regras a partir desse modelo de civilidade, destaca-se a obra de Mr. Prevóst que parece ter alcançado mais sucesso nas terras lusitanas que no seu país de origem, a França, onde mereceu apenas três edições¹⁸. Para Terra (2000, p.150) uma das razões deste sucesso deve-se ao fato da tradução portuguesa ter separado o tratado da civilidade da parte respectiva à conversação e por isso tenha respondido melhor aos anseios e necessidades do público português. Porém, o tema e abordagem muito práticos, deixando de lado as reflexões morais e filosóficas, tornado a leitura mais simples, talvez tenham conquistado o interesse dos leitores.

Se por um lado devido ao grande sucesso entre os leitores, o *Elementos da Civilidade* de Prévost (1801) pode ser considerado um *best-seller*, por outro lado sua publicação e, bem como, sua circulação estiveram sob forte censura e vigilância. A história da

¹⁸ Mr. Prevost, *Éléments de politesse et bienséance, ou la civilité qui se pratique parmi les honnêtes gens avec un nouveau traité sur l'art de plaire dans la conversations*. Paris, Veuve Duchesne, 1767. Com as seguintes edições: Liège, Desoer, 1773 e Nice, Floterout, 1784. (MONTADON, 1995, p.94)

leitura e dos leitores em Portugal, e em seus domínios, é marcada por uma forte censura comandada pela Real Mesa Censória.

Este órgão criado no período pombalino, em 5 de abril de 1768, passava ao Estado, antes centrado nas mãos da Igreja, o controle direto da censura de obras e publicações que dessem entrada no reino português, sendo proibidas aquelas cuja fossem consideradas subversivas em assunto religioso, político e civil¹⁹. A Real Mesa Censória era formada por um presidente e sete deputados ordinários²⁰. Todos membros do órgão eram nomeados pelo Rei, os deputados, eram na sua maioria doutores, catedráticos da Universidade de Coimbra, procedentes geralmente do clero. Dentre os setes deputados, um era nomeado para o cargo de vigário geral do Patriarcado, e um outro a função de inquisidor do Santo Ofício, a quem cabia à Inquisição, aplicando penas pecuniárias e corporais contra os que violassem as regras. Com a Real Mesa Censória estava proibido a edição e leitura de toda e qualquer obra que contivesse obscenidade e torpezas "que possam corromper a pureza dos costumes, escandalizar a honestidade das pessoas".

A censura da leitura em Portugal promove uma reflexão sobre a ideia de universalização das normas de civilidade. De fato, boa parte do mundo ocidental sofreu o processo de civilização dos modos. Certamente esse processo teve seu epicentro nas nações do antigo continente, e foi se alastrando por outras partes do mundo. Um dos motivos deve-se, por exemplo, ao fato de alguns países europeus terem colonizado terras abaixo do equador, levando assim sua cultura, seus modos e suas condutas. Isso, porém não quer dizer que esse processo de assimilação dos modos tenha ocorrido de forma submissa por parte dos colonizados. Cabe antes pensar no entroncamento destes dois mundos com práticas totalmente diferentes, e daí refletir como foram sendo engendradas outras normas de civilidades. Se refletida desta forma, a civilidade deixa de ser vista apenas como um código normativo, um modelo a ser imitado, para ser pensado enquanto prática. E inscrita como prática, passa-se entrever as subjetividades que estão delineadas.

Para expandir a análise da civilidade para além da ideia de códigos sociais normativos, e se por na observação das práticas de constituição do sujeito, é preciso pensar a subjetividade não do ponto de vista da individualidade, e sim entendida como sendo possibilitada por algo que é exterior ao sujeito, mas que atua na sua participação. Deste modo,

¹⁹ <http://www.aatt.org/site/index.php?op=Nucleo&id=222> (última visita em 20 de novembro de 2014)

²⁰ ANTT– Fundo Real Mesa Censória. Cx. 186

a subjetividade deve ser concebida enquanto uma construção histórica, um processo que está em constante transformação. Não se trata de inscrever a constituição do sujeito sobre um fundo de uma identidade psicológica, descrevendo suas ações conscientes, mas trata-se de localizar historicamente práticas e técnicas através das quais o sujeito deve se constituir a si mesmo enquanto sujeito moral (FOUCAULT, 1984, p. 34).

Pensando desta maneira, as regras de civilidade constituem práticas de subjetivação porque correspondem a um exercício de autocontrole das posturas como forma de estar e existir em sociedade, uma "estética da existência" (FOUCAULT, 2014d). É, portanto, uma atividade ética de constituição de si mesmo. O sucesso de um comércio social harmonioso, tem início no sujeito na gestão das posturas e das condutas. As normas de civilidade não atestam somente um meio de distinção social, elas inserem o sujeito dentro de um processo de autoclassificação, autonormatização e de autoconhecimento de si.

Ainda que o foco do processo civilizador tenha se concentrado inicialmente na Europa, não quer dizer que as normas de civilidades sejam universais. Como nos aponta Chartier (2004, p. 54), as regras de civilidade podem ser consideradas universais a medida que repousam sobre um princípio ético: em cada homem, a aparência é o signo do ser, o comportamento, o índice seguro das qualidades da alma e do espírito. Desta base comum é que derivam as normas de comportamento em cada sociedade. Portanto, antes de tomar as normas de civilidade como um código universal, ou mesmo como um arquétipo ideal a ser copiado, é importante observar em meio às regras de civilidade as variadas formas de identidades ali dispostas e com as quais os sujeitos vão se revestindo, fazendo-as transparecer através de suas posturas e condutas.

Assim, pode-se dizer que a civilidade cria "modos de existência" mais amplos que a oposição binária de civilizados e incivilizados. Pode-se afirmar que cria subjetividades, estabelece diferentes modos de existências que se fixam em identidades. A prescrição de normas específicas para cada gênero elabora um arquétipo de comportamento, que se relaciona com outras práticas discursivas.

As identidades também são construídas, inventadas, discursivizadas historicamente. Foucault (2014d, p. 269) ao discutir o tema da identidade afirma: "mas as relações que devemos estabelecer com nós mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de criação, de inovação". Desta forma, observar historicamente as

identidades através das regras de civilidade permite compreender como a cada época o sujeito faz uso de técnicas para forjar sua identidade.

As senhoras não tem o mesmo embaraço, que os Senhores para fazer suas cortesias, basta que saibam apresentar o corpo, e voltar os pés para fora, raspar a tempo, dobrar o joelho igualmente, ter a cabeça direita, o corpo firme, e os braços bem dispostos, que he o essencial. (PRÉVOST, 1801, p. 297)

Fazer aparecer essas subjetividades esboçadas nos manuais de civilidades é imprescindível submetê-los à ordem da história, conectando os preceitos a outros discursos e práticas que por um lado ajudam a compreender a existência de uma literatura prescritiva de comportamento, e por outro permitem entender de que maneira os sujeitos são impelidos a aplicar sobre si estas regras.

O pensamento de Foucault vai se construindo a partir da crítica radical do sujeito tal como ele é compreendido pela tradição filosófica "de Descartes a Sartre", isto é, como consciência cognoscente e a-histórica, auto-constituída e absolutamente livre (REVEL, 2005 p. 85). Situando-se contrário às filosofias clássicas do sujeito, Foucault (1985, p.7) pretende fazer

uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isto que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que considera a constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objetos etc., sem ter de se referir a um sujeito, quer ele seja transcendente em relação ao campo de acontecimentos, quer ele perseguindo sua identidade vazia ao longo da história.

O conceito de subjetividade para Foucault refere-se ao modo pelo qual o sujeito faz experiência de si mesmo em um jogo de verdade no qual está em relação consigo mesmo. Ou seja, através de práticas, técnicas e exercícios, num determinado campo institucional e num determinada formação social, que levam a observação e reconhecimento de si mesmo enquanto um lugar de saber e de produção de verdade.

Na interpretação de Deleuze (1992, p.54), Foucault não só demonstrou como os processos de subjetivação se fazem absolutamente diversos, produzindo modos de existências e estilos de vida peculiares: ele afirmou sobretudo que nos interstícios do poder e

saber, em luta com esses dispositivos, há um lugar de intensidades, uma possibilidade ética-estética de se produzir uma "existência artista".

De acordo com Prado Filho (2013, p. 91), Foucault não pretende criar "uma" teoria da subjetividade, porém consiste passar por uma teoria do sujeito a partir da qual procuraria destacar, em sua historicidade,

os diferentes modos de ser da subjetividade, à análise das modalidades e técnicas de relação consigo, ou ainda à história dessa pragmática do sujeito em suas diferentes formas. (FOUCAULT, 2010a, p. 42)

Ao aceitar que os manuais de civilidade constroem identidades é preciso pensar como estas foram sendo construídas silenciosamente por meio de práticas discursivas, instaurados nos modelos pedagógicos, na prática de ascese religiosa, no convívio em sociedade. Assim, no exercício de tentar depreender como hoje o discurso dos bons modos afetam e atuam no processo de subjetivação é preciso voltar-se à história e verificar os vestígios de como foi sendo construída a noção de civilidade. Para enveredar por entre essa trajetória é a ver a História a partir de seus aspectos de discontinuidades e por meio de uma genealogia, a qual sugere Foucault (2008). Entender a história a partir de aspectos descontínuos é se desvencilhar de uma tentativa de busca pela "origem", e se ater aos acontecimentos. De acordo com Foucault (2008, p. 88), é preciso "rejeitar as formas e forças obscuras pelas quais se tem o hábito de ligar os pensamentos dos homens e seus discursos; aceitar ter relação apenas, em primeira instância, com uma população de acontecimentos dispersos".

Aliada ao grande sucesso de publicações e reedições, a importância da obra *Elementos da Civilidade* (PRÉVOST, 1801) na história dos costumes em Portugal também pode ser vista pelo número considerável de requerimentos de publicação submetidos à Real Mesa Censória. Em 3 de dezembro de 1773²¹, seis anos após a primeira edição francesa do *Elementos da Civilidade*, José Antônio da Silva Rego expôs seu pedido requerendo autorização para estampar o trabalho intitulado *Máximas da Conversação*. O trabalho é uma tradução livre da edição francesa da parte onde são abordadas as orientações para

²¹ ANTT/Fundo Real Mesa Censória, caixa nº 20.

conversação. O pedido para publicação é para o uso escolar, atendendo com certeza à necessidade de um manual para ensino de civilidade, criada pela lei de 6 de novembro de 1772. A lei de Escola Menores, em Portugal continental e ultramar, foi promulgada por decreto pelo Marquês de Pombal logo após o esvaziamento no nível de ensino, decorrente da expulsão da Companhia de Jesus do reino, a qual era responsável pelo ensino. A lei regulamentava abertura de lições em casa particulares e a criação de organismo para a inspeção de todas as escolas. A lei configura importante documento para estudo da civilidade enquanto prática pedagógica, pois com o período pombalino a civilidade é institucionalizada através do ensino.

Junto aos arquivos de pedido de licença à Real Mesa Censória para impressão, encontra-se o requerimento de José Antônio da Silva Rego relativo aos *Elementos da política de Prévost*²². O pedido foi negado pelos censores, que justificaram a decisão pela má qualidade da tradução no que diz respeito à ortografia e à gramática, além de invocarem um erro no que diz respeito às formas de tratamento. Os censores alegam que "a ortografia he indigna e a Grammatica muitas vezes errada", e por isso "o parecer que se não dê licença para estampa", a qual se se publicasse, seria de menos honra à nação". Para o censor Frei Franciso de Sá, José Antonio da Silva Rego, não foi só "tradutor, mas também compositor". Segundo o censor, o tradutor ao descrever os "tratamentos que se devem dar as maiores pessoas deste reino", erra a propor que os Geral Esmoller Mór, título correspondente a um cargo oficial na corte dos reis de Portugal, reservado a eclesiásticos, com funções de supervisionar todas as ações caritativas e esmolas que cabiam aos soberanos, fosse tratado por Paternidade Reverendíssima.

A forma de tratamento é um importante mecanismo de distinção em uma sociedade com hierarquias sociais bem demarcadas. É através destas marcas sociais que se reconhece o outro a quem se dirige, inquerindo a forma correta de se conduzir. Este fato permite compreender que os manuais de civilidade instauram um código de condutas não para fins de distinção social, eles prescrevem normas que devem ser usadas a partir da sua posição social. Em uma sociedade com formas sociais bem demarcadas, as formas de tratamento, no caso, estabelecem um modo de reconhecimento do outro, a quem me dirijo, e a partir desse reconhecimento fazer uso das regras de condutas.

²² ANTT/Fundo da Real Mesa Censória, caixa nº 8; censura nº 4 de 1774

Ainda durante o século XVIII o tratado de Prévost recebeu a atenção do Frei António da Purificação e Silva que "extraiu sumariamente" as *Regras da Política ou da civilidade que se pratica entre pessoas honradas e honestas*²³. A tradução do Frei constitui uma espécie de síntese dos preceitos mais importantes, juntando a este uma segunda parte a *Arte da Agradar na Conversação*. Não é possível determinar se a intenção do autor era publicar a obra, pois trata-se de um manuscrito, e não foram encontrados pedidos junto a Real Mesa Censória para publicação. No entanto, este arquivo demonstra a grande repercussão da obra francesa de Mr. Prevost em terras lusitanas.

O pedido de impressão de José Vicente Rodrigues²⁴, em 1777, parece ter alcançado melhores resultados, pois nesse ano é chancelado pela Real Mesa Censória e publicado pela oficina do Porto o *Elementos da Civilidade e da decência, que se pratica entre a gente de bem. Para instrução da mocidade de ambos os sexos* e em 1783, a *Arte de agradar na conversação*. Este autor deu ainda prelo a outras obras voltadas para uso em escola, e talvez este fosse o público-leitor que almejava. Porém alguns fatos apontam para um público mais vasto, é o caso de terem sido incluídas num mesmo volume as duas partes da obra original de Mr. Prevost, acrescentando em 1801, um "Tratado dos Principais Fundamentos da Dança, em que se dão os preceitos não só para bem dançar, mas para andar, saudar, e fazer airoosamente as cortezias, assim nas Assembléas, como em qualquer outra ocasião".²⁵ O fato deste tratado aparecer somente na edição de 1801, pode ser justificado pelo crescente aumento na vida mundana que irrompe no século XIX. Como descreve Prévost (1801), o tratado não corresponde apenas ao ensino das técnicas de danças, mas propõe uma forma de exibição do corpo em sociedade.

Importa que cada hum dê ao andar hum tempo, que nem seja muito apressado, nem muito vagoroso, porque o muito vagaroso dá indícios de hum sujeito melancólico, e o muito apressado tem seus ressaibos de loucura. Devemos, portanto, evitar estes dous extremos; e já fica dito, que convém manter a cabeça direita, e a cintura firme: por este meio se manterá o corpo em situação vantajosa, e não poderá balançar, e só os braços se deixarão

²³ Biblioteca Pública de Évora: Códice CIX/1-9, nº 7.

²⁴ ANTT/Fundo da Real Mesa Censória, caixa nº 24. Pedido feito em 6 de março de 1773

²⁵ PRÉVOST, A. **Elementos da civilidade e da decencia, para instrução da mocidade de ambos os sexos: traduzidos do francês vulgar e divididos em três partes. A primeira contém: os elementos da civilidade e da decencia, que se pratica entre as pessoas honestas, sisudas, e bem educadas. A segunda: A arte de agradar na conversação. Com máximas para reger-nos sisudamente no mundo. A terceira: o tratado dos principais fundamentos da dança em que se dão os preceitos não só para bem dançar, mas para andar, saudar, e fazer airoosamente as cortezias, assim nas Assembléas, como em qualquer outro ocasião.** Lisboa, Portugal: Topografia Rollandiana, 1801

cahir até a altura dos quadris, tendo sempre o cuidado, quando se fizer o passo do pé direito, de dar ao braço esquerdo num pequeno movimento para diante; o que faz balançar naturalmente. Como muitas pessoas podem ignorar esta acção por falta de atenção, isto me obrigou a fazer esta reflexão, por ser muito essencial. (PRÉVOST, 1801, p. 285)

Em seu estudo sobre as técnicas do corpo, Mauss (1974, p. 408) observa como os homens, em diferentes sociedades, fazem uso dos seus corpos. Para o autor, coisas completamente “naturais são históricas”, assim aos atos físicos naturais “são sobrepostos conjuntos de atos montados e mantidos pelos sujeitos, não simplesmente por ele, mas por toda sua educação, por toda a sociedade da qual faz parte, conforme o lugar que ocupa”. A tese das técnicas do corpo por Mauss demonstra que por trás de ações corriqueiras como sentar, andar, existe um conjunto de técnicas que viabilizam normatizar o corpo, destituindo uma ideia de naturalidade das posturas e condutas corporais, tendo visto que “tudo em nós é imposto” (MAUSS, 1974, p.408).

O cuidado com o corpo imposto pelas regras da civilidade não corresponde à prática ascética de renúncia e negação do corpo. Trata-se de trabalho sobre si mesmo, de diligência das condutas de modo que outro possa reconhecer os códigos de civilidade. De fato, a civilidade do século XVIII é marcada por uma fervorosa aproximação com a moral cristã. Porém, as demonstrações de decência e recato correspondem mais ao uso correto dos preceitos. Esse trabalho ascético sobre si mesmo pode ser resumido nas palavras de Nietzsche (2002, p. 45), “essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente [...]”

O corpo na obra filosófica de Foucault ganha mais destaque nos estudos sobre as práticas de objetivação do sujeito por meio das relações de poder. Ele considera que em qualquer sociedade, e em contextos diferentes, o corpo sempre se encontra atado à malhas muito densas de poderes que lhe impõem diferentes restrições e obrigações. Sua emergência como objeto e alvo de poder e a expansão dos esquemas de docilidade no período clássico representam acontecimentos novos e marcantes na história política dos corpos. “ O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe”. (FOUCAULT, 1997, p. 127)

Para Courtine (2013, p. 12), o pensamento foucaultiano possui uma grande contribuição na invenção teórica do corpo no século XX. Segundo o historiador, Foucault

soube desviar de uma concepção do poder como técnica de dominação, para "discernir a maneira com a qual os indivíduos chegam a exercer sobre seu próprio corpo 'técnicas de sua natureza". Desta forma, o corpo em Foucault não é simplesmente um objeto disciplinado pelas práticas de poderes, mas também constitui um modo pelo qual o sujeito se subjetiva através de técnicas que visam a transformação de si.

É sob o princípio de uma vida social harmoniosa que vão sendo dispostas as regras de conduta no *Elementos da Civilidade*. E para tanto, é preciso que cada um reconheça o lugar que ocupa nessa estrutura social onde as diferenças estão claramente demarcadas. As regras de civilidade se estendem sobre toda a sociedade, corroborando na manutenção das hierarquias.

Segundo Prévost(1801), a verdadeira civilidade é a ciência de bem reger os discursos e ações na vida civil. É uma ciência que ensina a por em seu legítimo lugar o que temos de fazer, ou dizer, assim, a civilidade consiste em procedimento modesto, sábio e prudente com que os homens se devem tratar entre si, dando a cada um o que lhe é devido segundo sua idade, sua posição, e o seu merecimento, conforme a exigência do tempo, e dos lugares, onde se encontrarem.

A civilidade he um compendio de todas as virtudes moraes, e huma união da modestia, urbanidade, descrição, condescendencia, prudencia, circunspeção e decência, que cada hum cumpre guardar em suas palavras e acções.

O tratado de Prévost mantém uma filiação direta com as regras de civilidade cristã lassallina. A civilidade, segundo ele, é fundada sobre duas virtudes cristãs: a humildade que deve ser o fundamento das ações e a caridade porque "devemos amar ao próximo como a nós mesmos". Importante destacar que estes dois preceitos do cristianismo correspondem a ação do sujeito sobre si mesmo, não como uma prática de renúncia e negação, mas a humildade como princípio que permite a moderação das condutas, e a caridade como princípio que regula as relações entre os sujeitos.

Esses princípios impelem ao sujeito não somente aplicação das normas de civilidade, também provocam uma espécie de exercício reflexivo sobre si mesmo. Segundo o tratado, para uso correto das regras de civilidade, todos devem seguir quatro circunstâncias que ensinam a conhecer-nos a nós mesmos e os outros:

Reger-se cada um conforme sua idade e condição;
Refletir na qualidade da pessoa, com quem se trata;
Atender ao tempo e lugar onde nos achamos
Saber distinguir o que é civil, conveniente daquilo que não o é.

Neste preceito podemos notar expressamente o cuidado que sujeito deve ter consigo mesmo. As quatro circunstâncias correspondem a quatro atos com ações reflexivas. Nota-se também a presença do outro como coexistente da ação. A primeira regra requer a prática de conhecimento de si; a segunda circunstância demonstra a necessidade de reconhecimento do outro como forma de governo de si mesmo; a terceira constitui uma ação baseada no conhecimento de si, decorrente da primeira circunstância; a última, assim como todas as outras, envolve uma reflexão do espaço social, atentando para as regras estabelecidas e procurando conduzir-se prudentemente no mundo.

Por meio das circunstâncias prescritas no *Elementos da Civilidade*, o sujeito desenvolve um trabalho de conversão de si mesmo. Diferentes de outras práticas de poderes que atuam nos processos de subjetivação, as normas de civilidade aproximam o sujeito da sua própria condição de existência. As normas da civilidade enquanto técnicas de si são formas de subjetivação. Estão a serviço da constituição do sujeito na condição de ser moral. E de acordo com Foucault (2010a, p. 43), as subjetivações respondem a interiorizações do fora, interagem com os saberes e poderes, mas constituem-se na relação do homem consigo mesmo.

A primeira regra, para Prévost (1801), é a mais dispendiosa de se praticar, porque exige o conhecimento que cada um deve ter de si mesmo, mas por vezes este conhecimento só é adquirido pela experiência de muitos anos. Mas adverte que cada um pode adquirir este conhecimento de si desde a primeira idade, observando sempre que não se exceda os limites da modéstia, da humildade e da prudência. A segunda regra é posta como uma consequência da primeira, por esta razão recomenda que em matéria de política, ou civilidade, é melhor ter muita do que pouca. A terceira regra depende somente da prudência, para que aja sempre com discernimento justo e necessário.

No que concerne a quarta regra, saber distinguir o que é civil e decente, é necessário primeiramente ter boa inteligência, e bom discernimento para conhecer as diferentes qualidades de qualquer coisa. Para aqueles que carecem dessa inteligência e

discernimento, não há preceitos que lhe possam ser dados, estes são incapazes de viver entre sujeitos de bem, porque confundem os princípios básicos da civilidade, os tempos, os lugares, desviando-se dos caminhos que os guiam ao conhecimento de todas as coisas. No entanto, essa incapacidade de discernimento não corresponde à inabilidade física, mas sim a uma falha de caráter, pois todos de alguma maneira possuem essa incapacidade. Mas o que se pode fazer a favor dos que não são inteiramente incapazes, é suprir de algum modo o defeito da natureza com uma boa educação, e através de um estudo e aplicação extraordinária a respeito de si próprios.

Ainda de modo a saber discernir o que é bom e honesto, o tratado explicita que é preciso saber diferenciar aquilo que é de "praxe natural" do que é "praxe de convenção". O uso natural é definido no *Elementos da Civilidade* como aquilo que é imposto pela natureza, devendo ser considerado como "guia fiel e seguro" para conduzir as ações. O uso de convenção é um costume universalmente introduzido de comum acordo entre os "sujeitos civis", que ensinam a regular pelas leis da decência as ações a respeito das quais a natureza não definiu regra certa: como comer, beber, escarrar, tossir, espirrar e etc, para assim nos distinguirmos dos irracionais, com quem são comuns estas coisas. Vale destacar que o ato natural equivale a concepção cristã que através do mito da criação de Adão e Eva propõe que os comportamentos, ações particular de cada gênero é uma condição nata, e não é portanto adquirida. Assim, toda gestualidade que corresponde ao comportamento masculino, por exemplo, já é estabelecida no momento do seu nascimento. Deste modo, Prévost (1801) adverte que se passarmos dos limites impostos pela natureza, "contrafazendo-nos nas palavras e ações", ou seja, ter uma voz languida e balbuciante, ou certo modo de andar e gestos que "naturalmente não tem", é uma indecência que desgosta e ofende. Por isso,

Devemos pois lembrar-nos, que não precisa de artifício a bella natureza, e que ninguém he tão ridiculo pelas qualidades que tem, como pela que affecta ter.

E por fim para reconhecer o que é civil e decente, adverte-se que não se deve confundir "familiaridade" com o "respeito". A familiaridade é uma "liberdade civil" na conversação, praticada por meio de um conhecimento tácito e recíproco entre as pessoas. Assim, para que cada um possa usar prudentemente da familiaridade deve observar se a

pessoa quem se dirige é igual, superior, ou inferior, e avalia se o grau de comunicação que possui com ela, se muita, pouca ou nenhuma.

O *Elementos da civilidade* de Prévost marca uma diferença em relação a outros manuais de civilidade. Não se trata de uma obra que prescreve normas e regras de comportamentos, mas ele configura uma espécie de guia com orientações e princípios para se conduzir na vida em sociedade. Essa modificação na maneira de preceituar regras decorre do fato de alguns comportamentos e hábitos já terem sido totalmente incorporados na sociedade. Os tratados do século XVIII já não ensinam ou propõem novas regras, apenas reafirmam a importância da prática dessas regras para manutenção da ordem e das relações sociais.

A defesa do usos das regras de civilidade para se bem viver em sociedade está na base do conceito erasmiano, e por cima deste princípio é que vão se erigindo os tratados de condutas ao longo do séculos. Porém, o que está se desenvolvendo no século XVIII é uma prática de saber-viver em sociedade pautada no exercício de reflexão e conhecimento de si mesmo. A civilidade não constitui apenas na aplicação sobre si de normas de controle, a gestão das condutas é precedida de uma autoanálise enquanto prática de conhecimento de si. Embora à civilidade setecentista sejam incorporados alguns valores morais do cristianismo, esse trabalho sobre si não se trata, é claro, de um exame da alma e do espírito, comum nas práticas ascéticas cristã, corresponde ao exame de si enquanto sujeito de ações éticas.

Observar-se, conhecer-se, conduzir-se e dominar-se são os gestos que representam a prática de civilidade. O conhecimento e domínio de si próprio constituem a preocupação primordial dos tratados do século XVIII. O exercício da prática de civilidade é uma ação que tem início no próprio indivíduo. No entanto, esse trabalho sobre si não é uma manifestação de um narcisismo, ou até mesmo de uma valorização de eu, antes é um prática que conecta o indivíduo com o outro.

Por outro lado, essa individualização resultante da ação reflexiva sobre si iça o indivíduo do coletivo definindo este como uma unidade. Essa visão descentrada resulta na importância do conhecimento que cada um deve ter de si mesmo. É portanto nessa conjectura que os manuais de civilidade funcionam como guias com orientações e preceitos para saber viver em sociedade.

Durante o século XVIII civilidade é entendida como ciência das atenções para com as pessoas, "a alma da sociedade". (PRÉVOST, 1801, p. 168). Abstraída de qualquer

referência às qualidades da alma ou à parte divina, a civilidade é compreendida como uma virtude mundana, condição de uma vida social agradável, uma vez que a satisfação de todos reside na afabilidade e suavidade de cada um. Dessa forma, ela não pertence à ordem da verdade, mas à da reputação, e é definida pelo olhar e pelo julgamento do outro. (CHARTIER, 2004, p. 73).

Esse outro das normas da civilidade deve ser pensado como propõe Foucault (2011c) em sua genealogia do sujeito ético na cultura de si: o outro como correlativo a quem nos dirigimos e diante de quem nos medimos, como princípio regulador das nossas ações. Para Prévost (1801, p. 193) não é necessário conhecer o interior dos homens ou "penetrar os segredos do seu coração", é suficiente que saibamos qual é sua qualidade, para usar com ele do respeito e decoro que lhe deve. Adverte também que seja examinada "sua capacidade, para não falar atrevidamente diante de pessoas mais sábias que nós". Sobre os cuidados que se deve ter com a higiene o outro também aparece como a justificativa para que se pratique a regra:

Devemos ter sempre o cuidado de ter a cabeça limpa, como também os olhos, e dentes , cuja negligencia, ou descuido corrompe a boca, e infecta aquelas, pessoas, com quem falamos. Também devemos observar a mesma limpeza nos pés, principalmente no tempo de verão, por não molestarmos, com o mau cheiro deles, aquelas pessoas com quem estivermos. (PRÉVOST, 1801, p. 8)

Segundo Foucault (2011c, p.77) na Antiguidade Clássica até a tardia, foi se desenvolvendo uma certa cultura de si que adquiria tamanha dimensão que se podia falar de uma "verdadeira era dourada da cultura de si". E essa cultura de si é marcada principalmente pela relação com o outro. Não se pode se cuidar de si mesmo sem ter relação com o outro. O propósito de Foucault ao estudar a noção de cuidado de si na filosofia grega e romana, é descrever as técnicas historicamente situadas, pelas quais um sujeito constrói uma relação determinada consigo, dá forma à sua existência, organiza de maneira regrada sua relação com mundo e com os outros. Assim, ele procura construir uma teoria do sujeito a partir da qual se procuraria destacar, em sua historicidade, os diferentes modos de ser da subjetividade, à análise das modalidades e técnicas da relação consigo (FOUCAULT, 2010a, p.43).

No texto "O Uso dos prazeres e as técnicas de si", Foucault (2014d, p. 187-211) discute as práticas como a racionalidade ou a regularidade que estabelece o que os

homens fazem, tendo um caráter sistemático e recorrente relacionam-se com o saber, o poder e a ética, constituindo, assim, uma experiência. As técnicas se referem ao caráter reflexivo e analítico que acompanha as práticas, correspondem as táticas e as estratégias, são os meios e os fins com quais as práticas são empregadas. Trata-se, de acordo com o autor, de um “jogo estratégico” onde a liberdade do sujeito é demonstrada. As práticas e as técnicas de si implicam uma reflexão sobre o modo de vida, sobre a maneira de regular a conduta, de fixar para si mesmo os fins e os meios.

As práticas e técnicas de si, segundo Foucault, se desenvolveram por toda Antiguidade a partir do conceito do cuidado de si mesmo. Essas, são segundo o autor, "esquemas que ele [o sujeito] encontra em sua cultura e que lhe são pressupostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo" (FOUCAULT, 2014d, p. 269).

Assim, o pensamento de Foucault permite situar as regras de civilidade como um conjunto de técnicas que promovem a construção do sujeito, esquivando da problemática que propõe pensar a subjetividade pela oposição civilizado e selvagem. O uso da civilidade pelo sujeito trata-se de uma forma de conduzir-se no mundo, de transformar-se enquanto sujeito ético de sua conduta.

A civilidade entendida como guia para conduzir-se, corresponde a maneira como se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, mesmo agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código moral. Para Foucault (1984) o código moral é o resultado do conjunto de aparelhos prescritivos e também de um jogo complexo de elementos que se compensam e se anulam, permitindo compromissos e escapatórias. A abordagem da moral em Foucault é entendida como comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhes são propostos:

“...designa-se, assim, a maneira pela qual eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta, pela qual obedecem ou resistem a uma interdição ou a uma prescrição, pela qual respeitam ou negligenciam um conjunto de valores; o estudo desse aspecto da moral deve determinar de que modo, e com que margem de variação ou de transgressão, os indivíduos ou grupos se conduzem em referência a um sistema prescritivo, que é explícita ou implicitamente dado em sua cultura, e do qual eles tem consciência mais ou menos clara.” (FOUCAULT, 2014d, p. 205)

Portanto, não há ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral, nem conduta moral que não comprometa a constituição de si mesmo como sujeito moral. Tão pouco ocorre constituição do sujeito moral sem "modos de subjetivação", sem uma "ascética" ou sem "práticas de si" que as fundamentem (FOUCAULT, 1984, p.37). A ação moral é intrínseca às formas de atividades sobre si, tanto que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições.

Foucault enfatiza que em referência ao código moral há distintas maneiras do indivíduo “se conduzir” moralmente, maneiras pelas quais o indivíduo não atua apenas como agente, mas como sujeito moral da ação. Por mais austera que possa ser a prescrição o sujeito possui diferentes maneiras de exercer a ação. Estas se referem à substância ética, ou seja, a maneira pela qual o sujeito deve constituir um aspecto dele próprio em sua conduta moral (FOUCAULT, 1984). Essas diferenças incidem sobre o modo de sujeição, sobre a maneira pela qual o indivíduo se relaciona com a regra e se reconhece na obrigação de sua prática. O “conduzir-se” trata dos movimentos contraditórios da alma.

Em suma, para ser dita "moral" uma ação não se deve reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. Na verdade toda ação moral implica uma relação com o real que ela se realiza, e uma relação com o código ao qual ela se refere; mas também implica uma certa relação consigo mesmo; esta não é simplesmente "consciência de si", mas constituição de si como "sujeito moral", na qual o indivíduo circunscreve a parte dele próprio que constitui esse objeto de prática moral, define a sua posição em relação ao preceito que ele acata, determina para si um certo modo de ser que valerá como cumprimento moral dele mesmo, e para realizar-se, age, sobre ele mesmo, levando-se a se conhecer, a se controlar, a pôr-se à prova, a se aperfeiçoar e a se transformar (FOUCAULT, 2014d, p. 208). (aspas do autor)

Pensando a civilidade através das práticas de si foucaultiana podemos situar as normas que visam regulamentar as condutas não apenas como uma imposição, mas como uma maneira de construir e se relacionar com o mundo e com os outros. Desta maneira, o sujeito também não é um agente passivo que assimila e aplica sobre seu corpo as normas da civilidade. Sendo necessário antes o conhecimento de si e dos outros, como adverte Prévost (1801) no *Elementos da Civilidade*, os preceitos de civilidade correspondem a um jogo de verdade que permite ao sujeito dar forma à sua existência, fazer de sua vida uma arte. Esse

cuidado para com consigo, mais que isolar o sujeito do mundo, é o que permite se situar no mundo.

O cuidado de si na civilidade impele a observação das posturas exteriores do corpo. Vale destacar que embora as regras de civilidade setecentistas tenham se convertido aos valores cristãos, as regras de condutas corporais não tendem para uma renúncia da carne, ou seja, o corpo não é visto como local onde se aloja o pecado. O corpo é a materialidade por onde se ler as expressões, os sentimentos e, portanto, o corpo é linguagem.

Para Courtine e Haroche (1988), esse cuidado com as posturas do corpo nos tratados de civilidade possui uma relação com os tratados de fisiognomonia que surgem no mesmo contexto histórico, mas que atendem à interesses diferentes. Segundo os historiadores, o que é retirado dos tratados fisiognomônicos pelos manuais de civilidade se restringe à expressividade do corpo. "A alma se depõe no olhar", lembra Erasmo no *A civilidade pueril*.

Porém o que estes dois tratados possuem em comum é o entendimento de que a conduta e os costumes do homem encontram-se definidos pela equivalência entre homem exterior visível e o homem interior escondido. Chartier (2004, p.54) estabelece essa relação como o princípio ético universal comum a os manuais de civilidade.

[...] em cada homem, a aparência é o signo do ser, o comportamento, o índice seguro das qualidade da alma e do espírito. O bom natural, as virtudes e a inteligência só podem ter uma única maneira de se traduzir, sensível tanto nas posturas como na vestimenta, tanto nas condutas como nas palavras.

Na interpretação de Chartier (2004), os manuais de civilidade ao estabelecerem a equivalência entre o visível e o invisível, o exterior e o íntimo, as posições do corpo, as expressividades do rosto, determinam que as condutas nos diferentes lugares da sociedade não são reguladas "apenas pelas exigências da vida das relações, mas têm um valor moral", que correspondem mais a uma perspectiva antropológica.

As regras de civilidade consistem mais numa perspectiva antropológica porque centram-se na ideia do homem como agente das relações sociais, e não apenas um produto resultante destas. Assim, a diligência contínua das posturas corporais consiste numa ação do próprio sujeito. A ele fica relegado a ação de fazer aparecer somente o que pode ser visto, de

controlar os impulsos naturais. É da competência do sujeito aprender e por em prática a honesta composição do corpo.

As normas da civilidade de controle para as posturas corporais estão inseridas no contexto do paradigma da expressão que teve sua emergência ainda no século XVI. Segundo Courtine e Haroche (1988, p. 25) a partir desse século surge uma nova racionalidade que privilegia a "expressão do homem pela linguagem". Esse paradigma da expressão designa o processo pelo qual a linguagem vai pouco a pouco constituir a medida de todas as coisas, dar sentido ao comportamento, penetrar profundamente a interioridade subjetiva e "fazer do corpo o lugar expressivo de uma voz íntima". Assim, as civilidades visam codificar e dominar as expressões nos comportamentos.

O corpo na literatura de civilidade corresponde a uma linguagem que deve ser captada pelo outro. E sendo expressão de si, é preciso corrigir as posturas a fim de evitar uma leitura que possa causar uma má impressão, não apenas de um ato de incivilidade, mas de uma falha de caráter.

A primeira regra de Prévost (1801, p.1) é que devemos ter sempre nosso corpo direito, seja sentado, ou de joelhos. A cabeça nunca deve estar inclinada nem a esquerda e nem a direita, pois este é costume dos hipócritas. Os movimentos da cabeça devem ser realizados com gravidade e decência, evitando levanta-la com esforço, para que os outros não nos tenham por "altivos, orgulhos e pedantes". Para não dar mostras de preguiçoso, aconselha que não devemos manter a cabeça entre os ombros.

O cuidado com o gesto do rosto é outro ponto importante no *Elementos da Civilidade* (1801). Deve-se sempre ter o cuidado para nosso rosto não esteja triste, severo, ou admirado, ou muito alegre ou sagaz, mas sim um rosto que tenha uma expressão sincera de alegre, dócil, sossegado sem afetação. Ao falar não enrugaremos a testa, porque denota um sinal de ira, velhice que desagrada a todos; não encrespamos o nariz, porque é um sinal de escárnio, que deve ser rigorosamente evitado. A boca ao falar, não pode estar muito aberta e nem "beijos" muito apertados, "porque denota em nós simplicidade" (p.2).

Não devemos olhar para as pessoas de "travéz", nem com desdém, ou desprezo, e bem como ao falar não devemos fixar os olhos no rosto. Porém "devemos abaixa-la hum pouco mais, e polla junto ao estômago, e principalmente sendo pessoa de respeito, ou de diferente sexo" (p.3).

As regras de civilidade do século XVIII imputam ao sujeito função de observação do eu. Esta obedece ao imperativo da sinceridade, condição, o próprio princípio e efeito procurado desta observação interior. É importante a observação dos outros, mas também a observação de si mesmo. É uma prática imperiosa uma preocupação diária, uma atenção sem falha.

3.2. *TRATADO PRÁTICO DA CIVILIDADE PORTUGUESA*

Em 1785, surge entre os livros de civilidade outra obra especificamente voltada para sociabilidade portuguesa, o *Escola de Política, ou tractado da civilidade portuguesa*²⁶, de D. João de Nossa Senhora da Porta Siqueira. O tratado de Siqueira representa uma das maiores referências entre os manuais de civilidade. Encontra-se referência ao *Escola de Política* quase um século depois de sua primeira publicação. No prólogo do primeiro tratado de civilidade brasileiro dedicado às crianças, *O Entretenimento sobre os deveres da civilidade* (AZAMBUJA, 1875), José Manuel Garcia (AZAMBUJA, 1875p. 129) falando sobre a importância da obra para sociedade brasileira, faz correspondência deste com outros manuais que considera alguns dos mais importantes tratados da língua portuguesa: *Manual de Civilidade e etiqueta*, o *Código do bom-tom*, *Manual de civilidade brasileira*, o *Novo Código do bom-tom*, o *Elementos da Civilidade*, e o *Escola de Política*. No *Código do bom-tom*, Roquette (1875, p. 16) faz uma alusão à obra de Siqueira (1786) destacando a importância de suas regras de civilidade para sua aprendizagem, e destaca que *Escola de Política* no século XIX continua sendo uma importante obra de civilidade, mesmo que diste quase um século da sua primeira publicação.

O *Escola de política* (Siqueira, 1876) versa essencialmente sobre as reflexões morais acerca da vida cotidiana, que parece atender a demanda de interesse público de aprender as habilidades mundanas necessárias para brilhar nas relações interpessoais. Siqueira (1876) alude a importância que se aprendam as regras da civilidade ao "modo Português", para que possa torná-lo "amável na sociedade"

O tratado da civilidade portuguesa de Siqueira (1786) mantém uma particular semelhança com o *Civilidade Pueril* de Roterdão (1978). A semelhança pode ser vista na

²⁶ Para pesquisa adotamos a edição de 1786 disponível na Biblioteca Nacional de Lisboa.

disposição das regras em capítulos que seguem a mesma estrutura do tratado erasmiano. Outro ponto de encontro, é o ensino das normas de civilidade para que possa qualquer menino desde os ternos anos instruir-se ao mesmo tempo em tudo, o que pode fazê-lo amável na sociedade (SIQUEIRA, 1786. s/p). Não se trata de um livro escolar, mas a essência da obra, assim como a civilidade de Roterdão (1978), é incutir desde cedo a aprendizagem de regras que culminem em adultos éticos e capazes de viver em sociedade.

No ano de 1797, D. João de Nossa Senhora da Porta Siqueira no desejo de ampliar seus preceitos, submete à censura²⁷ o pedido para reimpressão de sua obra. Como no final de 1794 D. Maria I instituíra novamente a censura tripartida da Mesa do Desembargo do Paço, do Ordinário da Diocese e do Santo Ofício da Inquisição, o pedido do cônego foi exposto ao parecer destas três instituições. A obra obteve parecer favorável dos censores do Ordinário da Diocese e do Santo Ofício, emitidas em 20 de março e 24 de maio de 1796, deparou com fortes reparos por parte do censor régio.

As críticas do censor João Guilherme Cristovão Muller voltam-se, sobretudo, aos capítulos respectivos às "Determinações das prerogativas e distincções de todas as classes de fidalguia em Portugal", às "Notícias da qualidade, autoridade, jurisdição e de outros procedimentos distinctivos de todas as classes de Magistrados deste Reino e seus domínios", e ainda à "Etiqueta de Corte". No que diz respeito a este último aspecto o censor é da opinião que as notícias dadas são incompletas e poucos exatas, afirmando categoricamente acerca do cerimonial de corte: "[...] a maior parte destas pretendidas instrucções são indignas de aparecer no Publico sem total correcção"²⁸. D. João de Nossa Senhora da Porta é acusado pelo censor de uma omissão muito repreensível ao não incluir os filhos dos príncipes sucessores entre os Grandes do Estado. Na sua opinião, o autor de *Escola de Política*, demonstra desconhecimento sobre a vida na corte, e a sua " a correção mais amiudada deste Capítulo, pertence, [...] só a Pessoa que vive mais na proximidade da Corte do que hum simples homem de letras"²⁹.

O censor João Guilherme defende a perspectiva segundo a qual o verdadeiro conhecimento da sociabilidade de corte é reservada aos que nela tem entrada. Porém, o ensaio de D. João de Nossa Senhora da Porta de transmitir as informações acerca da sociabilidade do paço real para pessoas que certamente não teriam entrada nesse espaço, reflete o interesse de

²⁷ Esta censura encontra-se no ANTT/Fundo da Real Mesa Censória, caixa nº 29, doc. 14..

²⁸ ANTT/Fundo Real Mesa Censória, caixa nº 29, doc. 14, fl 2.

²⁹ ANTT/Fundo Real Mesa Censória, caixa nº 29, doc. 14, fl 2v.

conhecimento e da procura dessa informação por parte dos estratos que ocupavam áreas periféricas do paço real. Os ecos da vida mundana da corte portuguesa chegavam aos demais através de almanaques e periódicos como o *Gazeta de Lisboa*. (TERRA, 2000, p. 199)

É aludido a Siqueira uma inexatidão que indica um número desatualizado de Grandes do Reino, ao atribuir a todos eles a faculdade de se dirigirem ao monarca utilizando a expressão "El Rei meu Senhor", o que configuraria um abuso pois somente aos duques, marqueses e arcebispos era permitida esta liberdade. As formas de tratamento, deste modo, representam o status social da pessoa a quem se aplica, mas a maneira diferenciada de dirigir ao rei é também um indicativo de prestígio social daqueles que podem empregar as expressões que traduzem uma maior "intimidade" com o monarca.

Para pois não infadar a indulgencia de Vossa Magestade com longas miudezas provarei isto somente por alguns exemplos - Fol 9 se diz: "a primeira Pessoa do estado he o Rei, depois o Principe que he o Sucessor da Coroa, e Infantes que são os outros filhos do Rei"; Não seria por acaso isto [fl. 2v] huma omissão reprehensível, que ali nem menção se faz "dos filhos do mesmo Principe que he o sucessor da Coroa", e que, como he notorio, precedem aos Infantes? - O numero de Duques, e dos outros Fidalgos Titulares, tãobem não he já o mesmo apontado por este Autor. Fol 11 verso, se diz: "Os Grandes quando fallão em El Rei dizem, El Rei meu Senhor, apezar de ser bem notorio, que só aos Duques, Marqueses, e Arcebispos he permitida esta expressão. - A correção mais amiudada deste Capitulo, pertence a meu ver, só a Pessoa que vive mais nas proximidade da Corte do que hum simples homens de letras.

O ponto da crítica do censor João Guilherme Cristovão Muller são as indicações dadas sobre os tribunais e outros órgãos administrativos e respectivos funcionários. Para o censor, o autor demonstra não possuir conhecimento acerca deste aspecto mas considerava-os importantes para formação do leitor. Desta maneira, o *Escola de Política*, circunscreve não somente a civilidade no trato social, mas implica conhecer igualmente a organização do Estado, indicando uma perspectiva mais ampla da noção de civilidade.

As relações humanas pacíficas e harmoniosas, são o pano de fundo sobre o qual se desenvolvem os preceitos da *Escola de Política* (Siqueira, 1786), e dos *Elementos da Civilidade* (PRÉVOST, 1801). Nas conversas há temas que devem ser evitados, mas se por acaso estes assuntos sejam abordados, o leitor deverá saber o quanto basta, afastando-se de todo tipo de desconforto ou de censura.

Fallar de zellos, e de constancias, de finezas não são materias de conversação; porém se nos fallarem, ou nos callaremos, ou responderemos, o que basta para cumprir com a civilidade. (SIQUEIRA, 1786, p.63)

Com a crescente aproximação dos indivíduos nos espaços públicos, a conversação ocupa um destaque porque é uma forma de exercer a sociabilidade. É preciso não apenas aprender sobre os assuntos, mas é preciso evitar os excessos, corrigir as posturas corporais, sempre no intuito de zelar por uma imagem de si para o outro. Assim, o outro torna-se o centro de todas as atenções relegando para o segundo plano as vontades do próprio eu:

Deve conservar sempre hum porte modesto, e agradável, ter juntamente muita circunspecção; Deve ver, ouvir tudo, fallar pouco, e não se aventurar a dizer o seu parecer acerca daquellas cousas, em que não for intelligente. Com esta circunspecção adquirirá hum não sei que, que agrada a todos, e só se aprende com o uso; e virá a ser hum homem amavel, se a isso ajuntar a pratica das máximas, que vou expor no capítulo seguinte³⁰. (PRÉVOST, 1801, p.148)

A conversação constitui uma arte que diferencia os que praticam tanto pelos temas, como pela postura, modos de falar. Para Michel Lacroix (1990, p. 273), sendo os níveis de linguagem sinais de posição social, a literatura de civilidade busca sistematicamente delimitar o limite da expressão e modulação dos gestos e da fala. Essa moderação das posturas na conversação não está diretamente relacionada à distinção social, como descreve Lacroix (1990), mas a moderação demonstra o equilíbrio do interior com o exterior do homem. As regras de civilidade funcionam como esse moderador, uma técnica de transformação para vida em sociedade.

Consiste a moderação em que, sahindo o espirito da sua situação, desconcerta o exterior, e impede que elle corresponda ás obrigações, que lhe impoem as leis da modestia, e da civilidade a respeito das tres sobreditas circunstancias. Diz-se, pois, que hum homem he immoderado, quando não sabe o que deve observar, nem o que deve dizer: diz-se porém que elle he circunspecto, quando sabe moderar as suas paixões, as suas acções, os seus pensamentos, e as suas palavras, não os deixando sahari dos limites em que devem estar todas as cousas a respeito das circunstancias.

³⁰ O autor faz referência ao conjunto de "máximas moraes para reger-nos sisudamente no mundo" que são apresentadas ao final do capítulo que trata da Arte de agradar na conversação. Estas máximas podem ser lidas também na tradução feita por Antônio da Purificação e Silva..

A arte da conversação consiste no tratar das prescrições para tornar agradável uma conversação pública. Deve-se evitar criticar os defeitos que algum ouvinte possa ter, a linguagem deve ser apropriada porque o "hum máo estilo de fallar, he hum cruel suplicio para as pessoas de bom gosto" (PRÉVOST, 1801, p 158). A voz deve ser pausada, audível e harmoniosa, deve-se evitar assuntos que possam criar maledicência, mentiras e do auto-elogio. Não é aconselhado falar de doenças, e outros assuntos que possam ferir a sensibilidade alheia. "Jamais leve a conversação sobre os defeitos de algumas pessoas diante das outras, que também o tenham, aconselha o *Escola de Política* (SIQUEIRA, 1786, p. 60)

Para o bom andamento da conversação deve existir disciplina pois cada qual deve saber participar no momento oportuno e com a observação adequada. Siqueira (1786, p.60) adverte que "he grande incivildade querer fallar só, e sempre". A arte da conversação não é apenas uma orientação para vida mundana nos momentos de sociabilidade, é também a construção de sujeitos porque falar bem é um traço constitutivo da civilidade.

Os manuais de civilidade portugueses do século XVIII funcionaram como verdadeiras enciclopédias dos usos de sociabilidade, com uma sistematização e normalização acessíveis a todos. Os autores propunham essencialmente o convívio entre os elementos de um mesmo grupo ou camada social. O homem sábio descrito por Siqueira

prefere quasi sempre a sociedade dos seus iguaes ás pessoas muito acima, ou abaixo da sua condição, porque estes o deshonorão, e abatem, e aquelles o desprezão, e fazem seu escravo (SIQUEIRA, 1786, s/d).

O *Elementos da Civilidade* de Mr. Prevost propõe uma convivência entre os pares sociais diferentes, mas para isso é preciso que cada um tenha conhecimento de si. Para fazer bom uso da civilidade é preciso antes "reger-se" conforme a sua idade e condição, "refletir" na qualidade da pessoa, "atender" ao tempo e ao lugar onde nos achamos. O autor considera a primeira circunstância a mais difícil de ser praticada, "pois tem por fundamento o conhecimento próprio", o amor próprio nos motiva a supor-nos mais do quem realmente somos. Por meio deste conhecimento de si fica mais fácil lidar com os limites da modéstia e humildade: "devendo, todavia, haver grande cuidado em que esta humildade não se degenera em baixaza civil".

O destaque dado à conversação nos tratados de civilidade do século XVIII é decorrente do lugar que esta atividade assume nos momentos de lazer. Siqueira (1786) provê no *Escola de Política* advertências para frequentar a assemblea, onde se deveria entrar se fosse convidado estabelecendo-se à partida uma seleção dos intervenientes. Esta forma de lazer parece ter-se inaugurado em Lisboa na segunda metade do século XVIII, criando um convívio mundano preenchido por momentos de conversas, jogos e danças. As prescrições aplicam-se sobretudo a este último aspecto, referindo-se a escolha da parceira e aos detalhes sobre a luva e ou chapéu. O jogo mais comum seria o *wisth*, proibindo a práticas de jogos não permitidos por leis, como a banca ou os dados, numa constante preocupação com a legalidade.

No *Elementos da Civilidade* (PRÉVOST, 1801), há um capítulo dedicado a hospitalidade, no qual é possível ver desenhar-se um convívio cada vez mais frequente e exigente entre os membros dos grupos. Hospedar uma pessoa em casa de forma digna era uma maneira de demonstrar discretamente o seu modo de viver e o conhecimento das leis da civilidade. O acolhimento do hóspede aliviava o exercício de duas virtudes: a virtude cristã da caridade e da civilidade, considerada pelo autor também uma virtude: "Porém devemos crer, que nem todos podem praticar esta virtude; porque hei preciso haver meios de se poder exercitar verdadeiramente a caridade, e a civilidade para se praticar" (PRÉVOST, 1801, p. 101). A hospitalidade é um costume que se reserva àqueles que o podem cumprir devidamente, ou seja, que possua condições suficientes para oferecer um número de serviços adequado. Porém, mesmo que ao hóspede seja dedicada toda atenção, e seu conforto físico e sentimental sejam o objetivo primordial, receber em casa não significa essencialmente uma forma de autoafirmação, reforçando o prestígio de quem sabe acolher. A civilidade, como define Prévost (1801, s/p), é

hum compendio de todas as virtudes moraes, e huma união da modestia, ubarnidade, discrição, condescendencia, prudência, circunspecção, dêcencia que a cada hum cumpre guardar em suas palavras e acções. [...]E com effeito funda se esta sobre duas virtudes christãs: hulmidade e caridade. [...] porque ha pessoas, que passam no mundo por muito civis, honestas, e hulmides, pelo menos dão indicios de a ter isto quando mais não seja mostra que ninguém pode verdadeiramente ser civil sem ter hulmidade, que deve ser o fundamento de todas as nossas acções.

Ainda que o conceito de civilidade de Prévost (1801) tenha por base uma moral religiosa, é possível pensar através dos seus preceitos que o exercício da humildade não corresponde a negação das riquezas materiais por meio de ascetismo que procure valorizar mais o espiritual. O exercício da humildade corresponde a demonstração de um caráter moderado, representa uma imagem de equilíbrio, sem afetação ou exageros.

Também devemos evitar cuidadosamente o louvar-nos a nós mesmos por comparações, e modos de fallar semelhantes a estes: *Quanto a mim, eu não faço isto, ou aquilo; hum Fidalgo como eu: hum homem da minha qualidade.* Estes modos de fallar são tão importunos, indiscretos, como ridículos e incivis. (PRÉVOST, 1801, p.53) (grifos do autor)

Nesta seção foram apresentados *Elementos da Civilidade* (PRÉVOST, 1876), e *o Escola de Política* (SIQUEIRA, 1786), dois importantes manuais de civilidade portugueses do século XVIII, e que tiveram grande aceitação no século XIX. Como será discutido no próximo capítulo, estas duas obras atingiram grande sucesso entre os leitores brasileiros após do desembarque da corte real portuguesa, fato que alterou profundamente a *pacta vida social*, da, até então, antiga colônia.

Procuramos articular as normas de civilidade enquanto práticas de subjetivação a partir das análises foucaultiana da sua genealogia da ética, presente nos volumes da *História da Sexualidade* e no curso sobre a *Hermenêutica do Sujeito*. Entendemos que a prescrição de regras de comportamento estabelece uma relação do sujeito consigo mesmo, de modo a construir-se enquanto sujeito ético de sua conduta. Embora essa ação seja feita pelo próprio sujeito, não requer dizer que este se encerra em uma identidade psicológica, mas se constitui por meio de práticas de saber poder e, ainda, por técnicas de si.

Desta maneira, a genealogia do sujeito empreendida por Michel Foucault possibilita problematizar os preceitos de comportamentos na literatura de civilidade como técnicas de subjetivação, uma vez que os sujeitos emergem em dada conjuntura histórica, como efeito de práticas que atuam na sua configuração.

O valor das obras de civilidade do século XVIII não pode ser concedido considerando apenas seus aspectos de publicação e reedições. Porém, tanto o manual de Siqueira (1786) quanto o de Prévost (1801) foram incessantemente relidos, retomados pelos novos manuais prescritivos de comportamento, que procuravam atender a demanda de uma

nova forma de sociabilidade que emerge no Rio de Janeiro oitocentista. Pontos que serão abordados no capítulo 4.

4. CIVILIDADE IMPORTADA: MODOS E MANEIRAS NO RIO DE JANEIRO DO SÉCULO XIX

É preciso ser polido e honesto com todas as pessoas, mesmo com os indivíduos mais brutos e grosseiros; pois é o verdadeiro meio de os fazer envergonhar da sua brutalidade, e muitas vezes corrigir.

*Luiz Verdari (1859, p.8)
Novo manual do bom tom*

O objetivo desta seção é demonstrar como os manuais de civilidade atuam nos processos de subjetivação. Em um primeiro momento, a fim de dar suporte às análises daremos destaque aos manuais de civilidade que circularam no Rio de Janeiro do século XIX, haja vista o impacto no plano físico e social na cidade do Rio de Janeiro acarretados pela implementação da corte lusitana. Nas análises dos manuais focalizamos alguns aspectos que dizem respeito aos processos de subjetivação como o corpo, as sexualidades, os papéis e funções dos sujeitos, primando correlacionar com outros discursos, como jornais e revistas que circularam no recorte temporal estabelecido. Considerando que paralelamente à irrupção dos manuais de civilidade no século XVI foi se desenvolvendo uma literatura de comportamento voltada exclusivamente para vida na corte, será apresentada uma discussão desta literatura no contexto de corte portuguesa procurando destacar o processo de construção do homem cortesão português e as práticas de civilidade.

4.1. O PODER SIMBÓLICO DA DISTINÇÃO: A LITERATURA CORTESÃ

Há uma tendência na história dos costumes, influenciada pela tese da sociedade de corte apresentada por Norbert Elias (1987), de situar no século XVIII, no período pré-revolução que irá ecoar por todo mundo ocidental, a origem de um novo modelo de regras e padrões à mesa baseado no fluxo das apresentações luxuosas e nos requintes gestuais da corte francesa, e por muitos anos será considerado referência de comportamento de corte por toda Europa. É no contexto dos exageros da corte de Versalhes de Luís XIV e de Maria Antonieta que, na visão de Elias (1987, p. 78), surge uma literatura de comportamento que tem por função regimentar as hierarquias sociais na corte e reforçar as fronteiras da distinção social e econômica. Através das regras de etiqueta a sociedade de corte faz a sua auto-representação; as pessoas distinguem-se uma das outras e, todas juntas, distinguem-se dos que são estranhos ao grupo. A estrutura do comportamento da corte tem como fundamento conceder a todos e a cada um a prova do valor absoluto da sua existência (ELIAS, 1987, p.78). A influência dos modelos de "conduta mundana" da corte de Versalhes foi intensa e perdurou por muitos anos.

Do topo à base, a ordem curial determina os comportamento segundo a posição de cada individuo numa hierarquia rigorosa, e a etiqueta tem por função regulamentar no detalhe essa disciplina inigualitária porém imposta

igualmente a todos. Da base ao topo, é a sociedade inteira que contempla o espetáculo da corte, modelo exposto à admiração e à imitação. (REVEL, 1991, p.197)

Norbert Elias (1987) desenvolve sua teoria da sociedade de corte desmontando as engrenagens da "última formação não burguesa do ocidente", para compreender mais facilmente nossa sociedade. O código de boas maneiras aceito por todos, a unidade de cultura e a "universalidade do bom-gosto" ostentadas pelas elites francesas, correspondem por um lado ao reconhecimento por parte dos cortesãos da sua submissão à figura do rei, portanto, a etiqueta de corte constitui uma importante engrenagem na manutenção do poder absolutista. E por outro, sendo a etiqueta uma lógica de conduta palaciana, estabelece uma fronteira de estratificação social entre duas camadas mais abastadas, a velha querela social entre nobres e burgueses. A sensibilidade do homem setecentista para Elias (1987, p. 38) é resultado das relações entre a posição social e a organização de todos os aspectos visíveis do seu campo de atividade, é "simultaneamente o produto e a expressão da sua posição social".

Não se pode negar a existência de uma literatura prescritiva de condutas que corresponde aos rituais de hierarquias da corte. A literatura cortesã, no entanto, não é uma especificidade da corte de Versalhes, e menos ainda corresponde a um modelo universal de comportamento nas cortes. De fato paralelamente a irrupção do conceito de civilidade no século XVI vai se mantendo a tradição dos tratados que prescrevem os modos cortesãos (REVEL, 1991). Porém, é preciso perceber que estes dois tratados satisfazem a duas instâncias sociais bem diferentes. Enquanto os manuais de civilidade inscritos na tradição erasmiana postulam que os bons comportamentos podem ser ensinados e aprendidos de maneira útil e são os mesmos para todos, os tratados cortesãos ressaltavam o papel da etiqueta, que consistia justamente na observância restrita de todas as regras de civilidade, do decoro e do bom-tom. Para a cartilha cortesã a norma é distintiva, e as boas maneiras repousam na convivência de um grupo fechado, que por sua vez é o "único dono dos critérios da perfeição". Para Revel (1991, p. 194) "o cortesão se identifica com a construção de um personagem social capaz de agradar pela quantidade e pela eminência de seus talentos". Ao homem da corte apenas sua imagem importa, e tudo que lembra o homem interior, sua tensão, seu esforço deve ser sufocado.

É o papel da "dissimulação honesta" disciplinar o indivíduo e manifestar nos gestos, na postura e nas atitudes o primado absoluto das formas da vida social. Parecer deve tornar-se um modo de ser. (REVEL, 1991, p.194)

Deste modo, o modelo cortesão se opõe ponto a ponto à ideia de transparência social que compõe a civilidade erasmiana. Enquanto a civilidade erasmiana propõe fundamentar numa aprendizagem gestual comum uma transparência social na qual vê a precondição necessária à concretização de uma sociabilidade generalizada, os preceitos do homem da corte asseguram o domínio da própria imagem no medo de que outros a furem, é preciso aprender a possuir a si mesmo, antes que outro te possua (COURTINE e HAROCHE, 1988, p.196). Todo o trabalho de conduta do homem cortesão está centrado no cuidado da imagem pessoal com intuito de transparecer seu poder e suas riquezas. A literatura cortesã em um primeiro momento não almeja a prática de corrigir e educar as maneiras e condutas, antes consiste na ideia de aprimoramento de si mesmo, uma vez que os hábitos e condutas dos nobres são herdadas e passadas a gerações: não se torna um nobre, se nasce nobre.

A prática de conduta cortesã, ou a etiqueta, está restrita aos muros da corte. É a celebração mundana por meio da ostentação do luxo. Na corte, as boas maneiras tomadas por si mesmas não representam sinais de grandeza e riquezas. As mostras de bom comportamento devem estar associadas a aspectos exteriores de riquezas. Um cortesão nunca é lido somente pelos bons modos, é preciso inscrever no corpo outros objetos que levem ao reconhecimento coletivo do luxo. O perfume, o pó, a peruca, constroem um corpo conforme às perspectivas do olhar social.

O comportamento excessivo cortesão será duramente criticado pelos manuais de civilidade de tradição erasmiana. A civilidade prevê a moderação dos atos, "ella consiste em regular cada hum as suas acções conforme as acções dos outros", escreve Antônio Silva da Purificação em suas *Regras Politicas ou da Civilidade que se pratica entre as pessoas honradas*³¹. Diferente da prática da aristocrática centrada no parecer social, a civilidade de tradição erasmiana constituiu uma diligência ininterrupta e geral de todas as condutas, até mesmo aquelas subtraídas ao olhar exterior. A civilidade engendra um trabalho de conservação da aparência natural, pautada pela arte de agradar.

³¹ Antônio Silva da Purificação *Regras Politicas ou da Civilidade que se pratica entre as pessoas honradas* Biblioteca Pública de Évora: Códice CIX/ 1-9, nº7.

A história da literatura cortesã segue uma trajetória comparável ao percurso histórico da civilidade erasmiana. Confrontado ao sucesso de *A Civilidade Pueril* de Erasmo de Roterdão (1978), *O cortesão* de Baldassare Castiglione teve um movimento impressionante. Publicado na Itália em 1528, dois anos antes da obra de Erasmo de Roterdão, logo foi traduzido em todas as línguas da Europa, e tal qual ocorrido com o tratado erasmiano, foi longamente adaptado, plagiado (BURKE, 1997, p.36).

Da obra de Castiglione derivam outros textos que seguindo a proposta de modelo cortesão tornam-se *best-sellers* na cultura europeia, é o caso do *Galeteo ou o Cortesão*³², de Giovanni Della Casa de 1558. Esta será dentre o gênero de literatura cortesã a obra de maior destaque no contexto português do século XVIII. (FIADEIRO, 2007)(TERRA, 2000).

O cortesão de Castiglione consiste num diálogo privado entre aristocratas que habitam a corte do duque Urbino, que conversam de forma prazerosa acerca dos valores e as normas da vida social. Para Revel (1991, p.193) a inovação de Castiglione reside em apresentar um manual não apenas pedagógico de comportamento, e sim "como a livre improvisação de uma elite imediatamente reconhecida como tal" e que não precisa incomodar-se com nenhuma ordem, regra ou distinção de preceitos. A excelência cortesã não se aprende, reconhece-se em todos os comportamentos como uma evidência compartilhada.

Para Burke (1997, p.44), o propósito declarado de Castiglione é descrever o cortesão perfeito como um modelo para os verdadeiros cortesãos. O modelo cortesão parece paradoxal pois o livro de Castiglione ensina que as pessoas deveriam ler o diálogo, as damas bem-nascidas e os cavalheiros de plantão nas cortes, supostamente não precisam fazê-lo, "o livro parece ensinar àqueles que já sabem". Na interpretação de Burke (1997 p.45)

a lacuna entre as finalidades aparentes e reais e os leitores de *O cortesão* é preenchida, ou pelo menos forrada, por uma forma divertida de apresentação que sugere diversão em vez de instrução.

Se por um lado considera-se *O cortesão* de Castiglione como o marco da literatura cortesã a partir de critérios editoriais de reedições das obras, e mesmo considerando

³² CASA, G. D. *O Galeteo ou o Cortesão*, trad. do italiano por Francisco Xavier Magalhães, Lisboa: Of. Silvano e da Academia Real.

as referências feitas por outros tratados ao longo dos anos, por outro é preciso desconfiar de critérios que tendem a retratar a história de modo universal. É quase impossível negar a importância e até mesmo o alcance dos tratados de cortesia que surgiram em meados do século XVI e que tiveram grande sucesso na Europa até o final do século XVIII. Porém, há que se perceber as diferentes maneiras como foram recebidos e lidos estes tratados, procurando situar entre fatores e acontecimentos que viabilizam sua circulação.

Compreende-se deste modo que a existência e a circulação da literatura cortesã responde à demanda política visando a manutenção da estrutura de poder centrada na figura do rei, e que por isso seu contexto de ação está restrita às sociabilidades da corte. Dessa maneira, essa literatura prescreve normas de condutas que estão relacionadas à teatralização das posturas e condutas. Ou seja a codificação dos gestos pela literatura cortesã constitui uma arte social por excelência que visa fazer o século XVI esquecer a existência de um corpo próprio para impor uma autorepresentação que satisfaça a sanção do grupo (REVEL, 1991 p. 198). O homem cortesão é perfeito porque ali está e porque a corte assim exige.

4.2. CORTESIA NA CULTURA PORTUGUESA: O DISCRETO PORTUGUÊS

No contexto português, a literatura cortesã baseada no modelo de Castiglione não obteve tanto destaque entre os membros da corte lusitana. No estudo sobre a recepção na cultura portuguesa da obra cortesã *O Galeteo*, de Giovanni della Casa (1732), que se perfilha a tradição do tratado de Castiglione, Fiadeiro (2007, p.606) conclui que

Ao longo dos séculos XVI, XVII e parte do XVIII, a modelação dos comportamentos na Europa, concretamente, a aprendizagem do saber cortesão – factor essencial de distinção social fez-se não só pela observação directa como também pelo confronto com todo esse caudal de modelos literários de proveniência estrangeira, modelos estes que, embora gerados de forma espacial e temporalmente localizada, adquiriram uma dimensão supranacional, tendo-se, por isso, exercido a sua influência também em Portugal, onde, por vezes, foram readaptados segundo a “civilidade portuguesa”. A marca da matriz castiglionesca e, sobretudo, do paradigma casiano de *Il Galateo* é inequívoca, como, de resto, provam as várias formas de recepção da obra entre nós, ao longo de seiscentos e ainda na centúria seguinte, formas essas que atestam modos sucessivamente diferentes de ler o

tratado italiano e que nos fazem colocar interrogações acerca de quem, efectivamente, leu esta literatura. (FIADEIRO, 2007, p.606)

Um dos motivos que inviabilizou a circulação de uma literatura cortesã no Portugal setecentista reside na ausência de um espaço no qual os nobres pudessem por em prática tudo que fora aprendido com os manuais cortesãos. Do final do século XVI até a segunda metade do século XVII, durante a União Ibérica, Portugal ficou privado da presença efetiva do rei implicando, deste modo, na ausência de uma corte real portuguesa, muito embora Lisboa fosse sede de alguns serviços administrativos. Tal situação acarretou naturalmente na dispersão da nobreza: aqueles que eram mais afortunados a corte de Madrid era o destino ideal, enquanto outros nobres se recolhiam nas suas quintas de campo.

Contudo, quando Portugal carecia de uma corte régia em seu território surge uma obra bastante significativa na história dos costumes portugueses que tem como mote a vida na corte (TERRA, 2000). Trata-se da obra *Corte na Aldeia* de Francisco Rodrigues Lobo, com a primeira edição de 1619, ano da vinda a Lisboa do Rei da Espanha Felipe II.

Peter Burke (1997), no estudo sobre a recepção europeia da obra o *Cortesão* de Castiglione, destaca que dentre as obras que retomam o modelo de comportamento de corte o livro *Corte na Aldeia*, de Francisco Rodrigues Lobo, é que se mantém mais próximo à tradição cortesã empreendida por Castiglione. Não somente os preceitos de comportamento foram "imitados" por Lobo (1619), mas também o estilo, a leveza e, especialmente, sua arte de apresentar um caso sob a forma de uma discussão entre duas personagens opostas.

A obra de Francisco Rodrigues Lobo, *A Corte na aldeia* representa os anseios de uma nobreza, que por muito tempo esteve reclusa ao retiro rural, por uma vida a moda dos costumes palacianos. Deste modo, na obra são explicitados preceitos inerentes ao cortesão que sabe viver e conviver na corte. Os gestos corriqueiros do cotidiano, como comer, passear, cumprimentar e ou conversar abrangem o interesse de Francisco Rodrigues Lobo no livro. Estes temas são desenvolvidos seguindo o modelo de diálogo adotado no *Cortesão* de Castiglione: durante 16 noites, cinco personagens discutem uma variedade de assunto literários e sociais. Eles iniciam abordando o valor e os perigos dos romances de cavalaria, passando para etiqueta das visitas, formas corretas de falar, as artes gêmeas do amor e da escrita de cartas, a natureza da cortesia, as variadas maneiras de responder com perspicácia quando a ocasião assim exige, e até mesmo a própria arte da conversação.

Estando o cortesão no seio de um grupo de indivíduos é imperativo o convívio humano harmonioso materializado, entre outras formas, na prática da conversação. De fato, a conversação para este seletivo grupo manifesta a unidade social dos membros que a praticam e contribui para manutenção dessa mesma unidade. Mais que meras trocas de palavras, o ato de conversar equivale a um comércio social em que adquirem particular contorno a correção linguística, o espírito e a orientação temática abordados nos assuntos bem como toda a postura corporal.

Na conversação cortesã um dos pressupostos principais é reconhecer a qualidade e os direitos do interlocutor, não lhe impondo uma presença irrefutável dominada pelo amor próprio: sendo repetitivo e alongando-se nas palavras, fazendo uso excessivo de bordões, e rir-se das suas próprias piadas. Mesmo que sejam apenas resultados de descuidos ou inadvertências temporárias estes atos são condenáveis por deixarem evidentes a falta de auto-constrangimento. Porém há outros defeitos que ilustram a pouca consideração para com os ouvintes: antecipar-se ao que se pretende dizer, falando por sua vez. Tais atos constituem ofensas por menosprezarem as capacidades alheias e não respeitarem o limiar de desprazer, provocando violações simbólicas do território individual de cada um (TERRA, 2000, p.75).

De modo progressivo a boa conversação assume a expressão modelar de todas as regras, atingindo o seu apogeu nos salões da aristocracia portuguesa ao longo de todo século XVIII. A conversação é um elemento pacificador e conseqüentemente facilita o comércio civil. Porém, é importante destacar que esta conversação a qual é instruída no *Corte na Aldeia* (LOBO, 1619) corresponde ao emprego e uso por parte de um grupo social específico, a nobreza. O cortesão frequenta a corte e os seus modos não devem se confundir com os habitantes da urbe, e menos ainda com o aldeão, arquétipo de rusticidade.

No homem da corte tudo é calculado, o andar, falar, vestir, olhar, coibindo a espontaneidade e a autenticidade num mundo de intrigas que assim o exige. Todas as ações do homem cortesão constituem uma arte, uma habilidade que deve ser demonstrada: a arte de falar, mas também deve-se ter habilidade de calar-se. A arte de se apresentar em sociedade, satisfaz a arte de simular ou de dissimular quando a prudência exige. Assim, a discrição deve ser arrematada pelo saber adivinhar, de sobremaneira útil para orientar a ação neste contexto de permanente instabilidade, e assim facilitar a adaptação às divergentes situações.

Incorporada à discrição cabe ao cortesão saber agradar. A finura e a galanteria são propostas como tópicos de comportamento na *Corte da Aldeia* (LOBO, 1619). Para agradar convém apresentar um semblante afável ou grave, ajustando-se de maneira proporcional às situações. É a imagem estereotipada da impassibilidade e da indiferença que é oferecida ao olhar dos outros, isolando e protegendo o íntimo individual. A cortesia é um dos atributos indispensáveis, e constitui um dever de todos nobres.

he exercicio he o decoro, & veneração com que se servem as damas & deste se alcança todo o bom procedimento, & perfeição cortesã que se pode desejar o homem bem nascido: porque sobreleva muito de ponto do serviço real & com muitas vantagens faz a hum cortesão discreto, cortez, advertido, galante, airoso, bem trajado, estremado na cortesía no dito, na graça, no mote, na historia, & galantaria: este o faz ser bom ginete nas praças, bem visto nas falas, bem ouvido nos seraos, & bem acreditado nos ajuntamentos. E como o seruiço das damas é o mays appurado exame para íe conhecerem sujeitos honrados, honrados, ellas graduão, & autorisão os homés, & do seu voto toma a fama informações para os fazer grandes na opiniao de todos. (LOBO, 1619, p. 136)

Para Terra (2000, p.68) a literatura sobre gestualidade e a política cortesã portuguesa do século XVIII embora sejam alicerçadas em modelos de inspiração diferentes, possuem a mesma finalidade: eleger um grupo restrito capaz e digno de participar da sociabilidade da corte. A pesquisadora conclui que

só o elevado nascimento, permite frequentar precocemente o ambiente curial, e atributos naturais como o entendimento, a perspicácia ou a prudência facultam realmente condições propícias ao sucesso no ambiente palaciano.

Até o final do século XVII a corte portuguesa continua distante dos grandes centros das cortes europeias, e ainda sob forte influência do setor eclesiástico, e com raros momentos de sociabilidade mundana em torno do rei. No entanto, a virada do século é marcada por alteração significativa. Nos primeiros anos do reinado de D. João V o paço de Lisboa vive uma nova época. A refeição pública, com assistência da corte, num cenário requintado com fundo musical, concertos na Capela Real, a introdução de jogos, os passeios e divertimentos ao ar livre, tudo é proposto para redesenhar uma sociabilidade entre aristocratas e o monarca.

Essa nova sociabilidade da corte implica na produção de novas literaturas cortesãs. E um destes representantes é António Vaz de Castelo Branco, autor de um manuscrito intitulado: *Preceitos para quem há de seguir na corte*³³. O autor é um intelectual que fora aceito nos círculos cortesãos no reinado de D. João V. Para António Vaz "as Cortes [são] os mais arriscados mares que navegão a openião" e deste modo, explicita que

para evitar tão perniciosos damnos, he necessario que os que cursão as Cortes sejam consumados Cortezãos, e não he isto tão facil que o alcancem todos, nem tão inutil que se não empenhassem em escrever sobre esta materia grandes talentos.

O interessante do manuscrito de António Vaz de Castelo Branco está no fato deste ter sido escrito por alguém ao qual foi concedido o título de nobre, e somente assim poderia frequentar o concorrido espaço da corte lisboeta. Este fato sinaliza o novo processo de constituição da nobreza na cultura portuguesa, e em outras sociedades europeias (ELIAS, 1987): lentamente a nobreza de sangue vai abrindo espaço para a nobreza de títulos. Por um lado, a concessão de títulos é uma maneira de sustentar a estrutura de poder nas mãos do Rei. E, deste modo, a doação não era feita a qualquer cidadão, antes era apenas dado àqueles que pudessem de alguma maneira contribuir para manutenção da hierarquia da corte. Por outro lado, a cortesia, entendida como representação dos atos de homem da corte, deixa de ser herança passada pelas gerações para ser apreendida. Reside neste ponto uma nova maneira de prescrever as normas de conduta cortesã. Se antes a cortesia representava apenas uma teatralização gestual do homem da corte, com a "aceitação" de novos membros, a etiqueta da corte representa o processo de transformação do homem comum em nobre. "Qualquer pode ser cortez, mas nem todos sabem ser Cortezão", preceitua Castelo Branco.

Paralelo aos preceitos e normas para ritos mundanos da vida na corte, vão sendo arroladas normas que visam trabalhar não somente a aparência física e gestual, mas o espírito. "Tres vertudes formão hum Cortezão perfeito", segundo Antonio Vaz de Castelo Branco.

Verdade, Primor, e segredo. Tres circunstancias o constituem agradável. Cortesania, jogo, e facilidade. Nas tres vertudes deve ser infeductivel, das tres circunstâncias cuidadoso, e dos tres vicios inimigo.

³³ António Vaz de Castelo Branco, **Preceitos para quem há de seguir na corte**. Biblioteca Pública de Évora, Códice CIV 1-38, fl. 15 a 28.

Os valores que orientam a postura cortesã pautam-se agora na moral e na harmonia. Lentamente o cortesão português vai se distanciando da imagem de que tudo é aceito para brilhar e vencer os demais pelo seu espírito e forma de estar. Este cortesão procura aprovação social pois ela dá prestígio, mas suas ações devem ser simples e insuspeitas, não demonstrando uma índole dúbia, orientando-se por imperativos morais e racionais. Não se procura mais impressionar e persuadir para conquistar o que se almeja, antes é agradar e ser agradável almejando igualmente o bem-estar alheio. Deste modo, conseguirá lograr as relações, mas de forma doce para ser amável, fazendo-se desejado e não temido. As reservas acerca dos ditos e motes graciosos demandam algumas considerações a serem apreciadas: qualidade das pessoas, a confiança recíproca e a preservação da honra do enganado. Na postura cortesã, exposto no manuscrito de Antônio Vaz de Castelo Branco, impõe-se a justa medida, a proporção em todas as ações humanas.

Assim instruído nas virtudes, cuidadoso na circunstancia, e separado dos vícios, poderá o Cortezão confiada, e seguramente navegar no arriscado mar das Cortes sem temer as tormentas e os baixos dellas, e ainda que são muitos os preceitos desta dificultosa navegação seguindo os que estão ponderados poderá pellas occurencias alcançar os necessários, e certamente o fará se advertir que os dous polos da Cortezania são a honra propria, e o agrado alheio, e não pode ser perfeito Cortezão quem não for honrado, e bem quisto, e para ser tudo isto não dirá, nem obrará o Cortezão cousa alguma que senão persuada que há de ser manifesta a todos; porque com esta concideração, nem o que disser o porá mal quisto, nem o que obrar o infamará de menos brioso (CASTELO BRANCO, fl.28).

O novo modelo de cortesania portuguesa vai se estabelecendo por meio de uma relação consigo mesmo. Com o fim das hierarquias de sangue da nobreza, e consequentemente o apagamento da concepção do comportamento nobre como inato, e as duras críticas, em sua maioria de viés religioso à vida mundana da corte, a literatura cortesã vai assimilando os conceitos da civilidade, principalmente a ideia de naturalização dos comportamentos, a moderação dos atos. No entanto, a aproximação destas duas literaturas prescritivas não culmina no consequente apagamento de uma em função de outra. O que se observa nos manuais de condutas, sobretudo a partir do final do século XVIII, é figurarem preceitos para uso em sociedade, e para uso da corte, que recebe o nome de etiqueta.

O mais interessante desse ponto é que o homem da corte não apenas trabalha sua imagem com intuito de transparecer seus dotes de riqueza. O cortesão discreto português

se constrói por meio de práticas de condutas, as quais repousam sobre o princípio da aparência como índice seguro das qualidades da alma e do espírito. Uma vez incorporado este princípio, as condutas e os gestos do homem da corte são sancionados por um abrangente grupo social, e desta maneira sua diligência sobre si corresponde uma prática no qual se inscreve um outro, e que também não se limita aos ambientes do paço. É nesse contexto que vão sendo gestadas as normas de civilidade pautadas no reconhecimento das qualidades pessoais e posição social de cada pessoa, as quais Prévost (1801) no *Elementos de Civilidades*, atribui como uma importante regra para uso da civilidade.

O cortesão português enquanto marca de subjetividade faz entrever um sujeito que não se mede apenas por seus hábitos e costumes da vida mundana no paço. Por um lado, a prática de cortesia em Portugal é marcada principalmente pelo exercício de moderação dos atos, decorrente da forte presença da moral cristã católica. Por outro lado, a imagem do homem da corte cortesão corresponde à estrutura política do Estado, uma manobra para manter a hegemonia do poder centradas nas mãos do Monarca. É, portanto, ambientado no contexto político e religioso que lentamente vai sendo destituída a figura do cortesão como senhor de si, e sendo construída uma imagem mais próxima a que é esboçada pelos manuais de civilidade.

O cortesão discreto constitui uma forma de subjetividade se pensada a maneira como Foucault propõe em sua genealogia do sujeito. A subjetividade para Foucault não corresponde a uma categoria individual, mas como sendo possível através de algo que é exterior ao sujeito, mas que atua profundamente no seu processo de constituição. Dessa maneira, entende-se que não há subjetividade que atravesse a história e que não seja constantemente remodelada, adaptada por meio dos jogos de verdade. Como afirma Deleuze (2005), o pensamento foucaultiano nos convida a pensar pelas multiplicidades. A subjetividade é uma construção histórica, em constante metamorfose. A identidade do sujeito é analisada através de práticas de saber, poder e por técnicas de si. Desta maneira, a produção histórica da subjetividade é marcada por deslocamentos, instabilidades e transformações.

O sujeito para Foucault não é natural, ele é modelado a cada época pelas práticas e pelos discursos do momento, pelas reações de sua liberdade individual e por suas eventuais estetizações. Assim, como resume Veyne (2011, p. 179), não existe sujeito humano sem subjetivação. Engendrado pelos discursos de sua época, o sujeito não é o senhor de si, mas "filho de seu tempo".

A seguir iremos destacar a emergência e a construção da subjetividade cortesã portuguesa calcada na moderação e controle dos comportamentos em negação à conduta mundana e excessiva que antes a caracterizavam.

4.3. *O ARISTOCRATA CIVILIZADO*

A literatura cortesã portuguesa ainda em vigor no até o final do século XVIII dirige-se à corte no intuito de contribuir para a polidez de seus frequentadores. A proposta é elaborar um retrato do homem agradável a todos reconhecido por seus modos delicados, no sentido em que respeita os semelhantes, evitando os sentimentos impetuosos.

A corte não representa apenas o centro do poder do Monarca, é também espaço para vida mundana social. O paço é o ponto de encontro da nobreza, é em meio a bailes, teatros que acontece o trato social do mundo cortesão. A sociabilidade palaciana joanina do século XVIII, marcada pela abertura a novos hábitos e formas de convívios, admite o jogo como divertimento lícito para os cortesãos. O jogo é um momento privilegiado para aprender, mas também exercitar os atos de cortesias. Mas também configura um inimigo do cortesão, como preceitua Antonio Vaz Castelo Branco. "He o jogo furto das vidas, destruição dos cabedais, e abatimento das pessoas nelle se descobrem as inclinações dos homens".

Para o homem da corte é fundamental aprender as práticas políticas e da cortesia conforme a moral católica. Neste sentido, as cortesias irão funcionar como um comércio social almejando o domínio das vontades e permutando corações por benevolências. A cortesia constitui uma troca de favores, é uma segurança para o cortesão para que por meio dos seus modos polidos obtenha aliados. A justificativa das virtudes pauta-se na garantia da honra marcada pela opinião dos outros. O Primor de si do homem cortesão

é alma das correspondências, a união das vontades, e o empenho para as inclinações com elle se assegurão os amigos, se confirmão os inclinados, e se inclinão os mal affectos. Sem primor nenhum homem he capaz do trato dos outros, e assim quem não for primoroso não será Cortezão; e he conveniencia ser primurozo, porque quem o he tudo acha. (CASTELO BRANCO, fl.18)

Como podemos notar no manuscrito com preceitos para uso na corte de Antonio de Vaz Castelo Branco, o zelo pela imagem, o cuidado de si é uma maneira do homem cortesão conquistar seus aliados. O primor acata a

[...] pontualidade no trato, na satisfação das dividas, e na diligencia dos negócios, e para se por em pratica esta vertude, convem que o cortezão não tenha descuidos nella, observando cuidadosamente as occasiões de a exercitar.

O saber cortesão compreende acomodar-se no limite entre a preservação da verdade e a garantia dos interesses pessoais. Para evitar complicações com sua imagem, o mais seguro será abster-se das críticas e de maldizer os semelhantes ou dar falsos louvores. Esquivará o cortesão de todas as disputas, defendendo de forma intransigente seu ponto de vista. Cederá nestas pendências fazendo provas de amenidade, "deve o cortesão com todas e com todas para que não sejam molestos algum". Aconselha-se que "fuja de porfias, porque [fl.21] todas escandalizando aos que tem, e aos que ouvem, infamão ao porfioso de rustico, e o fazem aborrecido".

A referência ao rústico como contrário ao modelo cortesão vai ser continuamente estabelecida nos manuais de civilidade dirigidos a outros leitores. Isso porque o comportamento rústico é personificação de vários tipos de vícios. Nos preceitos de Antonio Vaz, insinua um indivíduo pretensioso e tolo, capaz de recorrer ao vozerio para sustentar o seu ponto de vista. Assim, perdendo o recato encarna o protótipo de incivil.

A conversação compõe um dos tópicos fundamentais da vida cortesã. É imperioso conhecer os temas da moda para manter um diálogo deleitoso, isso porque os discursos constituem uma vertente incisiva na opinião que os demais fazem do indivíduo. O bom andamento da conversação vai além de domínio da erudição, sem demonstrar afetação e pedantismos, o homem da corte deve abnegar-se de gritarias ou de qualquer ação menos composta, praticará a galantaria, mostrando entendimento e astúcia, mas sem se deixar cair no gracejo.

Deve o bom Cortezão não ter fama de ser engraçado, ainda que he formosura ser galante: ser engraçado he ser jocosos, ser galante he ser entendido, fazer officio de ser engraçado he estragar a estimação, por cuidado em ser galante he garantir agrados, e tanto tem de indignidade facecia, quanto logra de soberania a agudeza.[...]como em todas as da conversação ha de procurar o

Cortezão ser afavel, não se constituindo mais sabio que os outros, porque naturalmente aborrece os homens a quem em tudo quer mostrarse mais sciente, e nenhuma sogeição he tão violenta como a do entendimento.

Outra circunstância "conducente para o agrado" é a gala. Incide na imagem exterior do individuo concedida pelo corpo, as maneiras e os adornos. A gala existe de duas maneiras: natural e adquirida. A natural consiste na boa presença, na boa e no bom ar pelos movimentos "e ainda que tudo isto seja obra natureza, muitas vezes se vio emmendarse defeitos naturaes com arteficos cuidadozo". Para Antonio Vaz de Castelo Branco,

deve o Cortesão ajudar as graças, e emmendar os defeitos com [fl.23] que a natureza o formou, empenhandose muito em que senão perceba a industria para que pareça perfeição o que he cuidado.

Nota-se neste trecho que a ideia de cortesia como conatural ao homem nobre é posta em questão com o preceito de que a naturalidade dos atos pode ser corrompida, e por isso precisa ser "consertada". Também se observa que esse trabalho de reparo na conduta cortesã deve ser realizado com discrição, de modo a não deixar que se perceba uma falha na imagem do homem da corte. Essa mudança na forma de conceber o cortesão é apontada por Courtine e Haroche (1988, p. 21) como resultado da anulação da ordem do nascimento e a hierarquia de sangue como critério de classificação social, acarretando em novas práticas em que as relações entre os homens vão encontrar uma outra expressão, sem dúvida mais profunda e mais complexa.

A gala adquirida concerne aos adornos pessoais, "sendo muito os que usam, pouco são os que atinão". O indumento é distintivo e indicador social, pois a cada grupo pertence uma tipologia para vestir "porque pello vestido que cada hum traz se mede a capacidade e o cabedal de cada hum". Deverá ainda o cortesão vestir "com limpeza, sem demazia, ao costume sem extravagancia, e com capricho sem singularidade,[...] sobrio nas ocasiões extraordinárias em que se mostra nas galas ao aplauzo". O traje e a moda cortesão nesse contexto, acompanhando o movimento de cristianização das normas de condutas, respeitam com um escrúpulo extremo as diferenças sociais que governam as condutas. A aparência deve indicar não somente a sua classe, mas a parte divina e as qualidades da alma. Antonio Vaz de Castelo Branco adverte que

deve o vestido accomordarse com a idade, com o estado, e com o cabedal de quem o veste, porque vestir-se como moço como o velho; e o velho como moço he deformidade; vestir o pobre como o rico, e o rico como pobre desaforo; e por esta maneira acertandose com a gala será o cortesão muy agradável se professando vertudes que o [fl.24] consititem perfeito, colher as circuntancias que o acclamão plausivel.

No *Escola de Política ou Tractado pratico da civilidade portuguesa* (SIQUEIRA, 1786), que ao contrário do manuscrito de Antonio Vaz, é escrita para um público mais amplo, também dedica uma atenção especial ao cuidado com a vestimenta.

Nossos vestidos sejam decentes, graves e limpos, sem affectção no fetio, sem demasiado excesso nos ornatos, e sem profusão na riqueza, regulando-se pela idade character, estação do tempo, uso dos homens serios do paiz, e principalmente pelas leys (SIQUEIRA, 1786, p. 157)

A princípio os regulamentos para vestimentas oferecidos por Siqueira (1786) seguem na mesma direção que os prescritos por Antonio Vaz: evitam-se os excessos, e deve-se ter uma preocupação em mantê-los sempre limpos. No entanto, *O Escola de Política* (SIQUEIRA, 1786) instruí para que todos possam ter conhecimento da lei que regimenta o uso de tecidos, joias.

Conforme estas [leis] ninguem póde trazer em parte alguma dos seus vestidos, ornatos, e enfeites, télas, brocados, tiffus, galacés, fitas galoens, passamanes, franjas, cordoens, espiguihas, debruns, borlas, ou qualquer outro forte tecido, ou obra em que entrar prata nem ouro fino, ou falso: nem riço, cortado, à similhaça de bordado (excepturarão-se depois os militares, conforme seus uniformes). Igualmente não será lícito a pessoa alguma trazer, empregar no seu traje ou ornato pessoal cristaes, nem outras pedras, ou vidros que imitem as pedras preciosas, nem perolas falsas, que imitem as finas, nem vidrilhos de qualquer côr, ou forma que sejam. (SIQUEIRA, 1786, p.158)

A corte joanina foi o período mais rico da História de Portugal, marcado profundamente pela descoberta de ouro no Brasil no final do século XVII, cuja produção atingiu o auge precisamente na última década do reinado de D. João V. Devido a isso, o uso de pedras preciosas e adorno em ouro nas vestimentas era restrita à Corte porque neste contexto estes elementos não representavam somente a riqueza, mas eram sobretudo

indicativos de poder. O uso excessivo de tecidos, bordados, rendas, detalhes era visto com ressalvas pelos governantes lusitanos. Para conter o luxo nas roupas, mobiliário e carruagens, em 1749, D. João V estabeleceu que "nenhuma pessoa de qualquer graduação ou sexo" utilizasse "ornatos, enfeites, brocados, fitas, galões, galacins, passames, franjas, cordões, espequilhas, debruns, borlas". Ainda eram proibidas de exibir ouro ou prata, pedras preciosas ou mesmo que fossem imitações. Como ressalta Raspanti (2011, p. 195), a lei também valia para colônias e havia itens específicos para os negros e mulatos, que eram impedidos de usar qualquer tecido fino. Na interpretação da pesquisadora, a lei pragmática da indumentária joanina era uma tentativa da coroa diminuir a importação de tecido de outros países, incentivando as manufaturas lusitanas; ao mesmo tempo, protegia a ourivesaria local e combatia o uso indiscriminado de pedras e metais preciosos oriundos das colônias.

Estas duas obras permitem situar os dois tipos de leitores dos manuais de comportamento, de civilidade e cortesia do século XVIII. Embora nunca tenha sido impresso, o manuscrito de António Vaz de Castelo Branco não deixa de ilustrar concepções de corte e de cortesão de uma época em que ambas as realidades ganham importância, requerendo uma literatura específica. Já a obra de Siqueira (1786) sinaliza um novo tipo de literatura de comportamento que mescla preceitos da vida cotidiana com alguns ritos da vida na corte.

No estudo sobre os manuais de comportamento na cultura portuguesa do setecentos, Câmara (2004, p.111) apresenta grupos ou tipologias de manuais considerando os seus destinatários, sua mensagem e seu conteúdo. Em um grupo estão os tratados acentuadamente pedagógicos que incidem na vertente da educação moral e civil das crianças. Estes manuais geralmente compostos por religiosos vocacionavam privilegiadamente para educação da nobreza mas não excluía outros grupos sociais, considerando que uma formação eficaz podia suprir as limitações impostas pelo nascimento ou pelo caráter, acreditando no poder da educação para inculcar boas maneiras ligadas a um comportamento regrado pela modéstia e justo meio.

A pesquisadora classifica outro grupo como "literatura e tratadística de civilidade": consiste em manuais de civilidade editados em Portugal no século XVIII, que são geralmente traduções livres ou adaptações de manuais franceses. Constituem um êxito editorial pois sua dimensão foi o de se tornarem compêndios para uso diário, podendo

simultaneamente ser objeto de usos regulamentados e instrumentos de aquisição e manejos individualizados.

O método empregado pela historiadora permite compreender como no século XVIII os manuais prescritivos de comportamentos portugueses consistem na junção de normas de condutas da literatura de civilidade de herança erasmiana com rituais da corte. Antes de pensar em evolução do conceito de cortesia para civilidade, é importante ressaltar que a literatura cortesã em Portugal não obteve tanto destaque como em outras cortes da Europa. Fato que pode ser explicado se levarmos em consideração o grande espaço de tempo entre a publicação da obra *O Cortesão* de Castiglione, e a data da primeira edição portuguesa. Deste modo, no contexto cultural português não esteve presente uma literatura cortesã que seguisse fielmente o modelo de cortesia comum a outras cortes europeias.

No seu estudo sobre manuais de cortesia portuguesa no século XVIII, Terra (2000, p. 250) conclui que os tratados para o homem da corte consistiam em compilações e adaptações de outros tratados, filtrados por uma poderosa moral religiosa, que coibia sobretudo os exageros do luxo. O cortesão lusitano é, portanto, um cortesão discreto, bem diferente da imagem do cortesão francês se pensarmos na corte francesa de Versalhes.

O que se percebe nos tratados de conduta na virada do século XVIII, é a presença de normas de comportamento tanto para a vida em sociedade prezando o aprendizado para tornar-se "terno e respeitoso", como exercício de "como dominar nosso gênio para agradar os outros", quanto para a vida mundana com preceitos de dança para frequentar os bailes, regras para agradar na conversação.

Estes novos manuais portugueses de comportamento que conquistaram grande sucesso no século XIX mantêm a estrutura dos tratados de civilidade. Com indicações minuciosas, estes manuais procuram restringir e cercear os impulsos nos mais diferentes lugares: na igreja, nos batizados e casamentos, no paço ou entre amigos, no dia-a-dia ou nas viagens. E alcançaram grande voga no Brasil oitocentista, principalmente no Rio de Janeiro, sede da corte real lusitana.

Falar sobre manuais de civilidade no Rio de Janeiro não constitui uma tarefa das mais fáceis. Uma dificuldade encontrada é a pouca referência de estudos e pesquisas que abordem os manuais de civilidade. As referências para leitura e composição do *corpus* da pesquisa foram içadas a partir de pistas deixadas por um ou outro texto que abordava um ou

outro tratado de civilidade como exemplo. Ao longo da pesquisa não nos deparamos com nenhum estudo que contemplasse a história dos manuais de comportamento no Brasil.

Para citar um destes trabalhos que carecem da observação e análises dos manuais de civilidade na cultura brasileira, está o texto "" O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura"", de Luis Carlos Villalta (1997), que compõem uma importante obra sobre a cultura, **História da Vida Privada no Brasil**, volume organizado por Laura de Mello e Souza (1997). No texto o historiador esboça uma interessantíssima trajetória dos leitores, mas nem longe traça uma referência sobre os tratados que tanto circularam neste momento, como podemos constatar nas em pesquisa realizada nos Arquivos da Torre do Tombo em Lisboa durante o estágio de doutoramento no exterior.

4.4. UMA CORTE NOS TRÓPICOS: PRÁTICAS DE CIVILIDADE NO RIO OITOCENTISTA

O dia 8 de março de 1808 representa um dos maiores acontecimentos na história do Brasil. Desde a chegada dos primeiros portugueses quase três séculos antes, nenhuma outra comitiva de embarcações lusitana causaria tanto impacto quanto a que atracou nesta data na baía da Guanabara, trazendo em suas naus uma corte de nobres fujões que se abrigariam por quase duas décadas na até então capital da colônia, e agora metrópole, o Rio de Janeiro. O impulso deste acontecimento marcará definitivamente o rumo da história brasileira, não somente no plano econômico através das aberturas dos portos e da criação do Banco do Brasil. Mas será, talvez, a paisagem física e social do Rio de Janeiro que sentirá os efeitos desta inusitada instauração de uma corte no Novo Mundo. Inicia-se aí o mais notável período de transformações no Rio de Janeiro. É fato que a vinda da corte significou uma revolução nas paragens brasileiras, mas também é evidente como no Brasil o conceito de "civilização" foi relida e ganhou novos contornos. Como destaca Schwarcz (2009, p.244), mesmo com todo o projeto civilizatório que marcou a implantação da corte portuguesa, aqui seria sempre "outra Europa". De um lado assistia-se ao desfile de uma nova nobreza vestida no Brasil como na França; de outro rituais religiosos estranhos interrompiam o cotidiano solene. No plano físico da cidade fluminense estava arquitetura europeia que podiam ser vista por todos, como o Jardim Botânico, o Banco do Brasil, o Museu Nacional, na mesma

proporção permaneciam os costumes da terra, que "invertiam o reflexo que se pretendia mirar, ou davam aspecto ao Rio de Janeiro um pouco turvo e desfocado" (SCHWARCZ, 2009, p.244).

A chegada da corte ao Rio de Janeiro simboliza o encontro de dois mundos distantes e quase completamente estranhos entre si. De um lado, aos olhos dos habitantes do Brasil estava o antigo mundo representado por uma monarquia europeia, trajando casacas de veludo, sapatos afivelados, meias de seda, perucas e galardões, uma indumentária pesada e escura totalmente inapropriada para o sol escaldante dos trópicos. De outro, na visão dos portugueses, estava o Novo Mundo figurado por uma cidade colonial e quase africana, com dois terços da população formada por negros, mestiços e mulatos, carregada de traficantes de escravos, tropeiros, negociantes de ouro e diamantes, marinheiros e mercadores das Índias.

Em parte, a definição do comportamento do homem colono como "preguiçoso", "ignorante", "carola", "ciumento", "desonesto", é decorrente das narrativas de viagem que traçaram um esboço do Brasil para o homem europeu através de notícias incipientes e difusas sobre o Novo Mundo. A população fluminense quase sempre é descrita pelos viajantes como composta em sua maioria por brancos, ou "melhor aqueles que se passavam por brancos", pois havia ainda um toque de barbárie no cotidiano, e não passavam de cidades medíocres, com pouquíssimo atrativos (FRANÇA, 2012, p. 31).

As narrativas de viagem escritas por homens de diferentes grupos sociais e de países com culturas distintas, produzida muitas vezes a partir de observações apressadas, criaram um vocabulário sobre o Brasil para os habitantes do velho mundo. O comerciante inglês John Luccock (1975, p. 25), descreve com detalhes a diferença que se estabelece na recém metrópole, logo em sua chegada ao Rio de Janeiro, em junho de 1808:

Acha-se ela principalmente num pedaço de terra mais baixo e chato, rente a praia, estendendo-se para trás, cerca de meia milha. As ruas são retas estreitas, calçadas com granito no centro da cidade; as pedras e lages são na maior parte cinzentas e entre elas se encontram às vezes espécimes lindamente realçado de quarzo. [...]Nos arrebaldes da cidade as ruas são sem calçar, as casas de um só pavimento, baixas e pequenas e sujas e tanto as portas como janelas são de rótula e abrem-se para fora, com prejuízo para os transeuntes.

John Luccok figura entre os muitos estrangeiros que no século XIX visitaram o Brasil. O inglês viveu em terras brasileiras de 1808 a 1818, e ao contrário de muitos outros forasteiros que aqui estiveram em expedições científicas, John Luccok estava interessado no pequeno comércio que se abria para o mundo após a abertura dos portos do Brasil ao comércio estrangeiro sancionada pelo Príncipe Regente D. João VI em janeiro de 1808, logo após o desembarque da família real no porto da Bahia.

As notas feitas por Luccok sobre o Rio de Janeiro do século XIX não constitui apenas uma narrativa de viagem, gênero bastante comum nesse período. A narrativa do comerciante inglês não se limita à descrição de fatos e objetos que são estranhos a sua percepção, mas oferece ao leitor sua opinião sobre os usos e costumes do povo, sobre acontecimentos políticos, ou seja, sobre toda uma paisagem social de um imenso e desconhecido país.

Não se pode tomar as narrativas de viagem, e as descrições oferecidas por Luccok como um retrato fiel da vida social e dos costumes brasileiros do século XIX. É preciso sopesar os exageros como são narrados os hábitos e as maneiras. Essa mesma literatura de viagem que permitiu ao homem europeu conhecer o novo continente construiu um imaginário sobre os povos que habitam os novos continentes. Fato que podemos perceber na descrição feita por Luccok (1975, p.21-22) em sua chegada à Baía de Guanabara após três meses do desembarque da família real:

Na floresta atearam um fogo à nossa aproximação e suas colunas de fumo, que lentamente revolteavam, serviram não somente para realçar a beleza do cenário, como para nos dar a segurança da existência de habitantes civilizados, pois evidentemente significava um sinal.

A surpresa de John Luccok ao se deparar com "habitantes civilizados" nas terras tupiniquins, é decorrente de uma série de discursos que por muito tempo alimentou o imaginário europeu sobre os povos de além mar (SOUSA, 1986) (FRANÇA, 2012). Muito embora fosse do conhecimento do viajante inglês que nestas habitavam homens "brancos", e bem como a presença de uma corte farta de nobres, no imaginário do homem branco europeu o Brasil era um terra dividida entre os homens civilizados, os brancos, e os que ainda não haviam sido civilizados, estes em sua grande maioria índios, também os negros escravos.

No processo de remodelação da cidade do Rio de Janeiro em via de transformá-la em uma nova Lisboa, "o melhoramento da aparência das ruas foi o fundamento ostensivo da ordem real", ressalta Luccock (1975, p. 26). No entanto, esse projeto não alcançou grande sucesso entre muitos portugueses que deixaram Lisboa e "escolheram" o Brasil como lugar para viver. Luís Joaquim Santos Marrocos, bibliotecário que desembarcou em 1811 juntamente com os livros da Real Biblioteca descreve a atual capital do reino:

E, além disso, a grandeza desta cidade de pouca extensão é mui semelhante aí ao Sítio de Alfama, ou fazendo-lhe muito favor, ao Bairro Alto nos seus distritos mais porcos e imundos. Ora, quem vem de Lisboa aqui desmaia e esmorece: diga ao Lima, portador desta carta, pois estou sumamente arrependido de fazer tal asneira. (MARROCOS, 2008, p.36)

De fato, o Rio de Janeiro como capital do reino português deixava muito a desejar aos portugueses que aqui desembarcavam. O cenário era tomado por ruas batidas, desniveladas, esburacadas, cheias de poças e detritos, e quase sempre fétidas. Na transposição da família real e da Corte portuguesa, com todo seu aparato burocrático e seus hábitos europeus, para a cidade do Rio de Janeiro em princípios do século XIX, a cidade fluminense viveu um verdadeiro arroubo de urbanização, com grandes obras de reformas e melhoramentos que pretenderam transformá-la em uma nova Corte, amoldada a seu novo papel como sede do Império português. Porém, essas melhoras implicaram mais do que alterações físicas e geográficas no espaço urbano; criou-se mesmo uma nova ordem urbana, na qual a cidade, seus habitantes e seus costumes foram disciplinados à moda europeia, emitindo um ar civilizado necessário à nova Corte.

Portanto, as modificações na paisagem urbana, a europeização da vida social com a instauração da corte, uma sociabilidade marcada por festas particulares e nos salões imperiais organizam as transformações nos modos e nos comportamentos do Rio de Janeiro ao longo do século XIX. Era necessário adotar costumes e valores que permitissem ao mesmo tempo equiparar-se na aparência aos pares europeus. E para tanto, para os habitantes locais era importante não apenas buscar o refinamento e sofisticação, mas, acima de tudo, exonerar os rústicos costumes que os caracterizavam até o momento do estabelecimento da corte.

Neste processo de transformação dos modos, os cuidados com a higiene, o requinte dos modos, as boas maneiras e ajustamento e a distinção no vestir passam a valer,

nas duas décadas do século XIX, quase tanto o dinheiro e os títulos de nobreza. Assim, é nesta conjuntura que circulam na cidade do Rio de Janeiro edições de literatura de civilidade.

Em sua pesquisa sobre a cultura e sociedade do Rio de Janeiro nas duas primeiras décadas do século XIX, a historiadora Maria Silva Beatriz Nissa Silva (1978), pontua que nenhum manual de civilidade fora publicado pela então recém-criada Imprensa Régia do Rio, deste modo recorriam-se aos manuais publicados em Lisboa.

No levantamento realizado durante a pesquisa nos principais jornais cariocas publicados nas primeiras décadas do século XIX, nos deparamos com anúncios de dois manuais portugueses já apresentados e discutidos: *O Escola de Política* (SIQUEIRA, 1786) e *o Elementos da Civilidade e da decência* de (PRÉVOST, 1801). De modo que, ainda que suas primeiras edições datem do final do século XVIII, no Brasil oitocentista estas duas obras alcançam grande sucesso entre os leitores ávidos por acompanhar as mudanças impelidas pela nova sociabilidade que se instaura em torno da corte.

A sociabilidade na corte fluminense é marcada por sua festividade onde os jantares e ceias são sempre os destaques. Em virtude disso a leitura dos manuais de civilidade no primeiro momento foi sendo estabelecida de maneira pontual, dando mais atenção aos princípios que tratam dos modos à mesa, às maneiras de comportamentos, procurando atender de forma imediata as transformações de conduta de uma pequena elite que se formava em torno da família real. *O Escola de Política*, (SIQUEIRA, 1786) apresenta um capítulo para ensinar os procedimentos para se "ter uma gestualidade adequada em uma refeição em família ou em um banquete em sociedade". Além das regras que aconselham que sejam evitados determinados hábitos, como não mastigar com a boca aberta, não soltar gases, comer moderadamente, o manuseio correto de talheres, pratos e guardanapos, e assim como a importância de saber trinchar o que é servido. O tratado prático de Siqueira (1786, p. 124), adverte que:

Toda a pessoa, que for convidada para algum festejo, ou banquete de cerimônia deve apresentar-se cheio de agrado, e alegria, de sorte que até o vestido dê o conhecer.

A mesa constitui um espaço de convivência social, e como todo espaço onde possa acontecer sociabilidades é necessário normatizar as condutas e hábitos. Bourdieu (2011)

enxerga nessa prática à mesa um ponto no qual foi se desenvolvendo a distinção como critério para julgamento social. Segundo sua teoria o gosto cultural e os estilos de vida da burguesia, das camadas médias e do operariado, ou seja, as maneiras de se relacionar com as práticas da cultura desses sujeitos, estão profundamente marcadas pelas trajetórias sociais vividas por cada um deles. Assim, o gosto enquanto elemento cultural é produto e efeito de um processo educativo, ajustado na família e na escola e não efeito de uma sensibilidade inata dos agentes sociais.

Segundo Veyne (2011, p.179), a noção sociológica de *habitus* de Pierre Bourdieu (2011) ocupa o mesmo lugar na sociedade que a noção filosófica de subjetivação de Michel Foucault: um sistema de conversação entre o social e o individual.

Também através das regras e normas à mesa podemos perceber o processo de constituição do sujeito, no instante em que o indivíduo se reconhece ligado às regras e estabelece sua relação com elas. Para Foucault (2014d) esse aspecto da ética de si corresponde a maneira pela qual as pessoas são convidadas a reconhecer suas obrigações através das regras as quais estão submetidas. A normalização dos hábitos alimentares conecta o sujeito à sua existência social. O uso de instrumentos para apanhar os alimentos, o controle dos impulsos naturais inscreve no sujeito um traço que o afasta dos comportamentos selvagens. Evita-se tocar os alimentos não tanto pela interferência dos discursos da higiene, mas para não dar mostra de comportamento que lembre um glutão. O emprego correto de utensílios como garfos e facas servem para eliminar qualquer aspecto de selvageria.

À mesa, assim como os demais espaços que se dão o contato pessoal e corporal, possui uma estrutura estabelecida pela posição social. O lugar de cada conviva à mesa era sugerido pelo dono da casa, mas quando tal não acontecia considerava-se de mau gosto escolher o lugar mais honrado da mesa, que não sendo redonda, era à cabeceira.

Depois de assentado não tenha inadvertência de descobrir o prato antes que o façam os principais da mesa, então dispindo o guardanapo de sorte que fiquem uma ponta sobre a mesa; outra na altura do peito para resguardar-lhe os vestidos. (SIQUEIRA, 1876, p. 116)

No que diz respeito aos modos de comer: "Quando se come não faremos sacco na boca, nem a encheremos muito". Não se mastiga com estrondo, não se come depressa e como quem se escalda, não se estão mexendo muito os queixos, nem ajuntando os beiços

assoprando. "Os ossos não se levam à boca em mesa de cerimônia, nem se estão chupando e roendo, mas só se esburgam com faca, e garfo" (SIQUEIRA, 1786, p. 117).

Quanto à maneira de beber:

É decência alimpar a boca antes de beber, e não deixar por fim vinho no copo[...] Jamais beberemos com o bocado na boca, nem fazendo pausas no meio, refolgando com estrondo, como que ficamos cansados, sorvendo, mastigando a agua ou vinho, fazendo ao beber bulha na garganta, de um golpe, com muita sofreguidão e demasiado devagar. (SIQUEIRA, 1786, p. 118-119)

Essa encenação à mesa posta no *Escola de Política* (SIQUEIRA, 1876) nem de longe lembra a disposição de um jantar de família rica representado por Jean Baptiste Debret. Da mesma maneira, a representação do artista francês não imprime a "realidade" do costume das famílias abastadas do Rio de Janeiro do século XIX. Seus traços e cores estampam uma "realidade" permeada de discursos e práticas que circulam durante esse momento.



De fato, é necessário encarar a literatura de civilidade não como um espelho dos modos da boa sociedade fluminense do século XIX, ou mesmo como reflexo realista da histórica, mas como um *corpus* que reflete a representação dos modelos de civilidade e os comportamentos esperados, e que prescreve e regulamenta condutas que não são necessariamente condutas. Neste sentido a leitura destes manuais deve focalizar os modelos

de civilidade impostos por estas obras, seus destinatários e a forma como reforçavam distâncias sociais, pela instrução dos comportamentos ditos civilizados.

A partir da segunda metade do século XIX, surgem as primeiras publicações de manuais de civilidade. Estes manuais são edições portuguesas que passam a ser impressas no Brasil Império. A diferença está no título das obras que já não mais atendem a construção da civilidade portuguesa, mas também a civilidade brasileira.

Outro fato que aponta para a circulação da literatura prescritiva no Brasil, pode vista pelo relato de Thomas Ewbank sobre a grande variedade de obras que são vendidas no comércio ambulantes pelas ruas da corte. Em *A vida do Brasil*, o comerciante faz referência ao *Manual de Polidez* para os rústicos como exemplo de uma das milhares obras vendidas nas ruas da capital (EWBANK, 1976, p.79). Este fato corrobora com o argumento de que a literatura de civilidade não esteve restrita aos anseios de uma nobreza emergente, mas teve amplo alcance no contexto social do Rio de Janeiro. Este fato também é decorrente da circulação e popularização das obras de civilidade, que na interpretação de Chartier (2004, p. 70)

permite aos humildes compreender o código de comportamentos que, desde o século XVIII, exprime desigualdade das condições e relações de poder e que, justamente interpretada, coloca cada um no lugar que lhe cabe.

As regras de civilidade contidas nos tratados que chegaram ao Rio de Janeiro no século XIX não apresentam alterações nos modos e princípios que são encontrados nos tratados europeus do século XVI, sobretudo de tradição erasmiana. Ainda que estes manuais forneçam um modelo de comportamento já estabelecido no contexto europeu, não requer pensar que em terras tropicais tais modelos de comportamentos sejam totalmente assimilados.

4.5. PRÁTICAS DE SI E PRODUÇÃO DE IDENTIDADE DE GÊNERO EM MANUAIS DE CIVILIDADE DO SÉCULO XIX

Concomitante à adaptação dos padrões de cortesia, a partir dos finais do século XVIII, mas sobretudo durante os séculos XIX e XX, o gênero literário consagrado às boas maneiras e comportamentos ganha mais força. Para Schwarcz (1997, p. 11), isso se deve ao aumento no número de alfabetizados e ao crescimento da indústria editorial, tornando popular uma série de guias cujo propósito final é estabelecer regras e modelos de sociabilidade.

Paralelamente estão as alterações nos papéis e funções sociais exigindo uma dedicação mais específica às regras de condutas.

É o caso da normalização das condutas femininas. Se outrora os preceitos de comportamentos para mulheres consistiam em alguns detalhes acerca das modas, às maneiras corretas com que devem ser abordadas, o que se observa no século XIX é uma presença cada vez maior de preceitos dedicados ao público feminino. Lentamente vai sendo criados guias de condutas voltada exclusivamente às mulheres. Neste gênero destaca-se o *Thesouro das meninas, ou lições de uma mãe a sua filha acerca dos bons costumes e da religião, autorizado e com admiráveis exemplos*, de José Ignácio Roquette, de 1854.

O Cônego José Ignácio Roquette era bastante experiente no ramo de literatura prescritiva de comportamento. Autor de várias obras eclesiásticas, espirituais, de educação, é nas obras de cunho civilizatório que ganha destaque. E sua obra *Código do bom-tom ou regras de civilidade e bem viver no XIX século*, publicado em Portugal pela primeira vez em 1845³⁴, constitui sua obra-prima. Os artifícios do texto fazem deste manual de civilidade um exemplo original. "Trata-se de obra de ficção sobre a matéria de não ficção", retomando a definição dada SCHWARDZ, (1997, p.16) ao manual do cônego. Embora tenha sido escrito pelo cônego, a autoria da obra é atribuída a um bom pai, à imagem de um aristocrata que, tendo perdido sua esposa e agora responsável pela educação de seus filhos, resolve levá-los a Paris com a finalidade de que adquirissem a melhor educação. Passados dez anos na capital francesa, seus dois filhos, Theophilo e Eugenia, regressam a Portugal, sua terra natal. Nesse momento do reencontro com o Pai, são arroladas as regras de civilidade e de bem viver que compõem o livro.

Toda encenação da obra, com seus personagens e lugares, não foi elaborada de forma simplória e aleatória. Tudo no *Código do bom-tom* de Roquette (1875) é propositalmente planejado. A escolha de Paris, e não outra capital europeia, representa a importância e a referência de bons costumes da cidade francesa na cultura do século XIX. Roquette, através do personagem do pai, salienta que muitos "estrangeiros vinham em chusma estudar a França os costumes d'este povo para depois os transportarem a seus paizes" (ROQUETTE, 1875, p.8) A imagem da única voz do discurso, o pai, como bondoso e preocupado com a educação dos seus rebentos, conecta os preceitos de civilidade do *Código*

³⁴ Tomaremos para análises a edição de 1875 do acervo da Biblioteca Nacional de Lisboa: ROQUETTE, J.I. *O código do bom-tom ou regras de civilidade e de bem viver no XIX século*. Paris: V^a J. P. Aillaud, Guillard e C^a, 1875.

do bom tom de José Ignácio Roquette ao *Civilidade Pueril* de Roterdão (1978). Erasmo era favorável à educação doméstica, realizada no seio da família pelos pais, pois acreditava que neste contexto a criança pode encontrar efetivamente os exemplos que a ensinarão a viver (REVEL, 1991, p.179). Roquette (1875, p.11) compartilha do mesmo pensamento, e faz referência a outros pais que, assim como ele, estiveram a cargo da educação de seus filhos:

Nem penseis, meus filhos, que sou eu o primeiro pai que tomo a meu cargo esta sorte d'instrucção, tão necessária aos mancebos e donzellas que começam a apparecer na sociedade. Lord Chesterfield, quando era Ministro d'El-Rei, consagrava uma parte do seu tempo a escrever a Mr. Stanhope, seu filho, d'idade de sete annos, sobre objectos que a muita gente pareceriam pueris, mas que elle, estadista e homem do mundo considerava grave suas cartas estam cheias de conselhos sobre a maneira d'entrar numa sala, de se assentar e de sair d'ella; sobre o modo de estar à mesa, no theatro, no passeio da igreja: nada lhe esquece, nem mesmo a advertência de se assoar a miudo e com asseios.

O guia do cônego Roquette (1875), seguindo a tradição dos manuais de civilidade, tem como finalidade educar os leitores sobre a vida e os segredos do mundo; ensinar o ritual de modo que se interiorize e pareça cada vez mais natural; explicar como agir nas diversas circunstâncias do convívio social. De fato, a estrutura do livro recupera o modelo dos demais manuais de civilidade. Com indicações detalhadas, a obra pretende normalizar e cercear os impulsos nos mais diversos lugares e situações do cotidiano. Uma olhada rápida na organização e divisão dos capítulos é possível compreender o conteúdo e a abrangência do *Código do bom-tom*: não há atividade social que não seja passível de regulamentação.

As cartas, bilhetes e convites também merecem uma atenção especial, pois "o que é erro ou falta fallando, é-o ainda mais escrevendo" (ROQUETTE, 1875, p.208). E para não correr riscos e evitar um possível erro, "talvez por inexperiência", é melhor reproduzir textos seguindo modelos elaborados. O autor oferece ao leitor alguns modelos de cartas: de pezames, parabéns, de queixas, de recomendação, morais entre outras. O cuidado com a escrita é reflexo da importância que as cartas possuem para estas sociedades.

Depois das visitas e da conversação, o laço social mais extenso e variado é a comunicação epistolar. Admirável invento que aproxima os ausentes dos presentes, encurta as distancias, mitiga as saudades, nutre nalma o fogo da esperança, e ainda depois da morte conserva um monumento duravel da affeição e ternura com que dous coração se amaram. E não só a ausencia,

senão a multiplicidade dos negócios, e o grande numero de relações que nos tempos modernos tem dado grandissima extensão a esta parte de convivencia social. (ROQUETTE, 1875, p. 267)

O tratado para cartas versa sobre a arte de comunicar à distância, regendo-se igualmente por normas estritas observando as circunstâncias, a idade, o sexo e, principalmente, a hierarquia do enunciador e enunciatário. Assim como na conversação, é fundamental que ao escrever uma carta sejam considerados, a condição de quem escreve, para quem e o assunto abordado. Como qualquer situação do cotidiano que exija o contato e uso do diálogo, a sociabilidade das cartas pede o imperativo respeito do correspondente impresso nas formas de tratamento, na linguagem, bem como no estilo da escrita, no papel utilizado, no tom geral do discurso ou no tema.

A carta, na forma de um diálogo escrito, vai reproduzir os formalismos de civilidade instituindo lugares de preservação da distância e familiaridade. Isto se traduz nos espaços em branco do cabeçalho e do fim da página, entre o título de inovação e o início do texto ou da fórmula de despedida em relação ao corpo da carta e á assinatura, para além das formas de tratamento.

No *Código do bom-tom* (ROQUETTE, 1875), todas as coisas possuem sua lógica e sua ordem. Um belo banquete começa com o guardanapo, que deve ser colocado sobre os joelhos, segue com a sopa que deve ser saboreada com uma colher, com o ovo, cujas cascas restam sob o prato, depois a aves (p.107), isso para não falarmos do pão, que se parte com as mãos e não com os dentes ou com a faca (p.101). Roquette é minucioso, e não esquece os lembretes. Se o café estiver quente, não se "pode deitá-lo no pires", mas deve-se bebê-lo pouco a pouco (p.102); também jamais se embebe o pão no vinho, ou no molho, nem com ele se enxuga o prato. Recomenda-se que não mastigue de maneira que se ouça na outra ponta da mesa, não se serve ao outro com a mesma colher que estiver usando, além de não se poder pôr os pés no vizinho ou o cotovelo no prato dos demais. Em relação aos palitos, aconselha-se que se sirva à vontade, mas não os deixe ficar fora da boca, no cabelo, na casaca, atrás da orelha e tampouco que se fale conservando-os entre os dentes.

No entanto, o *Código do bom-tom* (ROQUETTE, 1875) ao mesmo tempo que se insere na tradição da civilidade dos tratados erasmianos, inova na maneira como são postas as normas de condutas. É inovador à medida que rompe com o estilo de dispor as normas,

mas nem por isso esse estilo é novo. Antes, José Ignácio Roquette recupera ao seu modo, o estilo de ficção sobre a matéria da ficção, já utilizado por outros manuais de procedimentos, como no *O Cortesão*, de Castiglione.

Assim, como no tratado de cortesia do século XVI, Roquette (1875) recria uma situação para pautar seus preceitos, no caso do Código do bom-tom, o ambiente familiar. Eugenia e Theophilo, os filhos, representam os papéis e as funções que cada sexo possui na sociedade. O brilhantismo do *Código do bom-tom* não está em apenas centrar em uma única obra os preceitos para ambos os gêneros, mas, sobretudo, à medida que aconselha sobre as regras de bem viver, projeta um arquétipo ideal de um homem e uma mulher civilizados.

Os exemplos são partes integrante do *Código do bom tom*. Nas suas páginas Roquette (1875, p.272) compreende a existência de distintas expectativas em torno do comportamento feminino e masculino, onde a preocupação em naturalizar os papéis sexuais é visível. Neste caso, a obra de Roquette não só expressa normas de civilidade, como sugere um modelo de identidade de gênero.

[...] meu filho, te separo hoje de tua irmã para te dar algumas advertências em particular. Bem quisera eu fazê-lo como até aqui, porém como nossos costumes, de acordo com a natureza, não prescrevam a vós os mesmos deveres pessoais, sou obrigado, para completar minhas instruções, a dirigir uma em particular a ti, assim como o farei igualmente a Eugênia.

No seu estudo sobre a identidade, Hall (2009, p. 109) ressalta que "as identidades são construídas dentro e não fora dos discursos", e desta maneira, precisamos compreendê-las como produzidas em "locais históricos e institucionais específicos, no interior de práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas". O pensamento de Hall coloca a produção de identidades "no interior do jogo de modalidades específicas de poder". Desta maneira, a identidade não surge a partir do indivíduo em direção ao mundo, mas enquanto uma construção a partir de saberes e poderes que o indivíduo se depara no mundo, que se dobram ou produzem uma dobradura gerando "zonas de subjetivação". (DÍAZ, 2012, p. 193)

Segundo Bauman (2005, p. 55) quando a modernidade substituiu os estados *pré-modernos*, nos quais a identidade era determinada pelo nascimento, e assim "proporcionavam poucas oportunidades para que se surgisse a questão do "quem sou"?), pelas

classes, as identidades se tornaram tarefas as quais os indivíduos tinham que praticar. Desta forma,

o deslocamento das responsabilidades de escolha para os ombros do indivíduo, a destruição dos sinalizadores e a remoção dos macros históricos, rematadas pela crescente diferenças superiores em relação à natureza das escolhas feitas e à sua viabilidade, foram duas tendências presentes desde o início no "desafio da auto-identidade (BAUMAN, 2005, p. 57).

Parafraseando Veyne (2012, p. 179), os sociólogos professam à maneira deles a negação do sujeito soberano e individualizado: "só existe indivíduo socializado". Deste modo, ao descreverem sob nome de papéis um conjunto de posições na sociedade, incessantemente ocupadas por indivíduos que se revezam, separam o sujeito, o *eu*, de seu conteúdo para fazer dele uma forma vazia, "pronta para ser erigida como duplo transcendental do sujeito empírico". (VEYNE, 2012, p. 179)

Assim, o conceito sociológico de identidade em Zygmunt Bauman (2005) lança a problemática dos processos de identificação através de práticas sociais, por meio da ação do indivíduo com o outro e consigo mesmo. A identidade enquanto um processo que tem início no indivíduo, por meio do trabalho de construção de si, modelando-se e adequando-se dentro de um invólucro. É preciso destacar que a identidade antes de ser o lugar que cerceia o sujeito, limita à sua existência, é um espaço de intensos conflitos e resistências, decorrente da "teimosia do sujeito humano, que resiste bravamente às repetidas tentativas de objetificá-lo" (BAUMAN, 2008, p. 30).

Como destaca Veyne (2011, p.180), a subjetivação em Foucault corresponde a "iniciativa de transformação de si por si próprio". Interessa, portanto, não observar as identidades que estão dispostas, mas assinalar as técnicas e práticas pelas quais os sujeitos fazem usos almejando uma "transformação de si próprio". É somente invertendo o modo de observação que podemos compreender a construção das identidades. Ou seja, para compreender o que é ser mulher no século XIX é preciso observar quais práticas levam os sujeitos a se reconhecerem como portadores desta subjetividade.

no decurso de sua história, os homens jamais deixaram de construir a si mesmos, isto é, de deslocar sua subjetividade, de construir para si uma série infinita e múltipla de subjetividade diferentes e que jamais terão fim e jamais

nos colocarão diante de algo que seria o homem. (FOUCAULT apud VEYNE, 2011, p. 77)

O guia de Roquette tem como objetivo esboçar regras de condutas em reuniões sociais e no espaço público. Partes dos conselhos que corresponde às ações nos espaços públicos são dirigidos a Theophilo. A Eugenia é aconselhado “preferir o estudo e a vida doméstica aos passatempos mundanos” (ROQUETTE, 1875. p. 59-60).

Tu, Theophilo, pensa e obra como philosopho Christão, mas reveste teu pensamentos e acções da polidez e urbanidade que reina nas côrtes; e tu, minha filha, segue os princípios austeros de mulher forte, mas saúda como uma fidalga, e esforça-te por adquirir seu fallar suave, e aquelle ar reservado e ao mesmo passo natural que anuncia a modestia sem d'ella fazer gala. (ROQUETTE, 1875, p.14)

As relações entre os gêneros são fundadas pelos diferentes modelos de feminilidade e masculinidade, considerados por uma hierarquia. O *Código do Bom-Tom* denota as distinções entre os papéis femininos e masculinos que eram fortemente estabelecidas na segunda metade do século XIX.

Aos homens cabe a polidez e urbanidade, e às mulheres um falar suave e ar reservado. O homem se destaca por sua fala inteligente e correta; a mulher se distingue por sua atitude modesta e silenciosa. Se gestos masculinos são cerceados, o controle para mulheres é ainda mais rigoroso. Nas assembleias, Eugenia é instruída agir da seguinte maneira:

Se te achares cercada de senhoras que não conheces, espera que ellas te fallem, e responde-lhes singelamente e com voz branda, mostrando-te reconhecida ao seu agrado. Se se calarem, cala-te também. Deve saber, minha filha que a uma menina, e ainda a uma senhora, fica muito mal esse ar de desdem, escarnecedor ou gracejador. [...] Se te divertires, não mostres senão uma alegria moderada; se estiveres aborrida, dissimula, e não o dêes a conhecer; reprime os bocejos, e felicita-te de saberes preferir o estudo e a vida domestica aos passatempos mundanos. (ROQUETTE, 1875, p.60)

O interessante na maneira como são arrolados os preceitos de civilidade para Eugenia, é que cabe a ela o papel de controlar suas ações. A mulher, assim como o homem, é responsável por conduzir suas condutas. A figura masculina representada pelo pai, "tem o bom direito" de aconselhar o modo como ela deve se comportar. Mas cabe a Eugenia empenhar-se com todo seu "amor próprio" em não ser "nunca alvo de chistes e gracejos, e muito menos objectos de riso e fabula da gente". (ROQUETTE, 1875, p.290).

O manual de Roquette (1875) é enfático em suas missivas, às mulheres recomendavam-se o cuidado especial com o asseio, haja vista que algumas mulheres "só tomam banho em dia de festas e eventos sociais e, ao invés do banho usavam apenas toalhas molhadas". O cuidado com os cabelos também era assunto abordado, "não há objeto mais desagradável do que uma mulher desgrenhada ou mal penteada" (ROQUETTE, 1875, p.291). Após o banho deveriam logo cuidar de arrumar o cabelo, e caso não pudessem realizar tal tarefa logo de manhã, aconselhava-se o uso toucas para esconder o desalinho.

O andar bem calçado era aceno de boa educação, vetava-se o uso de sapatos apertados – que se dificulta o andar, e largo, ao ponto de sair dos pés. Advertir o uso das cores branco para os dias de bailes e eventos de grande gala e o preto para as demais ocasiões. Se os sapatos não podem ser apertados muito menos o vestido. Ficavam mal à reputação de uma jovem, por exemplo, usar roupas muito ousadas, sensuais.

Tem como regra geral [...] que o penteado, o calçado, os vestidos smplices e modestos, tudo bem-feito, asseado, e bem-compostos; poucas cores vivas, e nunca contrastando umas com outras [...] darás provas de ter recebido uma boa educação, e te tornarás estimável a todas as pessoas [...]. (ROQUETTE, 1875, p. 292).

Os conselhos de boa conduta dados à Eugenia vão além dos cuidados com as roupas, e com os excessos nos perfumes, que são "cousas ligeiras, mas que não deixam de ter sua importância" (ROQUETTE, 1875, p.291). É preciso cuidar da imagem de si, evitando assim que "os homens olhem com particularidades" causando uma impressão de mulher "leviana, garrida e namoradeira".

Essa circunstância que põe a mulher como agente de sua conduta é um dos pontos que assinalam as diferenças do *Código do bom-tom* de Roquette (1875) em relação a

outros tratados de civilidade que também circularam na sociedade fluminense da segunda metade do século XIX.

Luiz Verardi (1859) na sua obra, *Novo manual do bom tom*, preceitua que é da competência paterna ensinar a seus filhos "todos actos de civilidade que mais tarde têm de praticar nas sociedade" (VERARDI, 1859, p.15). Sobre o cuidado com as filhas, aconselha que:

Um pai deve, sobretudo, proibir ás suas filhas a leitura de romances. Os melhores de todos, apenas dão ideias confusas e muito falsas do mundo e da vida positiva. A jovem acostumada a semelhante leitura, se chegar a casar, fica desconsolada se não acha, como é natural, no seu marido o heróe do romance em que tantas vezes sonhou. Disto pode resultar a sua infelicidade, e algumas vezes a sua vergonha.

O tom erudito da obra de Roquette (1875), marcado por remissões a cultuados autores como Camões, Padre Viera, além é claro, de uso apurado da linguagem atendendo aos padrões da norma culta portuguesa do século, fazem do *Código do bom-tom* um best-seller entre os nobres da corte imperial brasileira na segunda metade do século XIX. Nasce juntamente com O Império uma nova elite de prestígios doados. De 1822 a 1830, d. Pedro I faria 119 nobres, entre os quais dois duques, 27 marqueses, oito condes, 38 viscondes com grandeza e quatro sem grandeza, e vinte barões, sendo dez com grandeza e dez sem grandeza. (SCHWARDZ, 1998, p. 160). Esses títulos garantiam prestígios sociais de pertencer a corte à carioca. É, portanto, baseado no estrondoso crescimento da nobreza carioca que Gilberto Freyre (1987, p.20) destaca que os rapazes e moças eram incentivados pelos pais a lerem as obras dedicadas às regras de etiqueta da corte. No entanto, as regras de civilidade do *O Código do bom-tom* não estão restritas ao universo da corte. O autor não poupa críticas acerca do comportamento dos palacianos, como se refere aos que habitam a corte.

Posto que estes nomes [palacianos e cortesãos]quasi sempre tomados à má parte por isso nas côrtes e palacios é onde mais reina a intriga, a duplicidade e a lisonja, [...] Não imiteis, meus filhos, os defeitos dos palacianos e dos cortezãos, mas imitai sua polidez e suas maneiras agradáveis. (ROQUETTE, 1875, p. 15)

Os preceitos de civilidade de Roquette seguem na mesma tradição de outros tratados de civilidade portuguesa que procuram desqualificar os comportamentos mundanos dos homens da corte, tornando aceitável seus modos polidos, suas maneiras agradáveis.

Se vivesseis no Paço, deveria ser para vós a etiqueta uma regra de bem viver, de que vos não deveis affastar ainda que muitos usos vos parecessem ridículos, e outros velhos e absurdos. Porém espero que nunca serei empregados em nenhuma côrte, não que eu creia que as pessoas que ali se encontram sejam mais corrompidas que as outras; mas porque sempre me parecem enfastiadas, aborridas e menos ditosas que os demais cidadãos, e porque, segundo ellas mesmas confessam, apesar da vida que levam no Paço, acrescentam que não sabem viver noutra parte. (ROQUETTE, 1875, p.39)

Como se nota no excerto, segundo o ponto de vista do autor, a vida na corte não é tão vantajosa. Assim, as regras do bom-tom de Roquette (1875) não se limitam à formação de uma elite cortesã carioca, mas o propósito do pai de Eugenia e Theophilo é dar "por escrito algumas regras de civilidade e bem viver, que vos serão mui uteis em todo curso da vida" (ROQUETTE, 1875, p.11). A civilidade para o cônego Roquette "não é outra coisa senão a manifestação, a prova visível, e por assim dizer, palpável, da bondade de cada qual que deve sempre transluzir no trato do mundo"(p.16). A civilidade constitui um exercício de cada um sobre si para que as boas coisas possam ser elevadas.

[a civilidade] É a moeda cunhada com o metal precioso composto das virtudes amáveis que encerram os corações generosos. É a benévola afirmação dos sentimentos elevados, dos instintos de obséquio e dedicação. Em uma palavra, é a qualidade por excellência que revela todas as outras qualidades, applicando ao bem-estar, à satisfação de todos, até mesmo as virtudes mais recatadas que reservam seu encanto para aformosear o lar doméstico, e que só se exercem no circulo da família e no recinto da intimidade. (ROQUETTE, 1875, p.16-17)

Segundo Chartier (2004, p. 88), a civilidade no século XIX é definida como o conjunto de regras que tornam agradáveis e fáceis as relações dos homens entre si. Corresponde, portanto, a maneira de agir e de falar com honestidade e conveniência. Desta maneira, os sujeitos são forçados a adotarem sinais exteriores de "estima e benevolência", que asseguram a suavidade e a paz nas relações sociais. Os manuais de civilidade prescrevem assim o código das boas maneiras necessárias para viver na sociedade.

Na definição de Boitard (1859, p.6) "a civilidade é unicamente fundada no amor do próximo, e no desejo que há de ser amado pelos outros, como cada um ama a si. É o desejo de agradar". Embora a definição de civilidade no *Novo Manual do Bom tom* tenha um cunho religioso, o ato de amar ao próximo corresponde menos a negação de si em favor do outro, como prega a moral cristã, e mais o reconhecimento do outro como parte das ações e condutas. Para um bom convívio social "é preciso que cada conheça bem o seu lugar, assim como o dos outros" (p.76).

Nos dois tratados, a civilidade constitui uma prática, assim como no século XVIII, que tem como primeiro fundamento o conhecimento de si mesmo. No entanto, este autoconhecimento será marcado pela intensa presença do outro. Sendo a regra da civilidade um código para se viver em sociedade, toda autogestão tem em vista o governo de si mesmo e do outro.

Os preceitos explicitados nos tratados ensinam regras que tendem menos a esboçar traços de um corpo civilizado, e mais a ensinar o que pode e deve fazer o indivíduo a partir do lugar e da função que ocupa na sociedade. Foucault (2011c) pontua que o exercício de voltar a atenção para si, não corresponde à prática de abster-se do mundo e de constitui-se a si mesmo como um absoluto, mas antes medir mais precisamente o lugar que se ocupa no mundo e o sistema no qual se está inserido. Sendo assim, o cuidado de si é um princípio constitutivo das ações do sujeito, um princípio limitativo, já que através de suas formas dominantes e mais difundidas a prática de si tem por função "definir mais precisamente os graus, as modalidades, a duração, as circunstâncias da atividade que éramos levados a consagrar os outro".

Essa atenção consigo mesmo aparece como aquilo que articula o homem à comunidade humana, pois de acordo com Foucault (2011c, p. 43), essa relação consigo mesmo permitiu ao sujeito descobrir-se como membro de uma comunidade humana que, dos laços mais estreitos de sangue, estende-se sobre toda espécie. Portanto, esse sujeito descoberto no cuidado de si, é um "cidadão do mundo". É a partir dessa concepção que a atenção dada pelo sujeito sobre si através das práticas da civilidade, constitui uma atividade de relação com mundo e com os outros.

[...] devemos, então, conceber a cultura de si menos como uma escolha oposta à atividade política, cívica, econômica, familiar, do que como uma

maneira de manter essa atividade nos limites e nas formas convenientes. (FOUCAULT apud GRÓS, 2011c, p.487)

Seguindo estas pistas deixadas pelos estudos foucaultiano podemos compreender a maneira como estão dispostos os preceitos de civilidade *O novo manual do bom tom*, de Verdari (1859).

Os manuais de civilidade do século XIX têm como características o emprego de uma linguagem clara e objetiva, as regras são dispostas em parágrafos curtos e enumerados de modo a serem memorizados. Uma outra característica é a prescrição de normas específicas para homens, mulheres, crianças. Se no século XVI, Erasmo de Roterdão (1978), no *A civilidade pueril* dedicava seus conselhos apenas a uma criança, e ao decorrer dos tempos, as regras passaram a ser despendidas sob a perspectiva que põe o comportamento masculino como dominante, nos tratados do século XIX observa-se a presença de homens e mulheres, mais significativamente os papéis e funções que cada um ocupa na sociedade.

A exemplo disto podemos ver em Verdari (1859) as várias civilidades dispostas a partir dos lugares e funções na sociedade. Uma destas, é a "civilidade doméstica". Esta parte da obra é dedicada prescrição de maneiras no contexto familiar: a civilidade dos filhos para com os pais, as obrigações dos pais, e a civilidade entre marido e mulher.

"Uma mulher deve fazer tanto empenho para agradar a seu marido", aconselha o *Novo Manual do bom tom*. Esse empenho em agradar reside no cuidado que a mulher deve ter com sua aparência "durante toda sua existência":

Algumas mulheres muito engraçadas e muito elegantes antes do seu casamento, deixão-se dominar depois por negligencia tal, que não só se tornão desengraçadas, mas até immundas; neste caso, se o marido deixar de as amar, como e muito natural, não tem direito de queixar-se. (VERDARI, 1859, p. 17)

A atenção com a imagem pessoal feminina se desenvolve a partir do princípio da mulher como propriedade do homem. Quando se fala em casamentos no século XIX é preciso sempre ter a mente que muitas destas uniões eram resultados de acordos entre famílias abastadas, quase sempre com interesses econômicos. Assim, a mulher casada era vista como "propriedade" do marido. No seu estudo sobre a moda e modos no século XIX, Sousa (1987)

afirma que na sociedade burguesa uma senhora rica com suas joias, roupas e ornamentos era, de certo modo, uma vitrine viva do poder e da riqueza do homem burguês do Brasil oitocentista. Sendo assim, essa atenção para com aparência passa obrigatoriamente por esse viés econômico. "A beleza é um capital na troca amorosa ou na conquista matrimonial", (PERROT, 2012, p.50)

No *Código do bom tom*, Roquette (1865) dirige-se á Eugênia que está iniciando sua vida em sociedade. O cuidado com a imagem de si atende ao mesmo princípio, o governo da aparência em relação ao outro, que poderá vir o seu futuro marido:

É necessario, minha filha, que a este respeito tomes uma firme resolução : **se se poder suppor que tua vontade tem alguma parte no effeito que produzes, se se crer que contribues d'algum modo para que os homens olhem para ti com particularidade**, e que buscas suas homenagens, serás declarada *leviana, garrida e namorada*, o que tudo se inclue na palavra franceza *coquette*, que mui hem conheces, e que é o opposto de *sisuda, modesta e recatada*, e não só terás esta triste fama, mas suppor-te-hão sujeita á inveja, ao ciume, á mentira, e a todas as miseraveis baixezas da vaidade, e aos insupportaveis caprichos e devaneios que lhe formam o cortejo.[...] Empenha todo o teu amor proprio em não seres nunca alvo de chistes e gracejos, e muito menos objecto de riso e fabula da gente. (ROQUETTE, 1865, p. 288)(itálicos do autor, negritos nossos)

Assim como Verardi (1859), o autor do *Código do bom tom* aconselha todo empenho na gestão das condutas de modo a evitar comportamentos que possam dar uma imagem de "leviana, garrida, namorada". A parte por nos destacada no trecho acima permite ver esse governo si mesmo em relação ao outro. Cabe a Eugênia o autocontrole de suas condutas no empenho de que os outros não reconheçam traços de comportamentos levianos.

Iremos expor a definição feita por Roquette (1865, p. 290) sobre o comportamento de uma mulher "garrida" de modo a elucidar a identidade de mulher "ideal" traçada na obra:

Uma mulher garrida figura-se-me sempre empunhando uma trombeta como a estatua da Fama; toca, torna a tocar, e não descansa em quanto se não vê bem rodeada: assim como os feirantes estendem a fazenda para attrahir os compradores, assim ella faz alarde de todos seus attractivos, enfeites, ditos engraçados, para captivar a attenção e os affectos dos que a admiram. Nota-

se-lhe o volver dos olhos, o sorvido dos beijos, o inclinado do collo, os requebros do corpo, a languidez ou vivacidade dos gestos; passa-se depois a examinar as dobras da mantilha, os fofos do vestido, o ondeado dos folhos, o bordado do lencinho que menêa com desdem, o aberto das meias, o justo dos sapatos, a pequenza do pé que tem cuidado de mostrar : este ó o estudo dos olhos ; segue-se o dos ouvidos, que é mui curto, porque estas damas dizem todas o mesmo, segundo se acham lançadas ou no genero sentimental, ou no apaixonado. Se fallam de litteratura só conhecem o romântico; se contam suas viagens, extasiam-se com as impressões que receberam e querem que partilhemos suas emoções.

Como podemos observar pela leitura do trecho, a mulher garrida esboçada por Roquette revela-se em meio aos exageros das roupas, pela vivacidade dos gestos, e principalmente, pela maneira com que busca extrair para si a atenção dos outros. Assim, é preciso voltar-se para si mesmo de modo a ver se algum destes comportamentos fazem parte da maneira agir e estar no mundo.

A elucidação do comportamento leviano, garrido, não funciona apenas como um exemplo, mas relacionando-se com os preceitos e normas de civilidade atua como um guia para auto-referenciação. É preciso tomar conhecimento daquilo que mundo determina como comportamento decente e assim vigiar as próprias condutas de modo a não transfigurar uma imagem negativa de si.

Verardi (1859) também é bastante enfático sobre os comportamentos inadequados para uma mulher. Considerando que o "corpo asseado é a primeira qualidade do homem civilizado" (p.77), a civilidade, segundo o autor, determina que se tome banho pelo menos uma vez por semana, e deve-se e lavar-se todos os dias, limpar os dentes, as orelhas e as unhas todas as manhãs, lavando a boca depois de comer.

Fazendo referência a Montaigne, Verardi recrimina o uso de perfumes àqueles que frequentam a "boa sociedade", e deve-se "abandona-los ás mulheres loureiras que usão delles para chamar a attenção".

Quanto à aparência com os cabelos, o *Novo Manual do bom tom* (VERARDI, 1859, p. 80), adverte:

Uma mulher mal penteada sempre parece suja, é preciso arranjar o cabelo logo pela manhã, ou mettê-lo debaixo de uma toca simples, mas de bonito feitio.

Essa referência à sujeira não corresponde à falta de asseio, mas está relacionando as práticas entre corpo feminino e os cabelos. Segundo Perrot (2012, p. 51), o cabelo das mulheres é símbolo da feminilidade, condensando sensualidade e sedução e atizando o desejo. A diferença entre os sexos, segundo a historiadora, é marcada pela pilosidade e seus usos: os cabelos para mulheres, a barba para os homens. Os cabelos longos nos homens por muito tempo foram considerados signo efeminação, e a presença de barba em mulheres atraiu atenções de curiosos em espetáculos circenses.

O cabelo, portanto, é extensão do corpo da mulher, e como tanto é regrado. Ainda tomando como referência a história das mulheres de Michelle Perrot (2012), no século XIX uma mulher de respeito traz a cabeça coberta, e uma mulher de cabelos soltos é uma "figura do povo", vulgar. Relacionando o preceito de Verardi (1859) com fato histórico, entende-se que a referência de cabelos soltos à sujeira condiz à uma forma de ser, uma postura de comportamento, que assim como preconiza Roquette (1875) deve ser evitada.

A civilidade enquanto prática de construção de si no século XIX toma o comportamento do outro como referência, não para imitá-lo. Da mesma maneira que no século XVI, a civilidade prescrevia normas de condutas em oposição à comportamentos animalescos, a civilidade do contexto do oitocentos tece uma "gramática social" de boas condutas a partir da negação de determinados comportamentos.

Nesta seção foram abordados manuais de civilidade que circularam no Rio de Janeiro no século XIX. O fio condutor para análises foram as transformações físicas e culturais em virtude da implantação da corte portuguesa, em 1808. À primeira vista os tratados de civilidade correspondiam aos desejos de uma nobreza que se formava em torno da figura do rei, que procurava se adequar às sociabilidades da vida cortesã.

No entanto, a literatura prescritiva de comportamento não ficou restrita ao pequeno círculo da corte. A civilidade oitocentista é marcada por sua ampla transmissão metódica. A civilidade é uma prática que deve ser aprendida e posta e aplicada nas mais variadas situações do cotidiano. Nos jornais cariocas são vários os anúncios que ensinam a prática da civilidade, juntamente com ensino de "cortes de vestidos e bordados"³⁵. Ainda nos

³⁵**Diário do Rio de Janeiro.** Ed. 020019, 1827.
http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=7427

anúncios de jornais encontram-se ofertas de livros de civilidades, demonstrando o sucesso destas obras na sociedade carioca³⁶.

Os manuais de civilidade do século XIX mantêm a mesma estrutura de estilo na prescrição de comportamento. A normatização das condutas vai sendo posta sempre pelo que não se deve fazer. Já se não aconselha sobre determinados hábitos, como escarrar à mesa, soltar gases. Os tratados, seguindo a tradição que se iniciou no século XVIII, configuram-se como guias e orientações, eles propõem regras para bem se conduzir na vida. Desta forma, a civilidade se inscreve na atividade reflexiva de conhecimento de si mesmo.

Pensando a civilidade com Foucault, podemos afirmar que a transformação em sujeito civilizado tem início no próprio sujeito como gestor de sua postura e comportamento. Essa transformação de si pelas regras de civilidade será fortemente marcada pela presença do outro: o governa-se a si mesmo para governar o outro. A intensa marca do outro nesse processo é decorrente de novas práticas discursivas que fazem imergir figuras que antes estavam renegadas a lugares secundários. É o caso das mulheres. A literatura prescritiva neste século distingue-se das demais pela atenção especial dada à conduta feminina. Ora, sendo uma das principais características desta literatura de civilidade normatizar o corpo em sociedade, à medida que a silhueta feminina adentra os espaços públicos passa a ser normatizado, controlado e vigiado. Não somente pelo outro, mas principalmente pelo sujeito.

A seguir faremos as considerações finais com base nas principais questões abordadas em cada capítulo.

³⁶ Sobre os anúncios em jornais cariocas do século XIX levantados na pesquisa, vide Apêndice .

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sociedade também tem também a sua grammatica, que é necessário estudar, e os que deprezam suas regras se não levam palmatoadas, ou qualquer outro castigo, sam olhados como homem sem educação, e muitas vezes rejeitado do seu sei. E como nem sempre me podereis ter ao vosso lado para vos advertir do que deveis fazer em taes e taes casos, quero dar-vos por escrito algumas regras de civilidade e de bem viver que serão mui uteis em todo curso de vossa vida.

(ROQUETTE, 1875, p. 10-11)
O Código do bom tom

No século XVI intensificaram-se regras gerais de decência e de recato. Irrompe um gênero literário agente do bom comportamento. Uma obra que, de certo modo, constitui um momento fundador desse gênero prescritivo de comportamento é *A Civilidade Pueril* de Erasmo de Roterdão (1978), publicado em 1530. Esta obra constitui o estopim de uma proliferação de discursos sobre os "bons costumes" e seu correspondente efeito nas práticas. A partir do século XVI, o corpo, suas ações e secreções convertem-se em alvo singular de um complexo de ritos e cerimônias designados a legitimar usos e costumes que apresentem variações de acordo com os países, os grupos sociais e os sexos.

Considerando as regras de civilidade enquanto técnicas de construção de sujeitos, procuramos neste trabalho demonstrar os processos de subjetivação por meio do estabelecimento de regras de condutas prescritas nos manuais de civilidade portugueses do século XVIII e XIX.

Para abordar os preceitos de civilidades como práticas de subjetivação mobilizamos os conceitos de técnicas e práticas de si da genealogia do sujeito proposta por Michel Foucault. Pontos abordados no primeiro capítulo: **Discurso e sujeito: rotas de investigação nos rastros de Foucault.**

Michel Foucault analisa os discursos procurando evidências que permitam compreender as práticas de objetivação e subjetivação do sujeito. Assim, os discursos para Foucault "são as lentes através das quais, a cada época, os homens perceberam todas as coisas, pensaram e agiram" (VEYNE, 2011, p.50). Desta forma, os discursos cartografam o que as pessoas fazem, sem o saber. Cabe ao analista o trabalho arqueológico de escavar e fazer aparecer a existência do discurso e seu funcionamento na sociedade.

Ao destituir o papel do sujeito como origem do seu dizer, Foucault introduz a problemática para pensa-lo em sua constituição, mapeando as práticas que o conduziram a se reconhecer enquanto sujeito. O pensamento foucaultiano sobre o sujeito foi desenvolvido na descrição das estratégias e dos discursos que ocorreram no processo de construção de verdade para e sobre o sujeito, de modo a promover o "deciframento de si". Portanto, o importante é compreender os momentos de rupturas e descontinuidades, em tais formas de subjetivação. Para tanto, procurou se deter em técnicas muito específicas de produção da verdade do sujeito.

Segundo Foucault (2014a, p.349), essas técnicas de si concedem ao indivíduo a possibilidade de aplicar um certo número de operações sobre seus corpos, suas condutas, seus modos de ser, com intuito de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria. Assim, olhar as técnicas de si é ver no e pelo discurso a emergência constitutiva do sujeito.

Com base nessas considerações é que convidamos a perspectiva foucaultiana para pensar a construção do sujeito através dos manuais de civilidade portugueses do século XVIII e XIX. De modo a analisar o discurso de normalização das boas maneiras e dos bons modos como um conjunto de técnicas que imprime nos corpos um traço que permite ao sujeito se reconhecer como portador de uma identidade civilizada.

Conforme Foucault (2014b, p. 260) as técnicas de si são formas de subjetivação à medida que participam do processo de constituição do sujeito na condição de ser moral. Ao estabelecermos a História crítica desse processo são revelados não somente conflitos entre o código e as condutas, mas também na relação que cada um deve ter consigo mesmo. Seu pensamento edifica uma história das problematizações por meio das quais o indivíduo se transforma a si mesmo como sujeito moral.

A teoria da subjetivação foucaultiana é estabelecida por meio de um empreendimento teórico que procura problematizar um objeto, questionando-se a maneira como foi pensado numa dada época, analisando e descrevendo as várias práticas sociais, científicas, éticas e punitivas que tiveram por correlato a construção do sujeito.

Desta forma, as propostas históricas foucaultiana possibilitaram problematizar a produção e a circulação dos manuais de civilidade enquanto materialidades que ligadas aos acontecimentos históricos permitem compreender a construção das subjetividades.

O discurso em Foucault compreendido como um "conjunto heterogêneo de instituições e de leis, de coisas e de ideais, de atos e de práticas de palavras e de textos, de ditos e não ditos" (COURTINE, 2009, p. 27), permitiu tratar as normas de civilidade não inseridas no quadro estrito da linguística através de exercícios sintáticos e lexicais. Porém, fazer análise do discurso com Foucault é estabelecer como os discursos circunscrevem práticas e técnicas pelas quais os sujeitos são levados a se reconhecerem como portadores de uma subjetividade.

No segundo capítulo, **Civilidade como prática na constituição dos sujeitos**, dedicou-se à análise do conceito de civilidade centrando-se nos acontecimentos que possibilitaram sua irrupção. Procurou-se assim, justificar os tratados e manuais de civilidade como difusores de discursos, materialidades discursivas.

Nessa seção discutiram-se algumas das interpretações desenvolvidas por Norbert Elias (2011) no processo civilizador, haja vista a influência da leitura do historiador inglês nas análises sobre civilidade. As críticas às análises elisianas das normas de civilidade centraram-se na perspectiva evolutiva adotada focada apenas na demonstração das mudanças dos comportamentos, considerando o motor das transformações o desejo da nobreza em se distinguir da classe burguesa. Deste modo, a perspectiva histórica do processo civilizador é universalizante, pois pondera que todas as regras de civilidade decorrem da formulação de uma estrutura de corte, principalmente a sociedade de corte francesa, modelo copiado por toda Europa.

Demonstrou-se que analisar a literatura prescritiva de comportamento estabelecendo a curva evolutiva da 'civilização' por meio da evolução dos hábitos à mesa (ELIAS, 2011, p. 109), limita pensar a história por meio de etapas, que podem ser retratadas de modo isolado, tendo em vista que cada estágio contém em si elementos próprios da sua formação.

Na história dos costumes retratada por via de uma perspectiva evolutiva há somente espaços para a narração de acontecimentos que delimitam o final de uma época para surgimento de uma outra. Os acontecimentos estão submetidos a uma lógica que propende sempre para um final. Assim a sociedade civilizada é o produto histórico de um longo processo civilizador dos modos, cuja origem são os primeiros tratados de civilidade do século XVI. Entender o que é civilização, centrando-se na interpretação de Norbert Elias, é mostrar a evolução das normas de comportamento em diferentes momentos da história, compete demonstrar, por exemplo, por meio de longo período histórico, as mudanças de atitudes em relação às funções corporais.

Esquivando-se da perspectiva histórica evolutiva e universalizante, a análise da história da literatura prescritiva de comportamento seguiu a direção proposta pela genealogia da subjetividade foucaultiana. Esta permitiu situar a problemática do sujeito e a relação consigo mesmo, considerando as normas de condutas como técnicas de construção de

subjetividades. Assim, o método histórico foucaultiano possibilitou remontar arqueologicamente o montante entre "selvagem-civilizado", não para atingir um estado original anterior à cisão, mas para compreender e neutralizar os dispositivos que a produziram.

Assim, de modo a defender a civilidade como prática de subjetivação, recorreu-se à história para compreender, por meio do gesto genealógico, as condições de possibilidade de emergência da literatura de civilidade. Voltou-se ao século XVI, na obra *A civilidade pueril* de Erasmo de Roterdão (1978) não para estabelecer o ponto de origem de uma literatura prescritiva de condutas, mas encarando esta como iniciador de práticas discursivas que produzem não só sua obra, mas a possibilidade e regras de formação de outros textos.

Conclui-se que a partir da obra erasmiana vai sendo tecido um código social, no qual a normatização dos comportamentos prescritos segue uma hierarquia social preestabelecida. Em uma sociedade com estruturas de classes bem marcadas, como a do século XVI, compete *A Civilidade Pueril*(ROTerdão,1978) estabelecer um código de alcance geral prezando as diferenças entre os indivíduos. §

Essa sociabilidade generalizada constitui a base da civilidade em Erasmo. Ela orienta os indivíduos não somente para fins de distinção social, o que está nas linhas gerais do *Civilidade Pueril* é um princípio de regimento do corpo que leva em consideração um trabalho sobre si considerando o lugar que ocupa no espaço social. O corpo é submetido às normas que regem as posturas corporais de modo a evitar os excessos. À medida que arrola as prescrições de boas maneiras, Erasmo vai esboçando uma cartografia das posturas corporais aceitáveis combatendo por um lado as linhas que possam remeter a um comportamento animalesco, e por outro os excessos típicos da "racionalidade" humana. A civilidade erasmiana pode ser pensada como um aparato de técnicas, as quais o sujeito faz uso sobre si de modo a trabalhar seu corpo, apagando ao máximo os traços que possam remeter à selvageria, e, bem como, indiquem falta de racionalidade.

Há quem, ao rir mais parece relinchar - o que é indecente. Diremos o mesmo daqueles que riem abrindo horrivelmente a boca, enrugando as faces e descobrindo toda queixada: é o riso de um cão, ou um riso de sardónico. [...] Só os idiotas dizem: rebento a rir! desfaleço de riso! ou morro de riso! Se sucede algo de tão rizível que não seja possível contê-lo deve-se cobrir o rosto com o lenço ou a mão. Rir quando se está só e sem causa é atribuído

por que nos vir, à parvoíce ou à loucura. No entanto isso pode suceder; a educação aconselhar, então, a que se diga a razão da nossa hilaridade e no caso de não o podermos fazer, há que inventar qualquer pretexto para que nenhum dos presentes julgue que é deles que ríamos (ROTerdão, 1978, p.75).

Os tratados de civilidades inscritos na tradição erasmiana residem, pelo menos tacitamente, no duplo postulado: os bons comportamentos podem ser ensinados e aprendidos de maneira útil, e são os mesmos para todos. No entanto, em uma sociedade, na qual as hierarquias constituem o objeto de uma codificação mais exata, os manuais de tendência erasmiana se mostram mais empenhados em respeitar os *status* sociais e as distâncias que os separam.

As regras de civilidade erasmiana repousam sobre um princípio ético: em cada homem, a aparência é o signo do ser e o comportamento, o índice seguro das qualidades da alma e do espírito. É sob este princípio ético que vão se construindo os manuais de civilidade.

No capítulo 3, **A civilidade e arte de viver em sociedade (século XVIII)**, foram apresentados e discutidos dois importantes tratados de civilidade do século XVIII: *Elementos da Civilidade* (PRÉVOST, 1876), e o *Escola de Política* (SIQUEIRA, 1786).

Os tratados portugueses de condutas do século XVIII são compilações e traduções de manuais de conduta franceses. No entanto, isso não implica dizer que o modelo de civilidade em Portugal segue diretamente a adotada na sociedade francesa. Como foi demonstrado as obras portuguesas de civilidade tendem a estabelecer um modelo próprio de comportamento, que tem por referência as regras de condutas francesas.

Nas últimas décadas do século XVIII as obras portuguesas que abordam as interações no cotidiano atingem um grande sucesso junto do público, conforme constatou-se através das várias reedições que continuaram com o virar do século. Estas obras apresentam claras afinidades temáticas centrando-se na descrição detalhada de modelos de sociabilidade convenientes com as boas maneiras, herança do modelo de civilidade erasmiana.

O *Elementos da Civilidade* de Abade Prevóst (1801) obteve um grande entre os leitores portugueses, muito mais que no seu país de origem, a França, onde mereceu apenas

três edições³⁷. Um motivo para este sucesso pode ser apontado pelo fato da tradução portuguesa ter separado o tratado da civilidade da parte respectiva à conversação, respondendo melhor aos anseios e necessidades do público português. Assim, como o tema e abordagem muito práticos, deixando de lado as reflexões morais e filosóficas, tenha tornado a leitura mais simples e por isso tenha atingido um maior número de leitores. O seu carácter essencialmente utilitário respondia aos anseios de muitos.

A civilidade no tratado de Prévost é construída em articulação com a moral que cristã. O que coloca esta obra diretamente ligada as regras de civilidade cristã lassallina. A civilidade, segundo o tratado, é fundada sobre duas virtudes cristãs: a humildade que deve ser o fundamento das ações e a caridade porque "devemos amar ao próximo como a nós mesmos". Importante destacar que estes dois preceitos do cristianismo correspondem a ação do sujeito sobre si mesmo, não como uma prática de renúncia e negação, mas a humildade como princípio que permite a moderação das condutas, e a caridade como princípio que regula as relações entre os sujeitos.

Desta forma, concluímos que os preceitos de civilidade impelem ao sujeito não somente aplicação das normas de civilidade, também provocam uma espécie de exercício reflexivo sobre si mesmo. Assim, por meio das circunstâncias prescritas no *Elementos da Civilidade*, o sujeito desenvolve um trabalho de conversão de si mesmo. Diferentes de outras práticas de poderes que atuam nos processos de subjetivação, as normas de civilidade aproximam o sujeito da sua própria condição de existência. As normas da civilidade enquanto técnicas de si são formas de subjetivação. Estão a serviço da constituição do sujeito na condição de ser moral. E de acordo com Deleuze (2005, p. 111), as subjetivações respondem a interiorizações do fora, interagem com os saberes e poderes, mas constituem-se na relação do homem consigo mesmo.

O tratado da civilidade portuguesa de Siqueira (1786) mantém uma particular semelhança com o *Civilidade Pueril* de Roterdão (1778). A semelhança pode ser vista na disposição das regras em capítulos que seguem a mesma estrutura do tratado erasmiano. Outro ponto de encontro, é o ensino das normas de civilidade para que possa qualquer menino desde os ternos anos instruir-se ao mesmo tempo em tudo, o que pode fazê-lo amável na sociedade (SIQUEIRA, 1786. s/p). Não se trata de um livro escolar, mas a essência da obra,

³⁷ Mr. Prevost, *Éléments de politesse et bienséance, ou la civilité qui se pratique parmi les honnêtes gens avec un nouveau traité sur l'art de plaire dans la conversations*. Paris, Veuve Duchesne, 1767. Com as seguintes edições: Liège, Desoer, 1773 e Nice, Floterout, 1784. (MONTADON, 1995, p.94)

assim como a civilidade de Roterdão (1978), é inculcar desde cedo a aprendizagem de regras que culminem em adultos ético e capaz de viverem em sociedade.

As relações humanas pacíficas e harmoniosas, são o pano de fundo sobre o qual se desenvolvem os preceitos da *Escola de Política* (Siqueira, 1786), e dos *Elementos da Civilidade* (PRÉVOST,1801). Nas conversas há temas que devem ser evitados, mas se por acaso estes assuntos sejam abordados, o leitor deverá saber o quanto basta, afastando-se de todo tipo de desconforto ou de censura.

Fallar de zellos, e de constancias, de finezas não são materias de conversação; porém se nos fallarem, ou nos callaremos, ou responderemos, o que basta para cumprir com a civilidade. (SIQUEIRA, 1786, p.63)

Com a crescente aproximação dos indivíduos nos espaços públicos, a conversação ocupa um destaque porque é uma forma de exercer a sociabilidade. É preciso não apenas aprender sobre os assuntos, mas é preciso evitar os excessos, corrigir as posturas corporais, sempre no intuito de zelar por uma imagem de si para o outro.

Articulando as normas de civilidade enquanto práticas de subjetivação a partir das análises foucaultiana da sua genealogia da ética, conclui-se que a prescrição de regras de comportamento estabelece uma relação do sujeito consigo mesmo, de modo a construir-se enquanto sujeito ético de sua conduta. Embora essa ação seja feita pelo próprio sujeito, não requer dizer que este se encerra em uma identidade psicológica, mas se constitui por meio de práticas de saber poder e, ainda, por técnicas de si.

Desta maneira, a genealogia do sujeito empreendida por Michel Foucault possibilitou problematizar os preceitos de comportamentos na literatura de civilidade como técnicas de subjetivação, uma vez que os sujeitos emergem em dada conjuntura histórica, como efeito de práticas que atuam na sua configuração.

A quarta seção, **Civilidade importada: modos e maneiras no Rio de Janeiro do século XIX**, foram analisados manuais de civilidade que circularam no Rio de Janeiro no século XIX. As análises foram desenvolvidas considerando as transformações físicas e culturais em virtude da implantação da corte portuguesa, em 1808. À primeira vista os tratados de civilidade correspondiam aos desejos de uma nobreza que se formava em torno da figura do rei, que procurava se adequar às sociabilidades da vida cortesã.

Considerando que paralelamente à irrupção dos manuais de civilidade no século XVI foi se desenvolvendo uma literatura de comportamento voltada exclusivamente para vida na corte, tecemos breve discussão acerca desta literatura no contexto de corte portuguesa procurando demonstrar o processo de construção do homem cortesão.

Considerando a recepção e a leitura dos manuais de cortesia em Portugal, concluímos que o homem cortesão português não apenas trabalha sua imagem com intuito de transparecer seus dotes de riqueza. O cortesão discreto português se constrói por meio de práticas de condutas, as quais repousam sobre o princípio da aparência como índice seguro das qualidades da alma e do espírito.

Uma vez incorporado este princípio, as condutas e os gestos do homem da corte são sancionados por um abrangente grupo social, e desta maneira sua diligência sobre si corresponde a uma prática no qual se inscreve um outro, e que também não se limita aos ambientes do paço. É nesse contexto que vão sendo gestadas as normas de civilidade pautadas no reconhecimento das qualidades pessoais e posição social de cada pessoa, as quais Prévost (1801) no *Elementos de Civilidade*, atribui como uma importante regra para uso da civilidade.

Com base na definição de subjetividade em Foucault (2014b), como não sendo uma categoria individual, mas possível através de algo que é exterior ao sujeito, rematamos que o cortesão discreto português enquanto marca de subjetividade faz entrever um sujeito que não se mede apenas por seus hábitos e costumes da vida mundana no paço. Por um lado, a prática de cortesia em Portugal é marcada principalmente pelo exercício de moderação dos atos, decorrente da massiva presença da moral cristã católica. Por outro lado, a imagem do cortesão representa a estrutura política do Estado Absolutista, uma manobra para manter a hegemonia do poder centradas nas mãos do Monarca. É, portanto, ambientado na relação dos interesses políticos e religiosos que vai sendo lentamente destituída a figura do cortesão como senhor de si, e vai se erigindo uma imagem mais próxima a da esboçada nos manuais de civilidade.

Demonstramos que paralelamente à adaptação dos padrões de cortesia, a partir dos finais do século XVIII, mas sobretudo durante os séculos XIX e XX, o gênero literário que prescreve normas de bem viver em sociedade adquire cada vez mais destaque entre os leitores. Podemos apontar que isso se deve ao aumento no número de alfabetizados e ao crescimento da indústria editorial, tornando popular uma série de guias cujo propósito final é

estabelecer regras e modelos de sociabilidade. Um outro fator reside nas alterações nos papéis e funções sociais exigindo uma dedicação mais específica às regras de condutas.

É o caso da normalização das condutas femininas. Se outrora os preceitos de comportamentos para mulheres consistiam em alguns detalhes acerca das modas, às maneiras corretas com que devem ser abordadas, o que se observa no século XIX é uma presença cada vez maior de preceitos dedicados ao público feminino. Lentamente vão sendo criados guias de condutas voltados exclusivamente às mulheres. É o caso do *Código do bom tom* de José Ignácio Roquette (1875).

O guia do cônego Roquette (1875), seguindo a tradição dos manuais de civilidade, tem como finalidade educar os leitores sobre a vida e os segredos do mundo; ensinar o ritual de modo que se interiorize e pareça cada vez mais natural; explicar como agir nas diversas circunstâncias do convívio social. De fato, a estrutura do livro recupera o modelo dos demais manuais de civilidade. Com indicações detalhadas, a obra pretende normalizar e cercear os impulsos nos mais diversos lugares e situações do cotidiano: na igreja, no paço, nos bailes, na conversação, na estada do campo, nas viagens. A observação da organização e da divisão dos capítulos permite compreender o conteúdo e a abrangência do *Código do bom-tom*: não há atividade social que não seja passível de regulamentação.

Roquette (1875) recria o contexto do ambiente familiar para prescrever suas normas de civilidade. Eugenia e Theophilo, os filhos, representam os papéis e as funções que cada sexo possui na sociedade. O brilhantismo do *Código do bom-tom* não está em apenas centrar em uma única obra os preceitos para ambos os gêneros, mas, sobretudo, à medida que aconselha sobre as regras de bem viver, projeta um arquétipo ideal de um homem e uma mulher civilizados. Nas suas páginas Roquette (1875, p.272) compreende a existência de distintas expectativas em torno do comportamento feminino e masculino, onde a preocupação em naturalizar os papéis sexuais é visível. Neste caso, a obra de Roquette não só expressa normas de civilidade, como sugere um modelo de identidade de gênero.

As relações entre os gêneros são estabelecidas pelos diferentes modelos de feminilidade e masculinidade, considerados por uma hierarquia. O *Código do Bom-Tom* denota as distinções entre os papéis femininos e masculinos que eram fortemente estabelecidas na segunda metade do século XIX. Conclui-se que aos homens cabe a polidez e urbanidade, e às mulheres um falar suave e ar reservado. O homem se destaca por sua fala

inteligente e correta; a mulher se distingue por sua atitude modesta e silenciosa. Se gestos masculinos são cerceados, o controle para mulheres é ainda mais

A especificidade dos manuais de civildade do século XIX reside na prescrição de normas específicas para homens, mulheres, crianças. No século XVI, Erasmo de Roterdão (1978), no *A civilidade pueril*, ofertava seus conselhos a uma criança, e ao decorrer dos tempos, as regras passaram a ser despendidas sob a perspectiva que põe o comportamento masculino como dominante. Nos tratados do século XIX observa-se que as normas são prescritas não apenas a partir a posição que o indivíduo ocupa na sociedade, mas são arroladas considerando as diferenças entre o mundo dos homens do mundo das mulheres.

Concluiu-se que a atenção com a imagem pessoal feminina se desenvolve a partir do princípio da mulher como propriedade do homem. Quando se fala em casamentos no século XIX é preciso sempre ter a mente que muitas destas uniões eram resultados de acordos entre famílias abastadas, quase sempre com interesses econômicos.

A civildade enquanto prática de construção de si no século XIX toma o comportamento do outro como referência, não para imitá-lo. Da mesma maneira que no século XVI a civildade prescrevia normas de condutas em oposição a comportamentos animalescos, a civildade do contexto do oitocentos tece uma "gramática social" de boas condutas a partir da negação de determinados comportamentos.

Desta forma, podemos concluir que os manuais de civildade do século XIX mantém a mesma estrutura de estilo na prescrição de comportamento. A normatização das condutas vai sendo posta sempre pelo que não se deve fazer. Já se não aconselha sobre determinados hábitos, como escarrar à mesa, soltar gases. Os tratados, seguindo a tradição que se iniciou no século XVIII, configuram-se como guias e orientações, eles propõem regras para bem se conduzir na vida. Desta forma, a civildade se inscreve na atividade reflexiva de conhecimento de si mesmo.

Pensando a civildade com Foucault, podemos afirmar que a transformação em sujeito civilizado tem início no próprio sujeito como gestor de sua postura e comportamento. Essa transformação de si pelas regras de civildade será fortemente pela presença do outro: o governar-se a si mesmo para governar o outro. A intensa marca do outro nesse processo é decorrente de novas práticas discursivas que fazem imergir figuras que antes estavam renegadas a lugares secundários. É o caso das mulheres. A literatura prescritiva neste século

distingue-se das demais pela atenção especial dada à conduta feminina. Ora, sendo uma das principais características desta literatura de civilidade normatizar o corpo em sociedade, à medida que a silhueta feminina adentra os espaços públicos passa a ser normatizado, controlado e vigiado. Não somente pelo outro, mas principalmente pelo próprio sujeito.

Como foi demonstrado neste trabalho as normas de civilidade constituem práticas de subjetivação à medida que repõem sobre o indivíduo o papel de construção de si mesmo como sujeito ético. Assim, a civilidade constitui não apenas um conjunto de normas e regras, mas sim técnicas de si que visam a prática da autogestão das posturas. Mas não se trata de um exercício de negação de si mesmo, antes esta prática de civilidade situa o sujeito no mundo. Constitui um princípio regulador das ações do sujeito com o mundo e com os outros. Impõe o primado da relação consigo mesmo sobre qualquer outra relação. É preciso governar-se de modo a governar o outro.

Diante das dificuldades enfrentadas na pesquisa na fase de levantamento bibliográfico de manuais de civilidade no Brasil, acredita-se ser de grande importância para estudos da civilidade o desenvolvimento de uma história da literatura de comportamento, contemplando não apenas suas publicações e edições, mas por meio das tramas das histórias, submetê-las à ordem dos discursos, interrogá-las pelas lógicas dos acontecimentos, submetê-las aos jogos de verdade.

O desenvolvimento desta tese demonstrou que as regras de civilidade constituem práticas de construção de subjetividades. Assim, as regras de civilidade são procedimentos prescritos ao sujeito ao longo da história para fixar, manter ou transformar sua identidade a partir do conhecimento de si mesmo e dos outros. Este estudo se insere na problemática das subjetividades propostas por Michel Foucault. Não se trata de responder a questão filosófica "quem sou?", porém problematizar as subjetividades contemporâneas observando as práticas e técnicas pelas quais os sujeitos forjam suas identidades. Desta forma, as discussões desenvolvidas neste trabalho sinalizam reflexões acerca das normas de civilidade tomadas não apenas como um conjunto de regras que ensinam boas maneiras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARIÈS, P. Prefácio. In: ROTERDÃO, E. **A Civilidade Pueril**. Lisboa, Portugal: Editorial Estampa, 1978.

_____. **História social da criança e da família**. LTC: Rio de Janeiro, 1981.

BRAGANÇA, A.; ABREU, M. (Org.) **Impressos no Brasil: dois séculos de livros brasileiros**. São Paulo: editora Unesp: 2010.

BAUMAN, Z. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. **A vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BONNEAU, A. Os livros de civilidade desde o século XVI. In: ROTERDÃO, E. **A civilidade pueril**. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.

BOURDIEU, P. **A distinção: crítica social do julgamento**. Porto Alegre: Zouk, 2011.

BURGUIÈRE, A. *Entre a sociologie et antropologia; la civilisation des moeurs en procès*. In: DUERR, H. P. *Nudité & pudor. Le mythe du processus de civilization* Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1998.

BURKE, P. **As fortunas d' O Cortesão de Castiglione**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

_____. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: Burke, P. (Org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

CASA, G. **Galateo ou Cortesão**. traduzido do italiano por Francisco Xavier Pinto de Magalhães. Lisboa: Ofic. Silvano e da Academia Real, 1756.

CHARTIER, R. Introdução. In: ARIÈS, P. e CHARTIER, R. (Org.). **História da vida privada: da Renascença às Luzes. VI.3** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. **História cultural: entre práticas e representações**. Algés, Portugal: DIFEL, 2002.

_____. **Leituras e Leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

COURTINE, J.-J. A estranha memória da Análise do Discurso. In: INDURSKY, F. e FERREIRA, M. C. L. (Org.). **Michel Pêcheux e Análise do Discurso: uma relação de nunca acabar**. São Carlos: ClaraLuz, 2005.

_____. **Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos**. São Carlos: EDUFSCar, 2009.

_____. **Decifrar o corpo: pensar com Foucault**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____ e HAROCHE, C. **História do rosto: exprimir e calar suas emoções (do século XVI ao início do século XIX)**. Lisboa: Teorema, 1998.

CÂMARA, M. A. T. G. . "Mundanidade" e cotidiano na cultura portuguesa de setecentos: escritas codificadas de comportamento social. **Actas do Colóquio Internacional Literatura e História**, v. I, ISSN: 972-986-29-7-4, pags. 109-120, 2004.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DREYFUS, H. e RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2011.

DUERR, H. P. **Nudez e pudor: o mito do processo civilizacional**. Lisboa, Portugal: Editorial Notícias, 2002.

DÍAZ, E. **A filosofia de Michel Foucault**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

Elias, N. **A sociedade de corte**. Lisboa, Portugal: Editorial Estampa, 1987.

_____. **O processo civilizador. formação do Estado e civilização. vl. 2**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

_____. **O processo civilizador. Uma história dos costumes. vl.1**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.

EWBANK, T. **A vida no Brasil ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras**. São Paulo: Itatiaia, 1976.

FERREIRA, A. B. H. **Novo Aurélio século XXI: dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FIADEIRO, P. C. N. **Ecos do Galateo: cortesia, comportamento e ética na literatura do Portugal Moderno**. 2007. 715 f. Tese (Doutorado em Literatura) - Departamento de Línguas e Culturas, Universidade de Aveiro, Aveiro, 2007.

FISCHER, R. M. B. **Trabalhar com Foucault: arqueologia de uma paixão**. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2012.

FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

_____. **História da Sexualidade Vl.2 : o uso dos prazeres**. São Paulo: Edições Graal, 1984.

_____. **História da sexualidade vl.3: o cuidado de si**. São Paulo: Graal, 1985.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. **História da sexualidade: a vontade de saber. Vl. 1**. São Paulo: Graal, 1988.

_____. Entrevista com Michel Foucault. In: FOUCAULT, M. et al. **O homem e o discurso: A Arqueologia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. **Vigiar e punir: o nascimento da prisão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

- _____. **A história da loucura.** São Paulo: Editora perspectiva, 2003.
- _____. **Arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: forense universitária, 2005.
- _____. **As Palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** São Paulo, SP: Martins Fontes 2007.
- _____. **Ditos e Escritos vl. II. Arqueologia das ciências e história do pensamento. Organização e seleção Manoel Barros Motta.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. **O governo de si e dos outros: curso no *Collège de France* (1982-1983).** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.
- _____. Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In: Dreyfus, H. ; Rabinow, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica; para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010b.
- _____. **Ditos e escritos VI. I. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Organização e seleção Manoel Barros Motta.** Rio de Janeiro: Forense Universitária 2011a.
- _____. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II. Curso no Collège de France (1983-1984).** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011c.
- _____. **A hermenêutica do sujeito - Curso dado no Collège de France (1981-1982).** São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2011c.
- _____. **Ditos e escritos vl. IV. Estratégia, poder-saber. Organização e seleção Manoel Barros Motta.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.
- _____. **O que é um autor?** Lisboa, Portugal: Vega, 2012b.
- _____. **Ditos e escritos. vl. V. Ética, Sexualidade, Política. Organização e seleção Manoel Barros Motta.** Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2012c.
- _____. **Ditos e escritos VI. X: Filosofia, diagnóstico do presente e verdade. Organização e seleção Manoel Barros Motta.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.
- _____. **Ditos e escritos, VI. IX. Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organização e seleção Manoel Barros Motta.** Rio de Janeiro: Forense Universitária 2014b.
- _____. **Aulas sobre a Vontade de Saber: curso no *collège de France* (1970-1971).** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014c.
- _____. **Ditos e escritos. vl. V. Ética, sexualidade, política. Organização, seleção Manoel Barros Motta.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d.
- FRANÇA, J. M. C. **A construção do Brasil na literatura de viagens dos séculos XVI, XVII e XVIII: antologia de textos: 1591-1808.** Rio de Janeiro: José Olímpio; São Paulo: editora Unesp, 2012.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: _____. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XXI.** Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREYRE, G. **Casa grande e senzala.** Rio de Janeiro: José Olímpio, 1987.

GIDDENS, A. **A constituição da sociedade.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

GOFFMAN, E. **A representação do Eu na vida cotidiana.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

GREGOLIN, M. R. **Foucault e Pêcheux na construção da análise do discurso: diálogos e duelos.** São Carlos: ClaraLuz, 2004.

_____. No diagrama da AD brasileira: heterotopias de Michel Foucault. In: Navarro, P. (Org.). **O discurso nos domínios da linguagem e da história.** São Carlos: Claraluz, 2008a.

_____. J.-J. Courtine e as metamorfoses da Análise do Discurso: novos objetos, novos olhares. In: SARGENTINI, V. e GREGOLIN, M. R. (Org.). **Análise do discurso: heranças, métodos e objetos.** São Carlos: ClaraLuz, 2008b.

GROS, F. Situação do Curso. In: Foucault, M.. **A Hermenêutica do Sujeito - curso dado no Collège de France (1981-1982).** São Paulo, SP: Martins Fontes, 2011b.

HALL, S. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K.. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais.** Petrópolis: Vozes, 2009.

KALIL, G. **Alô, Chics!** São Paulo: Ediouro, 2007.

LACROIX, M. **De la politesse. Essa sur la littérature du savoir-vivre.** Paris: Juilliard, 1990.

LEÃO, D. **Na sala com Danuza.** São Paulo: Siciliano, 1992.

_____. **É tudo tão simples.** Rio de Janeiro: Agir 2011.

LOBO, F. R. **Corte na Aldeia. E noites de inverno offericido ao Senhor Dom Duarte, Marquês de Frencilha e Malagão.** Lisboa: Pedro Casbreek, 1619.

LUCCOCK, J. **Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil.** Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1975.

MALDIDIER, D. A inquietude do discurso. Um trajeto na história da Análise do Discurso: o trabalho de Michel Pêcheux. In: SARGENTINI, V.; PIOVEZZANI, C. (Org.). **Legados de Michel Pêcheux: inéditos em análise do discurso.** São Paulo: Contexto, 2011.

MARROCOS, L. J. S. **Cartas do Rio de Janeiro, 1811-1821.** Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 2008.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosc&Naify, 1974.

MONTADON, A. **Bibliographie des tramites de savoir-vivre en Europe du Moyen Age à nos jours. Vol I "France, Angleterre, Alemanhe" & Vol II, "Italie, Espagne, Portugal, Roumanie, Norvége, Pays tcheque et slovaque, Pologne".** Clermond-Ferrand, França:

Association des Publications de La Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1995.

MONTAINGNE, M. **Ensaio**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

NEVES, G. A. **Entretenimentos sobre os deveres da civilidade colecionados para o uso da puerícia brasileira de ambos os sexos**. Rio de Janeiro: Tip. Cinco de Março, 1875.

NIETZCHE, F. **A Genealogia da Moral**. Lisboa, Portugal: Publicações Europa-América, 2002.

PERROT, M. **Minha história das Mulheres**. São Paulo: Contexto, 2012.

PESSOA, F. **Poesia de Álvaro de Campos**. Lisboa: Ática, 1944.

PRADO FILHO, K. **Trajetórias para a leitura de uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault**. 1998 284 f. (Doutorado em Sociologia) - Curso de Pós-graduação em Sociologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade São Paulo, São Paulo. 1998

PRADO FILHO, K. Michel Foucault, historiador do presente. In: MARQUES, W.;CONTI, M. A.;FERNANDES, C. A. **Michel Foucault e o discurso: aportes teóricos e metodológicos**. Uberlândia: EDUFU, 2013.

PRÉVOST, A. **Elementos da civilidade e da decência, para instrução da mocidade de ambos os sexos:traduzidos do francês vulgar e divididos em três partes. A primeira contém: os elementos da civilidade e da decência, que se pratica entre as pessoas honestas, sisudas, e bem educadas. A segunda: A arte de agradar na conversação. Com máximas para reger-nos sisudamente no mundo. A terceira: o tratado dos principais fundamentos da dança em que se dão os preceitos não só para bem dançar, mas para andar, saudar, e fazer airoosamente as cortesias, assim nas Assembléas, como em qualquer outro ocasião**. Lisboa, Portugal: Topografia Rollandiana, 1801.

_____. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Campinas, SP: Pontes, 2008.

_____. O estranho espelho da análise do discurso. In: COURTINE, J.-J. (Ed.). **Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos**. São Carlos: EDUFSCar, 2009.

RAGO, M. Foucault, a subjetividade e as heterotopias feministas. In: SCAVONE, L.;ALVAREZ, M. C.;MISKOLCI(Org.). **O legado de Foucault**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

RAINHO, M. C. T. A distinção e suas normas: leituras e leitores dos manuais de etiqueta e civilidade – Rio de Janeiro, século XIX. **Acervo**, Rio de Janeiro, p. 139-152, 1995.

RASPANTI, M. P. Vestindo o corpo: breve história da indumentária e da moda no Brasil, desde os primórdios ao final do Império. In: PRIORE, D. M.;AMANTINO, M. (Org.). **História do corpo no Brasil**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

REVEL, J. Os usos da civilidade. In: ARIÈS, P.;CHARTIER, R. (Ed.). **História da vida privada, Vl.3: da Renascença às Luzes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REVEL, J. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: ClaraLuz, 2005.

ROQUETTE, J. I. **Thesouro das meninas, ou Lições de uma mãe a sua filha acerca dos bons costumes e da religião, autorizado e com admiráveis exemplos**. Paris: V^a J. P. Aillaud, Guillard e C^a. Livreiros de suas Magestades e Imperador do Brazil e El-Rei de Portugal, 1854.

_____. **Código do bom-tom, ou regras da civilidade e de bem viver no século XIX. Nova edição corrigida e consideravelmente argumentada**. Paris: V^a. J. P. Aillaud, Guillard e C^a, 1875.

ROTERDÃO, E. **A Civilidade Pueril**. Lisboa, Portugal: editorial estampa, 1978.

SCHWARCZ, L. M. Introdução. In: ROQUETTE, J. I. **Código do Bom-Tom ou regra da civilidade e de bem viver no século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. **As barbas do Imperador: D. Pedro II, um Monarca nos trópicos**. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

_____. Cultura. In: SCHWARCZ, L. M. (Org.). **História do Brasil Nação: 1808-2010. Crise da colonial e independência 1808-1830. VI. 1**. Rio de Janeiro: Objetiva ; Madrid: Fundación Mapfre, 2011.

SHARPE, J. A história vista de baixo. In: BURKE, P. (Org.). **A escrita da história novas perspectivas**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SILVA, A. D. **Colleção da legislação portugueza desde a ultima compilação das Ordenações. Vol. de 1763 a 1774**. Lisboa: Typographia Maignense, 1829.

SILVA, M. B. N. **Cultura e sociedade no Rio de Janeiro: 1808 - 1821**. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

SIQUEIRA, D. J. N. S. P. **Escola de política ou tractado pratico da civilidade portugueza**. Porto, Pt: Offic. de Antonio Alvarez Ribeiro, 1786.

SOUSA, G. M. **O espírito das roupas: a moda no século XIX**. São Paulo: Companhia da Letras, 1987.

SOUSA, L. M. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TERRA, A. L. S. **Cortesia e mundanidade: manuais de civilidade em Portugal nos séculos XVII e XVIII**. 2000. 407 f. (Mestrado História Moderna) - Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2000.

VERARDI, L. [BOITARD, P.]. **Novo manual do bom tom contendo modernissimo preceitos de civilidade, política, conducta, e maneiras em todas as circunstancias da vida indispensaveis à mocidade e aos adultos para serem bemquistos e caminharem sem tropeço pela carreira do mundo**. Rio de Janeiro: Tipographia Universal de Laemmert 1859.

VEYNE, P. **Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história**. Brasília: UnB, 1982.

_____. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIGARELLO, G. **História da beleza: o corpo e a arte de se embelezar, do Renascimento aos dias de hoje**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

VILLALTA, L. C. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUSA, L. M. (Org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

WEBER, M. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982

OBRAS MANUSCRITAS

BRANCO, António de Vaz de Castelo, **Preceitos para quem ha de seguir na corte**. Évora: Biblioteca Pública de Évora, [18-]. Não publicado, Códice CIV/1-38, fls. 15 a 28.

SILVA (Padre Frei) Antonio da Purificação e, **Regras da Política, ou civilidade, que se pratica entre as Pessoas honradas, e honestas; Extrahidas summariamente dos elementos da Política de M. Prevost. Pelo P. Fr. Antônio da Purificação e Sylva, Religioso da Sagrada Ordem Terceira de N.P.S. Francisco da Pruvíncia de Portugal. Para Educação da Mocidade Portuguesa**. Évora: Biblioteca Pública de Évora,[18-]. Não publicado, Códice CIX/ 1-9, nº7.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO - FUNDO REAL MESA CENSÓRIA

Censura e pareceres da Real Mesa Censória

Censura feita por João Guilherme Christovão Muller, em 22 de julho de 1796, à obra Escola de política, ou tratado pratico da civilidade portugueza, de D. João de Nossa Senhora da Porta Siqueira. ANTT/RMC, caixa 29 - Doc. nº 14.

Censura, de 13 de Maio de 1774, à obra Elementos de Política apresentada pelo Alferes José António da Silva Rego. ANTT/RMC: Caixa nº 4 de 1774.

Requerimentos para obtenção de licença de envio de livros

Livros destinados aos Domínios Ultramarinos
Brasil cx. 157 a cx. 163

Livros destinados ao estrangeiro

Brasil cxs. 156, 158-159, 160, 162 -163

Requerimentos para remeter livros proibidos para fora do Reino

1752 – 1826 c

Apêndice

CONSULTA DE MANUAIS DE CIVILIDADE NOS ANÚNCIOS DE JORNAIS CARIOCAS DO SÉCULO XIX

ANO	JORNAL	Edição	HIPERLINK
1822	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	0600016	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=1897
1825	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	0200019	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=5345
1827	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	0600001	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=7427
1827	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	0200019 (1)	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=7427
1830	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	0200004	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=10915
1830	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	0500001	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=11187
1834	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	0200008	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=15465
1834	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	1100022	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=16508
1835	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	0700025	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=17299
1836	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	0400007	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=18122
1836	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	0900015 (1)	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=18638

1837	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	0200018	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=19172
1837	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	0400018	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=19368
1837	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	0500020 (1)	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=19472
1837	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	0700001 (1)	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=19578
1838	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	00033	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=20303
1838	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	00187 (1)	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=20856
1838	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	00193 (1)	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=20880
1839	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	00010 (1)	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=21312
1839	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	00041	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=21434
1840	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	00024	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=22543
1840	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	00026	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=22552
1845	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	06946 (2)	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=28898
1845	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	06982 (1)	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=28945
1845	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	07092	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=29389
1846	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	07110	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=29463

1846	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	07123	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=29514
1846	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	07377	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=30545
1849	Diário do Rio de Janeiro - 1821 a 1858	07999	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=094170_01&PagFis=33040
1827	Gazeta do Brasil - 1827 a 1828 -	00015	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=702390&PagFis=69
1825	Diario Mercantil - 1824 a 1827	00167	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=706892&PagFis=575
1826	Diario Mercantil - 1824 a 1827	00031	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=706892&PagFis=1125
1827	Diario Mercantil - 1824 a 1827	0007	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=706892&PagFis=2079
1827	Diario Mercantil - 1824 a 1827	00058	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=706892&PagFis=2282
1827	Diario Mercantil - 1824 a 1827	00069	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=706892&PagFis=2326
1826	Diario da Camara dos Senadores do Imperio do Brasil - 1826 a 1833 -	00015	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=709468&PagFis=190
1840	O Despertador - 1838 a 1841	00549	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=706701&PagFis=1859
1849	Correio Mercantil, e Instructivo, Politico, Universal - 1848 a 1868	0022	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=217280&PagFis=1549
1849	Correio Mercantil, e Instructivo, Politico, Universal - 1848 a 1868	0165	http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=217280&PagFis=2120