

DOS FEITOS E DOS DITOS: HISTÓRIA E CULTURA HISTÓRICA

*Elio Chaves Flores*¹

Pode bem ser que as pessoas se revoltem mais facilmente por causa de tabaco ou taoísmo do que o fariam por causa de assuntos materialmente mais urgentes. E, uma vez que a produção cultural tenha se tornado parte da produção de mercadorias em geral, fica mais difícil do que nunca dizer onde termina o reino da necessidade e começa o reino da liberdade.

Terry Eagleton, *A Idéia de Cultura*, 2000.

A história anda sobre dois pés: o da liberdade e o da necessidade. Se considerarmos a história na sua duração e na sua totalidade, compreenderemos que há, simultaneamente, continuidade e ruptura. Há períodos em que as invenções se atropelam: são as fases da liberdade criativa. E há momentos em que, porque as contradições não foram resolvidas, as rupturas se impõem: são as fases da necessidade. (...) E a necessidade representa as estruturas sociais, econômicas e culturais que, pouco a pouco, vão se instalando, por vezes de forma subterrânea, até se imporem, desembocando à luz do dia numa configuração nova.

Joseph Ki-Zerbo, *Para quando a África?*, 2006.

Introdução

Começemos à moda antiga, isto é, pelo contexto histórico e o espaço geográfico. Esse é um ensaio de periferia, triplamente de periferia: da condição de ser científico se insere na produção historiográfica brasileira, portanto, não será lido nem por ingleses nem por franceses, nem por alemães, menos ainda por norte-americanos; por ter sido reflexão de uma regionalidade específica, o nordeste, não terá quase nenhuma recepção nos centros de produção de história do Brasil e de historiografia pátria, São Paulo e Rio de Janeiro; e, por último, sem ser menos importante, por ter sido escrito por um professor de uma universidade da “pequenina Paraíba” talvez não mereça a atenção de seus companheiros de viagem, os historiadores e cientistas sociais dos nove Estados nordestinos.

Devo estar ciente desse “otimismo trágico” para introduzir a questão já posta nas epígrafes citadas de dois grandes intelectuais contemporâneos, um europeu, e outro, africano: os reinos da liberdade e da necessidade em tempos de capitalismo

¹ Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense. Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba. Bolsista Produtividade CNPq.

iconoclasta e cultural. O primeiro, herdeiro da cultura racionalista ocidental, não consegue mais definir as fronteiras dos dois reinos, enquanto que o segundo, expressão intelectual da cultura social africana, ainda elucida suas combinações. Acontece que eles falam de dois lugares culturais: Terry Eagleton é crítico literário e marxista do centro do império, a Inglaterra; Joseph Ki-Zerbo é historiador e católico da periferia do continente africano, Burkina Fasso. As preocupações intelectuais de ambos sempre foram a cultura e a história. Portanto, são dois autores que merecem estar nesse ensaio desde o início, pois o que se discute aqui é a situação de produção da história cultural ao mesmo tempo em que se propõe uma virada para a dimensão mais consistente da cultura histórica.

Acompanharei Terry Eagleton na tese de que a cultura em que vivemos não é definitiva de nossa humanidade, pois sabemos que pessoas de diferentes culturas, javanesas e brasileiras, por exemplo, não são criaturas de diferentes espécies. Postulo, junto com Eagleton, que não existem seres humanos não-culturais, não porque a cultura seja o alfa e o ômega, mas porque os seres humanos são produtores de cultura. Identificar-se como um ser cultural é apenas admitir que a condição humana é sempre encarnada em alguma modalidade cultural específica. Sustento que o processo histórico contemporâneo demonstra uma coerência admirável: as realidades obstinadamente persistentes de miséria e exploração assumem variadas formas culturais. A inflação da cultura no decorrer do século XX (religiosidade, nacionalidade, sexualidade, etnicidade) é parte de uma época secularizada que se tornou “*um campo de batalha feroz*”².

Juntamente com Joseph Ki-Zerbo, afirmarei que as trocas culturais são mais dolorosamente desiguais do que as trocas dos bens materiais, pois tudo “*o que é valor agregado é vetor de cultura*”. Quando utilizamos bens e serviços que não são nossos, entramos constrangidos na cultura de quem os produziu. Sem identidades agregadoras, somos instrumentos exóticos de cultura moldados pela recepção das mercadorias consumidas. As culturas necessitam de infra-estrutura, donde se segue que “*uma cultura sem base material e logística é apenas um vento que passa*”. Se há na consciência histórica alguma coisa a mais do que na racionalidade, então a história, a ciência da história, se afigura como formadora do espírito, pois ela “*nos ensina a raciocinar pela consciência, dentro da lógica e além da ciência*”. Então, é por isso, e não por qualquer outra consideração culturalista, que se deve “*começar e terminar pela história*”³.

A medida do culturalismo

Numa perspectiva crítica em relação à história cultural, predominante na historiografia contemporânea, a expressão cultura histórica procura inventariar a articulação entre o processo histórico e a produção, transmissão e recepção do conhecimento histórico. Devemos começar por essa verdade meridiana numa época

² Ver: EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 51-57 e p. 93-102. EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005, p. 51-77.

³ KI-ZERBO, Joseph. *Para quando a África?*: entrevista com René Holenstein. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 11-43 e p. 155-161.

de capitalismo cultural: nem tudo que se produz é transmitido e nem tudo que é transmitido é recebido. Vide as prateleiras das bibliotecas universitárias abarrotadas de dissertações e teses sem editores, sem livrarias e sem leitores. Produtos culturais por excelência, esses escritos científicos, ainda que possam estar inseridos nas fantásticas redes internacionais de acervos digitalizados, não encontram olhos e mãos suficientes para tirá-los da lista de empoeirados digitais e, nessa condição, esperam um *mouse* justiceiro. Talvez essa dimensão da produção intelectual e científica seja apenas um sintoma que pode levar-nos à compreensão porque a cultura se viu subsumida ao “ismo” indesejado, o culturalismo.

Com efeito, a opção por cultura histórica busca traduzir o circuito da qualificação profissional necessária à operação histórica: a formação teórico-metodológica, a análise das experiências históricas e culturais e as formas de recepção dos conhecimentos produzidos. Entendeu-se, também, que é necessário explorar um campo de pesquisas inovador no que se vem designando como cultura histórica, tanto no que concerne aos saberes históricos escolares (formação do historiador e ensino de história) quanto na produção e difusão de uma tradição escrita e midiática à margem da ciência histórica propriamente dita, mas com notável disseminação na contemporaneidade. Dessa forma, ao se reconhecer que a cultura histórica não está exclusivamente presa ao ofício do historiador, é necessário que se aprofundem as pesquisas para a própria existência da comunidade de historiadores. Portanto, mostra-se relevante o fato de que, numa definição preliminar de cultura histórica, tenha-se, como campo de suas reflexões, as perspectivas das regionalidades e o ensino de história e dos saberes históricos. Assim, o processo histórico, com ênfase na historicidade regional (regionalidades, regiões, regionalismos, locais da cultura, da economia e da política) é um espaço de atuação que permite a formação de recursos humanos (historiadores) com melhor conhecimento de suas realidades e dos acervos documentais. Na dimensão teórico-metodológica, essa escala da história, regionalidades, se constitui numa práxis de estudos sobre particularidades históricas das sociedades nacionais e das economias mundializadas. A relevância que tais processos têm tido no tempo presente, na construção de uma cultura política aplicada à cidadania e à democracia e, particularmente, na renovação do ensino de história na educação básica e no ensino superior, possibilita um aprofundamento no campo da história e da cultura histórica⁴.

⁴ Esse longo parágrafo representa uma síntese da justificativa do projeto do Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba, aprovado pela CAPES/MEC, em novembro de 2004. O programa está estruturado na área de concentração em História e Cultura Histórica, com duas linhas de pesquisa: História Regional e Ensino de História e Saberes Históricos. Ver *Projeto do Programa de Pós-Graduação em História* (PPGH/CCHLA/UFPB). João Pessoa, 2004, p. 2. Acessível no sítio <<http://www.cchla.ufpb.br/ppgh/>>. A construção coletiva do projeto e sua operacionalização nesses anos de existência implicam reflexões historiográficas a partir dos recortes colocados. Embora eu tenha me apropriado dessas idéias iniciais, as reflexões desenvolvidas nesse artigo não podem ser imputadas aos colegas do Programa. Os equívocos e os possíveis acertos dos meus postulados historiográficos serão certamente refutados ou aprofundados pelos companheiros de ofício. Pensar de outra forma seria, parafraseando Boaventura de Sousa Santos, uma espécie de epistemicídio individual e coletivo.

A profusão das expressões derivadas da gramática cultural, como, por exemplo, cultura política, cultura de massas, cultura massiva, cultura científica, cultura historiográfica, capital cultural, multiculturalismo, guerras culturais, relativistas culturais e outros tantos, indica que o início do século XXI situa-se numa dimensão inescapável que pode ser descrito como a hegemonia da cultura sobre a política. Sendo assim, Terry Eagleton queixou-se da cultura como um “*novo dominante social*” talvez comparado à religião nos séculos medievais, à filosofia na Alemanha de Hegel e às ciências naturais na Grã-Bretanha vitoriana, tornando-se, portanto, uma “*segunda natureza em grau extremo*”⁵. Com efeito, nos últimos anos, os historiadores não deixaram de se influenciar e de influenciarem os debates culturalistas numa dimensão jamais vista por gerações anteriores. Parece que todas as epistemologias passam pelo axioma em voga: se tudo é cultural melhor para a história. A síndrome da “*ciência da cultura*” parece tomar conta dos historiadores: existe pouquíssima necessidade de se respeitarem datas e eventos ou delimitarem lugares e territórios nas cartografias, admitindo-se simplesmente que “*o mundo todo é uma aldeia*”⁶.

Embora sem a necessidade de cair na obsessão pelas origens, alguns historiadores afirmam que a expansão das tendências culturalistas remonta aos Oitocentos, depois das grandes revoluções liberais e da consolidação da imprensa diária⁷. Peter Burke, por exemplo, tomando de empréstimo a ideia de Raymond Williams, adota a longa duração - entre 1800 e 1950 - para explicar a “*história cultural clássica*”. Para ele, estaria nessa temporalidade o desenvolvimento do que também chamou de “*a grande tradição*”, a sofisticação do léxico cultural. Assim, expressões como luta pela cultura, retrato de uma época, espírito do tempo, hábito mental, sentimento do mundo foram sendo disseminados por intelectuais, especialmente os ensaístas das manifestações artísticas e literárias canonizadas do Ocidente. Peter Burke admite que, numa primeira fase, pelo menos até 1930,

Ver: SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006, p. 25-47.

⁵ EAGLETON, *A ideia de cultura*, p. 178.

⁶ Tradução do provérbio italiano, *tutto il mondo è paese*, citado por E. B. Tylor, no famoso primeiro capítulo “*A Ciência da Cultura*”, em seu livro *A cultura primitiva*, publicado em 1871, a primeira obra antropológica a estabelecer uma “*definição formal de cultura*”. Tylor argumenta em favor da redução da escala dos estudos da história (o todo) para as investigações sobre a cultura (a parte). Ainda assim, Tylor professava a dúvida em relação aos materiais teorizados: “*Que inúmeras sociedades tenham acreditado na influência do mau-olhado e na existência de um firmamento, tenham sacrificado escravos e bens para os fantasmas dos mortos, tenham transmitido tradições de gigantes estraçalhando monstros e de homens que se transformam em bestas - tudo isso é base para sustentar que tais ideias foram, realmente, produzidas nas mentes dos homens por causas eficientes, mas não é base para sustentar que os ritos em questão eram benéficos, as crenças razoáveis e a história autêntica*”. TYLOR, E. B. “*A ciência da cultura*”. In: CASTRO, Celso (org.). *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 67-99.

⁷ E. H. Gombrich, em palestra proferida no ano de 1967, depois publicada num livro de 1969, aponta Jacob Burckhardt como “*o pai da história cultural*”, influenciado pela concepção hegeliana de História: “*descobrir em cada pormenor factual o princípio geral que lhe subjaz*”. Ver GOMBRICH, E. H. *Para uma História Cultural*. Lisboa: Gradiva, 1994, p. 35-53.

predominou o cânone da alta cultura, o gênio individual interpretando o tempo e o mundo e, numa segunda, depois de 1930 até a “descoberta” das manifestações vindas de baixo, dos porões das coletividades subalternas, alargou-se a percepção para uma fase aguda da “*história social da arte*”. Digno, de observação para os meus propósitos seguintes seria a constatação do autor de que se escrevia, na transição de uma fase à outra, “*uma história intelectual e cultural geralmente fora dos departamentos de história*”⁸. Admitindo-se que as passagens temporais são cada vez mais complexas na medida em que nos despedimos do Novecentos, os especialistas apontam para a explosão dos estudos culturais a partir da década de 1960, embora duas grandes obras de estudos sobre a cultura no capitalismo contemporâneo tenham sido publicadas no final da década de 1950⁹. Parece não serem estranhas, para as duas últimas gerações de historiadores do século XX, tópicas cheias de vozes etnológicas e tais: história cultural da imprensa, história cultural da economia, história cultural das elites, história cultural do povo oprimido, história cultural da política, história cultural da violência, história cultural do beijo e do desejo, história cultural da percepção, história cultural das emoções¹⁰. Quem de nós, sem precisar guardar pudor, confessaria que já adorou ou ainda adora esses santuários?

Estamos, portanto, na guinada cultural, naquilo que Fredric Jameson tomou de Hegel e de Benjamin como sendo a “*epocalidade da lógica cultural*”, da dominância de mais uma etapa do capitalismo visto agora como tardio: “*nesse sentido, como durante toda a história de classes, o avesso da cultura é sangue, tortura, morte e*

⁸ BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 15-31. O antropólogo Franz Boas, tido como o mais lúcido expoente dos estudos sobre cultura, publicou em 1896 o importante ensaio “As limitações do método comparativo da Antropologia”, no qual defende o método histórico: “*Os resultados das investigações conduzidas por esse método podem ser triplíces. Eles podem revelar as condições ambientais que criaram ou modificaram os elementos culturais; esclarecer fatores psicológicos que atuaram na configuração da cultura; ou nos mostrar os efeitos que as conexões históricas tiveram sobre o desenvolvimento da cultura*”. BOAS, Franz, “As limitações do método comparativo da Antropologia”. In: CASTRO, Celso (org.). *Antropologia cultural: Franz Boas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 25-39.

⁹ Refiro-me aos livros de Richard Hoggart, *The uses of literacy (Utilizações da cultura*, na tradução lisboeta de 1973), publicado em 1957; e de Raymond Williams, *Culture & Society, 1780-1950*, publicado um ano depois, em 1958. O livro de Hoggart ainda não foi traduzido no Brasil, portanto não teve interlocutores, a não ser alguns receptores nos departamentos de literatura. Diferente seria, entre nós, a recepção dos escritos de Williams. Ver, por exemplo: WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade, 1780-1950*. Tradução de Leônidas H. B. Hegenberg, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969. No Brasil, a história dos estudos culturais passa necessariamente por Maria Elisa Cevalco, pelo menos por dois de seus livros. CEVASCO, Maria Elisa. *Para ler Raymond Williams*. São Paulo: Paz e Terra, 2001. CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre estudos culturais*. São Paulo: Boitempo, 2003.

¹⁰ O bem-humorado Darnton chegou a recomendar uma estratégia de sobrevivência para autores acadêmicos. Uma espécie de imperativo categórico cultural: “*História. Diga que é antropologia. Antropologia. Diga que é história. História e Antropologia. Use o recurso do microcosmo-macrocosmo. Em história, é preciso enxergar o universo num grão de areia - digamos Springfield, Massachusetts, no século XVIII. Em antropologia, é preciso conseguir construir um universo simbólico a partir de um rito de passagem - digamos, um funeral javanês*”. DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 100.

terror”¹¹. A idéia hegeliana de epocalidade não se afirma sem a dimensão da “transformação geral”, isto é, “a visão das ruínas de uma magnificência anterior”. Para Hegel, “a consequência mais imediata da mudança é que ela, ao mesmo tempo em que implica dissolução, traz também consigo o surgimento de uma vida nova, e que se a morte sai da vida, também a vida sai da morte”¹². Nesse caso, os historiadores devem então festejar a revolução cultural porque, em grande medida, somos também aqueles que fizeram a coruja de Minerva alçar vôo. Entretanto, Hegel, com certeza, tinha consciência de que jamais sobreviveria ao “espírito do tempo” escapando das experiências fascistas do século de Walter Benjamin. Por isso mesmo, surge, acentuado na pena de Jameson, o axioma da sétima tese sobre a história, pois ali os despojos dos vencidos transformam-se em delicados bens culturais: “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie”¹³. Nessa perspectiva melancólica da história, suspeito que nós, historiadores, saciados do nosso próprio presente macrobiótico, ainda parafraseando Hegel, somos intelectuais que, antes de morrer para a vida vivida, já estamos mortos em nós mesmos¹⁴.

Na mesma década de 1990, extasiado e perplexo diante dessa “epocalidade cultural”, ao consolidar reflexões genuínas sobre o pós-modernismo ou o mundo da produção e da reprodução culturais, Jameson postularia os fundamentos das últimas realidades historiadas:

Acredito que estamos agora em um ponto avançado o bastante em nossa consciência da estrutura narrativa da historicidade para que nos permitamos esquecer os bons e velhos bordões sobre os males da totalização ou da teleologia. (...) Tenho constantemente argumentado, ao longo dos últimos anos, que essa conjuntura é marcada pela desdiferenciação entre os campos, de modo que a economia veio se sobrepor à cultura, de modo que tudo, incluindo a produção de mercadorias e as altas finanças especulativas, se tornou cultural e que a cultura, analogamente, se tornou profundamente econômica e orientada pela mercadoria. Assim, não haverá surpresa em se descobrir

¹¹ JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 2004, p. 27-79.

¹² HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora da UnB, 1995, p. 67.

¹³ BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de História”. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-232 (“Obras Escolhidas”, vol. 1).

¹⁴ Não deixa de ser uma ironia mordaz o fato de que boa parte dos “historiadores culturais” contemporâneos seja tão alérgica a Hegel, sentimento contrário ao círculo de seguidores de Jacob Burckhardt: “Talvez a melhor forma de interpretar a subsequente história da historiografia da cultura seja considerá-la como uma sucessão de tentativas para salvar o postulado de Hegel sem aceitar a sua metafísica. Era precisamente o que o marxismo dizia estar a fazer. O diagrama hegeliano era mais ou menos mantido, mas seu centro era ocupado, não pelo espírito, mas pelas alterações das condições de produção. (...) Desse modo, a tarefa dos historiadores da cultura continua a ser em grande parte a mesma [1969]. Precisam conseguir revelar como cada pormenor reflete as suas características econômicas essenciais”. GOMBRICH, *Para uma História Cultural*, p. 56-57.

*que as conjecturas sobre a nossa presente situação podem ser tomadas como juízos sobre o capitalismo tardio ou sobre a política de globalização.*¹⁵

Talvez seja o caso, nesse momento, de observar que a idéia de Jameson sobre uma terceira etapa do capitalismo, definida mandelivamente como “*capitalismo tardio*”, não chega a ser unanimidade entre os críticos da pós-modernidade, especialmente os que debatem as relações entre estudos literários e culturais para além dos “*escritos impressos*” e suportes sonorizados ou digitalizados¹⁶. Terry Eagleton, por exemplo, sustenta a categoria de “*capitalismo avançado*”, pois considera que a cultura capitalista deixou suas marcas e incorporou os seus próprios críticos, ou melhor, as caras tradições das esquerdas, tanto no Ocidente quanto nas elites pós-coloniais. Para ele, a “*cultura comercial*” teria desacreditado até mesmo o nacionalismo revolucionário, talvez o último momento heróico da modernidade, solapando uma epocalidade de cultura radical: “*Essa é a razão pela qual ouvimos falar hoje em dia de hibridiz, etnicidade e pluralidade, em vez de liberdade, justiça e emancipação*”. Embora considere a modernidade a construtora da noção aristocrática de cultura como civilidade - Alta Cultura, República das Letras, Cânone, Herói -, o autor não deixa de expor o seu estranhamento maior à virada cultural pós-modernista que, reitera com freqüência, não tem nada de etapa tardia do capitalismo, mas a dominância do próprio capitalismo avançado. Uma cultura assim entendida e denunciada como uma religião comercial não teria capacidades intrínsecas para apascentar nem os corpos nem a almas. Essa crítica radical de Eagleton interessa-me particularmente para fazer avançar os meus argumentos. Assim o autor se expressa: “*Se a Cultura não pode nos salvar, é porque ela realmente não se concebe de modo algum como histórica e, assim, não tem nenhum direito de intervir em assuntos mundanos*”¹⁷.

No que concerne a esses assuntos mundanos, penso ser mais desafiador trabalhar na reflexão sobre cultura histórica, aceitando a galáxia da história cultural da sua fase heróica e tentando decifrar situações da historiografia que nasceu e se estruturou na epocalidade do capitalismo avançado. Uma historiografia que, entre francesias da velha liberdade e inglesias do novo Império, brindou-nos com o último “ismo” antes dos “pós” e dos “neos” (pós-modernismo, neoliberalismo, pós-industrial, fim da história, etc)¹⁸. Nesse sentido, não há como não admitir que as

¹⁵ JAMESON, Fredric. “Fim da arte ou fim da história? [1994]”. In: _____. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 127-128.

¹⁶ Ver a excelente discussão em Maria Elisa Cevasco. CEVASCO, *Dez lições...*, p. 138-154. Outra obra de referência para esses debates é a antologia de ensaios organizada por Ellen Meiksins Wood e John Bellamy Foster. WOOD, E. M. & FOSTER, J. B. (orgs.). *Em defesa da História: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

¹⁷ EAGLETON, *A idéia de cultura*, p. 124-125.

¹⁸ Parece-me elucidativo o argumento de um pensador indiano: “*A mudança de uma concepção primordialmente política para uma concepção culturalista tornou-se, então, ainda mais a-histórica porque surgiu num contexto acadêmico norte-americano que também testemunhou, depois que os radicalismos políticos dos anos 1960 foram domesticados, o surgimento de uma ideologia específica que poderíamos chamar, no sentido estrito da palavra, de culturalismo - uma ideologia,*

primeiras críticas à hegemonia da história cultural, muitas delas procedentes e radicais, partiram dos temores inerentes às emergências dos fascismos culturais e étnicos no ocaso do século XX. Os olhares historiográficos, filosóficos e culturais sobre a África e a Ásia contemporâneas, por exemplo, demonstram que os movimentos emancipatórios se fizeram para inventar e reforçar tradições nacionais, insistiram nas línguas ocidentalizantes dos antigos colonizadores e, não raras vezes, nas heranças religiosas proto-coloniais e coloniais¹⁹. Entretanto, ao trazer para o diálogo, aqui travado, as análises de Immanuel Wallerstein, presume-se que as fluidas e negociadas identidades nacionais, mesmo as emancipatórias e multiculturalistas, nunca afirmaram as rupturas com a ideologia universalista da primeira modernidade, isto é, das rugosidades do “capitalismo histórico”. Penso ser imprescindível essa passagem do autor que responde uma questão por ele mesmo formulada:

Mas o nacionalismo cultural era uma resistência às pressões dos acumuladores de capital? De fato, dois elementos principais do nacionalismo cultural dirigiram-se em rumo contrário. O primeiro era o fato de que a unidade escolhida como veículo e recipiente da cultura tendia a ser o Estado, que era um membro do sistema interestatal. Na maioria das vezes, era esse Estado que investia numa cultura nacional. Em praticamente todos os casos, isso implicava uma distorção, geralmente muito acentuada, das continuidades culturais. Em quase todos os casos, a afirmação de uma cultura nacional embutida no Estado implicava inevitavelmente a repressão e a reafirmação de suas continuidades. Em todos os casos, ela reforçava as estruturas estatais, portanto, o sistema interestatal, e, conseqüentemente, o capitalismo como sistema mundial.²⁰

Mais recentemente, Clifford Geertz tratava de responder mais duas questões candentes sobre a mesma relação, capitalismo e nacionalismo cultural, pensando especialmente nessas nacionalidades históricas rasuradas pelo universalismo de classe do Segundo Mundo desmoronado (Europa do Leste e Balcãs) e pelo globalismo do capital do Primeiro Mundo (Quebec, Irlanda, Catalunha, País Basco). Para os historiadores, são questões deveras pertinentes essas luzes acendidas pela antiga ciência da cultura: “*que é um país, se não é uma nação? Mas a pergunta é a mesma do lado do eu, do ser, que é sua face especular e invertida: que é uma*

em outras palavras, que trata a cultura não apenas como um forte aspecto de organização e comunicação social, mas como uma instância determinante. (...) Meu ponto de vista é que a teoria cultural que procura interpretar a política da cultura numa extensão global tão vasta necessita de uma melhor compreensão da história real”. AHMAD, Aijaz. “Prefácio à Edição Brasileira”. In: _____. *Linhagens do presente: ensaios*. São Paulo: Boitempo, 2002, p. 7-14 (grifos do autor).

¹⁹ Ver, por exemplo: HALL, Stuart. “Raça, cultura e comunicações: olhando para trás e para frente os estudos culturais”. *Projeto História*, São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em História, Departamento de História, PUC-SP, n. 31, Dossiê Américas, jul./ dez. 2005, p. 7-13.

²⁰ WALLERSTEIN, Immanuel. *O capitalismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 77-78.

*cultura, se não um consenso?*²¹. Passemos então para as localidades da cultura, ou melhor, da cultura histórica.

Regionalidades culturalistas

Pensemos numa exemplaridade das tensões monopolistas entre as escalas do nacional e do global: a regionalidade do Nordeste contemporâneo. As históricas elites nordestinas - intelectuais, artísticas e empresariais - talvez sejam as mais notáveis expressões da economia nacional que realizam, com eficácia global, a renda monopolista dos bens e tradições culturais das comunidades e localidades de uma vasta e histórica região que dispõe de “*sol, de praias de areia, de um rico folclore e de uma cozinha excêntrica*”²². Algumas considerações, bastante presentistas, podem explicitar melhor a hipótese apresentada.

O extraordinário carnaval dos trios elétricos, um localismo baiano, foi transformado num evento ordinário, repetido à exaustão - mensal, quinzenal e não raras vezes semanal - por todo o nordeste litorâneo, avançou pelos sertões, vazou o norte e não arrefeceu o seu ímpeto abrasador até bater nas barrancas dos rios Paraguai e Uruguai que, como ainda mostram as cartas geográficas, divisam o Brasil dos países da Bacia do Rio da Prata (atualizada culturalmente por Mercosul). De modo que as festas dionisíacas e momescas, historicamente anteriores à páscoa e à quaresma, se tornaram feiras monopolistas onde se consomem sonoridades, danças, afetos, beijos, alegrias e muito, mas muito mesmo, cervejas, bebidas de todos os tipos, águas, refrigerantes e comilanças. Assim, surgiram blocos de folia dirigidos por jovens empresários, especuladores de emoções, que comercializam uniformes, chapéus, pulseiras, braçadeiras, tornozeleiras (na linguagem econômica são abadá), contratam seguranças para administrar os cordões de isolamento e conforto dos foliões, privatizando ruas, calçadas e iluminação pública com o consentimento tácito dos governantes locais. Uma cultura política de baixa intensidade republicana permite que esses mesmos políticos e representantes do povo ganhem crédito e capital eleitoral dando longevidade aos poderes familísticos e renda familiar que causa inveja a qualquer executivo das grandes empresas globalizadas. Os verdadeiros artistas da terra, das localidades avassaladas, ficam de fora dessas artisticidades difusas e rentistas. Os donos das barracas desses centros comerciais itinerantes de prazer e gula concentram-se entre os apadrinhados dos gestores quando não são os próprios familiares das governanças locais. Resta aos setores subalternos a segurança dos eventos, as fainas serviçais nos camarotes destinados ao olhar panorâmico dos representantes e executivos das empresas patrocinadoras, dos investidores e donos das bandas que invariavelmente se apresentam com vestes erotizadas e cantam refrões sexualizados.

Nesses camarotes, acima da rua, as elites locais e regionais se divertem, bebem, fecham negócios, contabilizam lucros e combinam novos investimentos na mesma

²¹ GEERTZ, Clifford. “O mundo em pedaços: cultura e política no fim do século”. In: _____. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 191-228.

²² Segundo o sempre atual e atualizado Manuel Correia de Andrade. ANDRADE, M. C. *A terra e o homem no Nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no nordeste*. 6. ed. Recife: Editora da UFPE, 1998, p. 237.

voracidade com que as nobres garrafas escocesas se esvaem. Poderíamos chamá-los socialmente de elites montanhesas, entretanto, ao contrário da velha tradição jacobina republicana, passam por cosmopolitas e traçam planos para gastar alguns lucros na Flórida ou em qualquer outro centro de consumo do mundo. Esses setores, que nunca abandonaram o administrativismo municipal, logo se apropriaram do empreendedorismo para dominar, em definitivo, “a geografia histórica da vida social”, confirmando a tese de David Harvey, da “transformação da governança urbana no capitalismo tardio”²³. Trata-se, portanto, da governança urbana assentada na economia cultural, cuja chama midiática aparece sempre como “políticas culturais”. Michel de Certeau já tratou disso, num artigo seminal, de 1973: “A expressão [política cultural] camufla a coerência que liga uma cultura despolitizada a uma política aculturada”²⁴.

Logo abaixo dos camarotes, no largo festivo e ruas adjacentes, encontra-se a planície dos foliões e dos homens e mulheres comuns energizados e confiantes na apoteose da graça, nos ritmos levitantes e na felicidade genuína, impalpáveis em regionalidades taciturnas e conservadoras como, por exemplo, a bandeirante e a gaúcha. Com efeito, nessa planície cheia de amorosidades e afetos, há, ainda, um pântano social que atravessa a noite e não descansa antes do sol já raiado e forte nos centígrados: homens de meia-idade (outros, idosos, aposentados de baixa renda), senhoras mais do que balzaquianas (outras, idosas, ainda sem aposentadorias de baixa renda) e crianças sem infância (outras, filhas das ruas, jamais se aposentarão) se deslocam como caranguejos, rápidos e ameaçadores, entre as multidões e as barracas e as mesas e as cadeiras e as placas comerciais e as lixeiras públicas, na busca não menos frenética por latinhas de cervejas e refrigerantes de marcas globalizadas, também patrocinadoras dos eventos. Esse pântano social carrega às costas os sacos plásticos que, aos poucos, vão sendo cheios das sobras das emoções voláteis, para serem comercializados nos postos de compra de alguma empresa honesta, quase sempre assessorada por entidade ecológica sem fins lucrativos com sede na Europa ou nos Estados Unidos. Essa faina diuturna do andar e olhar e agachar e pegar e jogar no recipiente, que vai pesando como a vida nos ombros, lembra rotinização do mundo do trabalho dos canaviais que, da Zona da Mata nordestina, espalhou-se rumo ao sul, até os confins paulistanos. Trata-se de uma atividade local essa recolha do lixo globalizado que, no plano regional, pode resultar em prêmios dos organismos internacionais aos gestores municipais por causas de suas preocupações ecológicas e cosmopolitas, porém, o pântano social, em vez de dignificar a existência, permanece e se reproduz nas bordas da renda monopolista do prazer e da cultura²⁵.

Essa seria, portanto, a ordem cultural burguesa regionalizada em que, seguindo as argumentações de Marshall Sahlins, a produção material é, de fato, “o lugar

²³ HARVEY, David. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume, 2005, p. 163-190.

²⁴ CERTEAU, Michel de. “A cultura na sociedade”. In: _____. *A cultura no plural*. Campinas: Papirus, 1995, p. 191-220.

²⁵ Não se trata de uma herança pré-moderna ou oligárquica, mas precisamente do contrário, de “um efetivo processo de modernização de grandes proporções”. Ver: SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

dominante da produção simbólica". Com efeito, a produção de significação simbólica, isto é, tanto o lucro racional quanto o ócio carnavalizado, fica na apoteose do evento "*totalmente às escondidas dos participantes*". Por conseguinte, esse conjunto cultural é praticado pelo "*totemismo burguês*" e pelo feitiço, adorável feitiço momesco, de inconfundível feição popular, agora às avessas, racionalizado pela economia das emoções: "*em vez de servir à diferenciação da sociedade pela diferenciação de objetos, toda distinção concebível da sociedade é posta a serviço de outra divisão de objetos. Fetichismo e totemismo; as criações mais refinadas da mente civilizada*"²⁶.

O caso das festas juninas, um regionalismo do semi-árido, segue o mesmo diapasão monopolista da renda cultural. Grandes festas públicas, lucros privados que vão se alargando para frente e para trás do mês de junho. Desde a última década do século 20 já se confundiam com os carnavais, de tal modo que há festa junina em fevereiro e carnaval em junho, numa espetacular hibridez de tempos festivos, ritmos, comportamentos e investimentos. Acabou-se a dimensão física da corporeidade e do espaço numa espécie de constrangimento ao realismo histórico do tipo gonzaguiano, no qual a representação cultural da região, cantada porque vivida, *Asa Branca*, era antes reconhecida como a "*certidão de nascimento desse Nordeste unificado*"²⁷. Como signo de um outro tempo e culturalizando tradições manifestamente populares, dezenas de bandas empresariais, com a mesma marca de fantasia, se apresentam em várias cidades no mesmo sábado e domingo e, ainda, concomitantemente, aparecem nas televisões locais sendo entrevistadas por colunistas televisivos que se pavoneiam de especialistas da estética musical. Mesmo a tríade dos santos pragmáticos e de família (Santo Antonio, São João, São Pedro) parece não estar fora da ordem cultural das fenomênicas bandas de forrós, cujos batismos simbólicos adentram o sensualismo vocal (saia rodada, calcinha preta, gatinha assanhada, gostosa requebrada) do santo sexo. Depreende-se, sem muito receio de futurologia, que o evento festa junina, nesse ritmo de culturalidade que lhe é inerente, não passará incólume à façanha da historiografia cultural também regionalizada²⁸. Trata-se, portanto, de uma materialidade musicada (e dançada) que simplesmente aparece aos olhos (e aos corações) dos culturalistas noturnos como não mais do que uma rasura da economia política. Ao imaginarmos um cientista, do alto de uma torre panóptica, a observar etnograficamente essas vastas

²⁶ SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 204-218.

²⁷ OLIVEIRA, Francisco de. "Nordeste: a invenção pela música". In: CAVALCANTE, Berenice; STARLING, Heloisa & EISENBERG, José (orgs.). *Decantando a República: inventário histórico e político da canção popular brasileira - Vol. 3: A cidade não mora mais em mim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004, p. 123-138.

²⁸ A agricultura irrigada da uva e a produção de vinhos no Médio São Francisco, desde Sobradinho até Paulo Afonso, tornaram-se o sinal mais recente de uma nordestinidade então desconhecida: a estética do frio e uma culinária de inverno se manifestam, nos meses de maio a agosto, na forma de festivais musicais, encontros culturais e mostras de artes nas cidades de clima ameno e de médias altitudes no agreste e sertão nos vários estados nordestinos. Essas "regionalidades do vinho" não deixam de estimular paixões degustadas em saborosas viagens turísticas e gulas insubmissas, cujos excessos serão culturalmente queimados nas academias de ginástica, quando da volta ao cotidiano.

privacidades e performances, surge para a nossa reflexão a frase singela do “camarada” Trotski: “A cultura alimenta-se na seiva da economia”²⁹.

Parece não haver dúvida de que essas evidências de regionalismo cultural estão subsumidas nas economias e mídias locais, mentalmente mundializadas com o aprofundamento da ocidentalização da vida, não somente cotidiana, mas notavelmente nas situações de ócio e de lazer. Se os historiadores culturais e os intelectuais da cultura não olham para esses fenômenos com rigor crítico e teorização conceitual visceral, dificilmente podem perceber que a “*própria cultura é quantificada e entra na lógica do lucro*”, e que a sua própria explicação acadêmica, o culturalismo, “*polui as representações culturais*”³⁰.

Outro problema da história cultural, além do desprezo pela economia política, parece ser exatamente a dimensão do Estado e, por conseqüência, da política, do poder e da autoridade numa época de dramáticas sensibilidades históricas. Por enquanto, lembremos apenas do insuspeito Michel de Certeau: “*Desde os Direitos dos Homens até as férias pagas, nunca houve inovação cultural sem conflitos sociais e sem vitórias políticas*”³¹. Nesse sentido, a aposta epistemológica pela cultura histórica remete à construção de um campo de lutas dos historiadores capaz de reinstaurar a história interessada. Parece não haver mais dúvida de que a história, independente de sua adjetivação, não prescinde de ser uma ciência aplicada à cidadania, especialmente aquela cidadania necessária e desejada por tradições emancipacionistas³². As tensões do campo da cultura histórica, em meio às lutas de classes e culturais, seriam as pontes para a crítica historiográfica que não ignora a velha questão, atualizada por Rüsen: “*Como surge, dos feitos, a história?*”³³. Passemos, então, à definição de cultura histórica que, a meu ver, implica numa recusa explícita ao culturalismo e não exatamente à tradição dos Estudos Culturais originária da década de 1960, vigorosa na crítica ao cânone e à narrativa ocidentais. Afinal, os anos de Birmingham (1964-1980) foram de fato “*a primavera dos estudos culturais*”³⁴.

²⁹ TROTSKI, Leon. *Literatura e Revolução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 34.

³⁰ Expressões entre aspas retiradas de Samir Amin. AMIN, S. “A dimensão cultural”. In: AMIN, Samir & HOUTART, François (orgs.). *Mundialização das resistências: o estado das lutas 2003* (Fórum Mundial das Alternativas). São Paulo: Cortez, 2003, p. 327-343.

³¹ CERTEAU, *A cultura no plural*, p. 214.

³² Remeto a Boaventura de Sousa Santos. SANTOS, *A gramática do tempo*, p. 25-47.

³³ “*Quando se reformula a pergunta: o que é história? para Como surge, dos feitos, a história?, não se parte mais do pressuposto de que exista a história como uma realidade pronta e completa fora da consciência humana, que só precisa ser apreendida e apropriada, cognitivamente, por esta. (...) A pergunta sobre como, dos feitos, surge a história pressupõe que a história é algo que só se constitui dos feitos, ou seja, das ações humanas, uma vez efetivamente realizadas*”. RÜSEN, Jörn. *Razão histórica: teoria da história; os fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora da UnB, 2001, p. 67.

³⁴ MATTELART, Armand & NEVEU, Érik. *Introdução aos estudos culturais*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 55-93. Para conferir a produção de um dos autores dessa primavera, ver Stuart Hall. HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

A virada pela cultura histórica

Entendo por cultura histórica os enraizamentos do *pensar historicamente* que estão aquém e além do campo da historiografia e do cânone historiográfico. Trata-se da intersecção entre a história científica, habilitada no mundo dos profissionais como historiografia, dado que se trata de um saber profissionalmente adquirido, e a história sem historiadores, feita, apropriada e difundida por uma plêiade de intelectuais, ativistas, editores, cineastas, documentaristas, produtores culturais, memorialistas e artistas que disponibilizam um saber histórico difuso através de suportes impressos, audiovisuais e orais.

Devo aqui expressar certa discordância com Jacques Le Goff, que define a cultura histórica como “*a relação que uma sociedade, na sua psicologia coletiva, mantém com o passado*”. Ele admite que a sua concepção não estaria muito afastada daquilo que a tradição cultural anglo-saxã chama de *historical mindedness*, isto é, a mentalidade histórica. De fato, Le Goff utiliza preferencialmente a expressão mentalidade histórica numa frequência incomum para quem inicia a explicação afirmando que irá adotar “*a Expressão cultura histórica, usada por Bernard Guenée*”, e termina a mesma tópica concluindo que “*os melhores postos de observação para o estudo da mentalidade histórica são os compêndios escolares*”. Ora, os seus próprios exemplos explicitam que cultura histórica e mentalidade histórica não podem ser portadoras epistemológicas de uma mesma significação: Tucídides não poderia ser o nosso colega mais antigo porque foi mais um testemunho vivo; Políbio não poderia figurar na profissão de Clio uma vez que foi antes de qualquer coisa um memorialista³⁵. Parece correto ver nos dois, pelo menos, sujeitos que detinham uma cultura histórica significativa de suas respectivas sociedades; mas, dificilmente, poderíamos afirmar de forma categórica que suas obras expressavam a “*mentalidade histórica*” de suas épocas. Por que eles escreviam, para quem eles escreviam e quais gregos e romanos leram o que eles escreveram?

Mais dois exemplos de Jacques Le Goff, desta vez muito mais próximos de nós, contemporâneos: Guizot e Tocqueville. O primeiro como “*o grande historiador da burguesia*” e, o segundo, como o proponente da história evolucionária da democracia, aplainando a revolução na “*longa história do Antigo Regime*”. A pergunta não pode deixar de ser a mesma: por que eles escreviam, para quem eles escreviam e quais franceses leram o que eles escreveram? Se a obra da Revolução constituiu uma ruptura de mentalidade histórica, como propõe Le Goff, por que Tocqueville, como estudioso da Revolução, continuou confessando que era “*aristocrata por instinto*” e que desprezava e temia a multidão e a democracia?

³⁵ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 4. ed. São Paulo: Editora da Unicamp, 1996, p. 47-76. A referência a Bernard Guenée deve-se ao seu livro *História e Cultura Histórica no Ocidente Medieval*, publicado na França, em 1980. Ainda na década de 1970, parece haver já uma tensão no domínio da historiografia, manifesta na famosa apresentação da obra *Faire de l'histoire*, publicada na França em 1974, da qual Jacques Le Goff foi um dos responsáveis: “*Existe ainda um território do Historiador? A história, ao anexar a si, por definição, o domínio da experimentação do humano, o tempo, representa uma ilusão? Para além da diversidade das histórias coexistentes, existe ainda uma história, a História?*”. LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (orgs.). *História: novos problemas*. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 11-15.

Não era uma mentalidade histórica que estava se instituindo como nova, mas uma cultura histórica, acertadamente frisada por Le Goff, assentada na noção de classe e no sentimento nacional. Para diferenciar o que Le Goff juntou, num equívoco categórico, penso ser prudente sustentar que se realmente existe uma mentalidade histórica, ela prescinde de qualquer sinal de letramento, sendo atributo incontestemente também das sociedades ágrafas e pré-capitalistas. Entretanto, uma cultura histórica se evidencia quando as categorias de clérigos, profissionais e leigos tomam para si a cruzada da vulgarização e divulgação do que foi feito no passado, dando-lhe um sentido histórico. Avançamos, pois, no sentido de que a cultura histórica não pode ser uma exclusividade da narrativa dos historiadores, a historiografia. Ela tanto pode ser narrada pelo cronista, jornalista, cineasta, documentarista ou memorialista. Trata-se da história sem historiografia, mas que não prescinde do fato de que a narração de qualquer feito tenha, pelo menos, as condições do sentido histórico, proposto por Rüsen: “*formalmente, a estrutura de uma história; materialmente, a experiência do passado; funcionalmente, a orientação da vida humana prática mediante representações do passar do tempo*”³⁶.

Embora narrar seja a primeira condição do ensino, a difusão e a recepção de um conhecimento, ou de um feito do passado, necessita dos suportes culturais para a sua efetivação. Nesse caso, pouco importa se isso já foi conseguido através de tabuinhas de argila ou por um monitor de última geração. A ênfase que Jacques Le Goff deu à difusão do ensino revolucionário (cultura escolar) me parece ainda apropriado, apenas corrigindo-o na definição conceitual: “*Mas foi a Revolução Francesa que o impulsionou [o ensino de história] e foram os progressos do ensino escolar - primário, secundário e superior - que asseguraram às massas, no século XIX, a difusão de uma cultura histórica. Daqui em diante, os melhores postos de observação para o estudo [da cultura histórica] são os compêndios escolares*”³⁷. No auge da revolução informacional, nesse início de século XXI, podemos dizer que não exclusivamente os compêndios escolares, mas toda a vasta produção em massa dos bens simbólicos e culturais está disponibilizada, no mercado, aos sujeitos imperialistas e imperializados. Essa é a “*infra-estrutura da cultura*”, como disse Bauman³⁸. Outra observação candente de Michel de Certeau elucidaria essa angústia plenamente vivida: “*O poder cultural não está mais localizado em uma escola. Ele infiltra-se em qualquer teto e qualquer espaço, com as telas de televisão. Ele personaliza-se. Introduce por toda parte os seus produtos. Faz-se íntimo. Isso muda a posição da escola. (...) Os docentes não estão mais no centro da cultura, mas nas suas bordas*”. De modo que uma hipótese, ainda que não possa ser trabalhada agora, merece ser mencionada: o ensino de história, prerrogativa dos profissionais da história e das culturas escolares, precisa, cada vez mais, ser mediado pelos saberes históricos, responsáveis em grande parte pelas porosidades intrínsecas à cultura histórica.

³⁶ RÜSEN, *A razão histórica*, p. 160-161.

³⁷ LE GOFF, *História e Memória*, p. 76.

³⁸ BAUMAN, Zygmunt. “Uma primeira nota sobre cultura de massa: a infra-estrutura”. In: _____. *O papel da cultura nas Ciências Sociais*. Porto Alegre: Editorial Villa Martha, 1980, p. 73-91.

No Brasil, mais recentemente, a historiadora Angela de Castro Gomes, embora sem fazer observações precisas sobre a apropriação do conceito de cultura histórica, de Jacques Le Goff, dele faz uso para analisar as políticas culturais e educacionais de um período específico da história do Brasil republicano, o Estado Novo (1937-1945). Seu esforço analítico partiu da hipótese “*de que a proposta de história do Brasil construída durante o Estado Novo marcou a cultura histórica de nosso país durante muito tempo, sendo seus ecos sentidos até hoje*”³⁹. Uma das fontes de pesquisa da autora foi a revista *Cultura Política*, publicada pelo Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), entre os anos de 1941 e 1945. Angela de Castro Gomes mantém o núcleo originário da tensão conceitual de Le Goff ao admitir que cultura histórica, sempre usada entre aspas, é entendida como “*a relação que uma sociedade mantém com seu passado*”. Entretanto, acredito que a autora se descola daquela tensão ao tentar explicar os referenciais culturais da sua pesquisa: “*se os historiadores podem continuar sendo considerados os principais formuladores e intérpretes da cultura histórica de uma sociedade em determinado momento, eles não detêm o monopólio desse processo de construção, atuando interativamente com outros agentes, que não são homens do seu métier e que freqüentam outras esferas disciplinares ou ocupam outras funções sociais fora do campo intelectual*”⁴⁰.

Importante, também, nessa pesquisa é o fato de Angela de Castro Gomes demonstrar que o cânone de uma historiografia brasileira estava sendo inventado no decorrer mesmo dessa própria cultura histórica: Capistrano de Abreu, um erudito, incrivelmente capacitado para “*o faro da verdade*”. Ao lado do exemplo de historiador com pressupostos metodológicos, aparece a condição intelectual do mitógrafo, aquele intelectual especializado no passado vivo das tradições folcloristas, o captador da “*alma do povo brasileiro*”. Não por acaso se destacam as personalidades de Artur Ramos, João Dornas Filho e Gilberto Freyre que criam uma instituição, o Centro de Cultura Afro-Brasileira, e editam os *Estudos Afro-Brasileiros*, “*a mais fecunda realização da mitografia brasileira*”, segundo a autora. De modo que a construção da cultura histórica estado-novista estaria assentada na historiografia e na mitografia⁴¹. Com efeito, os “*mitos científicos*”, desta vez muitíssimo brasileiros, abarcavam a cordialidade, a leveza da escravidão, a harmonia das três raças, os folclores do povo, sempre bom e justo, descobertos por autores culturais que triunfaram em vida. O próprio Gilberto Freyre gostava de se prefaciá-lo como “*historiador e cientista caracteristicamente social brasileiro*”⁴².

³⁹ GOMES, Angela de Castro. *História e historiadores: a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1996, p. 11.

⁴⁰ GOMES, *História e historiadores...*, p. 158 (grifos da autora). Deve-se enfatizar que, quando se trata de políticas públicas referentes aos valores culturais e educacionais, um dos espaços privilegiados é a leitura do passado: “*na qual a cultura histórica é dimensão estratégica da cultura política*”. GOMES, Angela de Castro. “A cultura histórica do Estado Novo”. *Projeto História*, São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em História, Departamento de História, PUC-SP, n. 16, fev. 1998, p. 121-141.

⁴¹ GOMES, *História e historiadores...*, p. 164-172.

⁴² Ver, por exemplo, o prefácio à 6ª edição de *Sobrados e Mucambos*, de 1980. FREYRE, G. “Prefácio - Sobrados e Mucambos”. In. _____. *Intérpretes do Brasil: Vol. 2*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002, p. 649-652.

Ao resenhar o livro de Angela de Castro Gomes para a revista *Estudos Históricos*, do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC/FGV), o historiador Francisco Falcon elaborou uma crítica importante sobre o que considerou cultura histórica. Ele afirma, por exemplo, que os autores analisados pela autora eram “*presentistas competentes na manipulação de biografias, textos e juízos de valor*” e que não se enquadravam como “*historiadores profissionais*”. Francisco Falcon destaca a pobreza historiográfica no período do Estado Novo, afirmando que a cultura histórica estado-novista não se destaca “*por qualquer obra mais original ou marcante*”. A menos que, segundo o autor, “*que se pretenda considerar Caio Prado Junior ou Sérgio Buarque de Holanda, por exemplo, como expressões de tal cultura histórica*”⁴³. Ao concluir a resenha, comentando sua posição sobre cultura histórica que, para ele, vinha avalizada por Jacques Le Goff e estimulada pela “*maré montante da cultura e do cultural no campo historiográfico*”, o autor deixa dúvidas sobre a sua validade: “*Esta noção pode ser útil ou não, conforme se percebam ou não seus prós e contras. Problemático, por exemplo, é não perceber as diferenças entre cultura histórica e historiografia, pois, se em tese, aquela compreende esta, em alguns casos concretos isto pode não ser exatamente assim. Deste ponto de vista, o caso analisado é exemplar, mas às avessas, pois o que é realmente significativo na cultura histórica estado-novista não é a produção ou escrita de trabalhos de história, mas sim as formas de recepção de trabalhos pré-existentes*”⁴⁴.

Penso que Angela de Castro Gomes demonstrou as diferenças entre cultura histórica e historiografia, atinando para “*o pequeno mundo dos historiadores*” quando ainda não havia historiadores profissionais, embora a quase totalidade dos autores mencionados tivesse feito estudos superiores na Europa e no Brasil. Muitos deles se tornaram escritores e publicistas de convicções públicas e, por isso mesmo, longe estavam de ser classificados como “*aristocratas decadentes ou desocupados*” e produtores de diletantismo. Aliás, parece ser admissível argüir que o resenhador não atentou para o fator principal do livro, quando a autora demonstra que, mesmo na ausência de historiadores profissionais, não há vazio de “*historiografia*”, dado que um “*passado historiográfico*” é forjado na própria constituição da cultura histórica⁴⁵. Sendo assim, posso afirmar que aquele passado

⁴³ FALCON, Francisco José Calazans. “História e Cultura Histórica”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, CPDOC-FGV, n. 19, 1997, p. 141-144.

⁴⁴ FALCON, “História e Cultura Histórica”, p. 141-144.

⁴⁵ Quase uma década depois, ao revisitar o seu artigo de 1998, [ver nota 39], a autora responde às críticas do professor Francisco Calazans Falcon, aprofundando o conceito, que ela ainda considera útil para o entendimento dos estudos culturais sobre o Estado Novo: “*O trabalho de investigar como, quem e com que recursos de poder uma dada cultura histórica é conformada, é muito difícil, mas a tentativa pode ser útil, pois culturas históricas costumam marcar uma memória nacional, estando, freqüentemente, vinculadas a culturas políticas e a políticas culturais. (...) Voltando ao exemplo do Estado Novo, pode-se dizer que, se o conhecimento histórico produzido por historiadores aí não floresceu, floresceu uma política cultural que consagrou uma cultura histórica pela apropriação não apenas de autores e obras históricas, mas igualmente de um vasto conjunto de discursos e práticas que falava sobre o povo e a nação. Essa cultura histórica iria marcar tanto a cultura política que o regime estava propondo para o país como igualmente a própria tradição*”

historiográfico foi atualizado no presente do Estado Novo com uma característica peculiar, o ensaísmo, inescapável até mesmo aos grandes cânones da historiografia crítica da década de 1930, Caio Prado Junior e Sérgio Buarque de Holanda. Claro que a minha hipótese ultrapassa os limites cronológicos do Estado Novo, de uma produção ensaística que, tanto pela erudição quanto pelo poder de síntese, jamais foi superada pelas gerações intelectuais que se seguiram⁴⁶.

Trata-se, portanto, de uma cultura histórica ensaística, que, penso, ainda não arrefeceu o reino da necessidade da política (poder, governança e governabilidade). Assim, parece-me correta a observação de Vavy Pacheco Borges, ao sustentar que as camadas não-acadêmicas da sociedade, interessadas em cultura e política, continuam exigindo dos historiadores que lhes forneçam uma história sobre práticas e idéias políticas⁴⁷. Entretanto, também é certo que, aquele ensaísmo de tipo clássico, enquanto prática historiadora que chegou a forjar uma cultura histórica, não se afigura mais tolerado no ofício de historiador, depois da revolução documental levada a efeito pela História Nova e de sua avassaladora recepção no Brasil. Nesse mesmo contexto, a hegemonia da história cultural se estabelecia com os efeitos acumulados da produção de dissertações e teses dos programas de pós-graduação em história, bem como pela própria expansão da pesquisa avançada na área de história. Creio ser por volta do final da década de 1980 e o início da década de 1990 que podemos balizar a “explosão” da matriz historiográfica culturalista, um passado recente que ainda reluz na cândida morada da Clio brasileira⁴⁸.

Talvez tenha sido com o objetivo de acertar as contas com esse passado historiográfico que, no *V Encontro Nacional de Pesquisadores de Ensino de História*, realizado na cidade de João Pessoa, em setembro de 2001, foi proposta a mesa-redonda “Participação da Comunidade, Ensino de História e Cultura Histórica”. Uma das pesquisadoras participantes, Joana Neves, defendeu que cultura histórica seria “a identidade social de uma dada comunidade”, sendo ela mesma “parte

acadêmica na área de história, por tempo nada desprezível”. GOMES, Angela de Castro. “Cultura política e cultura histórica no Estado Novo”. In: ABREU, Martha; SOHIET, Rachel & GONTIJO, Rebeca (orgs.). *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 43-63.

⁴⁶ Lembre-se apenas do ensaio seminal de Sérgio Buarque de Holanda, “Corpo e Alma do Brasil”, publicado em março de 1935, na revista *Espelho*, do Rio de Janeiro, recentemente reeditado. Ver: HOLANDA, S. B. “Corpo e Alma do Brasil”. In: _____. *Raízes do Brasil* (edição comemorativa 70 anos). São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 399-420.

⁴⁷ BORGES, Vavy Pacheco. “Anos trinta e política: história e historiografia”. In: FREITAS, Marcos Cezar de (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 2000, p. 159-182.

⁴⁸ Embora utilize como sinônimos as expressões “cultura histórica”, “cultura historiográfica”, “representações historiográficas” e “cultura histórico-historiográfica”, Astor Antônio Diehl elaborou um amplo estudo sobre “as formas de representação teórica do passado brasileiro”, fruto de seu doutoramento na Alemanha. Ver: DIEHL, A. A. *A matriz da cultura histórica brasileira: do crescente progresso otimista à crise da razão histórica*. Porto Alegre: Editora PUC-RS, 1993. DIEHL, A. A. *A cultura historiográfica dos anos 80: mudança estrutural na matriz historiográfica brasileira*. Porto Alegre: Evangraf, 1993. DIEHL, A. A. *A cultura historiográfica brasileira: do IHGB aos anos 1930*. Passo Fundo: Editora Universidade de Passo Fundo, 1998. Mais recente, e fora da pesquisa de doutoramento, Diehl continua a discussão sobre cultura historiográfica. Ver: DIEHL, A. A. *A cultura historiográfica: memória, identidade e representação*. São Paulo: Edusc, 2002.

concreta de uma sociedade mais ampla”, construída pelo conhecimento histórico apreendido criticamente. Mediante essa definição a autora evidencia dois pressupostos para aprofundar a sua validade: primeiro, “a existência e, por suposto, a construção de tal cultura histórica é desejável, se não imprescindível, para que se efetive o exercício da cidadania”; e, segundo, “em sua construção é possível (imprescindível) destacar o papel do ensino de história, bem como reconhecer a importância fundamental (imprescindível) da participação da comunidade”. A historiadora Joana Neves traz outros elementos, como a tese de Marc Ferro, de que no plano político e ideológico, a história seria vigiada por ser uma ciência em disputa; e, baseada em Jacques Le Goff, argumenta que há pelo menos duas histórias, “a da memória coletiva e a dos historiadores”. Estariam elas sempre em disputa dado que a história feita pelos historiadores, nalgum momento, não se veria colada ao epíteto “história oficial”, pelo poder público, pela academia ou pelo livro didático? A questão foi assim aventada: “Colocado o embate, há um longo caminho a se percorrer. De que modo? Pela via da (esclarecedora?) crítica histórica ou pelo (bom?) senso comum da memória coletiva? Eis o debate”⁴⁹.

Com efeito, a autora coloca uma complexidade a mais na definição conceitual de cultura histórica: o senso comum produzido pela memória das comunidades. Essa complexidade gera uma aporia historiográfica da qual não sei me desvencilhar: nem tudo que é atinente ao passado, especialmente ao passado historiográfico - o passado registrado e narrado -, pode ser cultura histórica. O rigor epistemológico do conceito precisa ser preservado, sob pena de sua inviabilidade operacional⁵⁰. Então é chegada a hora de chamar Antonio Gramsci e tomar-lhe emprestado uma grande possibilidade conceitual, ao admitir que uma cultura histórica se forma a partir de “sedimentações passivas” deixadas pelos “períodos históricos passados”. Essas sedimentações seriam mais ou menos parasitárias posto que racionalizadas e estetizadas por agentes estatais, políticos, intelectuais, clérigos, ideólogos, escritores, artistas, enfim, “destes pensionistas da histórica econômica”. O próprio Gramsci, ao discutir dois magmas culturais, o europeísmo e o americanismo, confessou não ter “palavras de definição”⁵¹. Portanto, uma cultura histórica passa necessariamente pelo crivo da racionalidade consciente, não aquela etnocêntrica,

⁴⁹ NEVES, Joana. “Participação da comunidade, ensino de História e cultura histórica”. *Saeculum - Revista de História*, João Pessoa, Departamento de História da Universidade Federal da Paraíba, n. 6/ 7, 2000/ 2001, p. 35-47. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/saeculum/saeculum06-07_art03_neves.pdf>. Na mesma revista, ver também o artigo do professor Paulo Afonso Zarth. ZARTH, P. A. “Ensino de História, participação da comunidade e cultura histórica”. *Saeculum - Revista de História*, João Pessoa, Departamento de História da Universidade Federal da Paraíba, n. 6/ 7, 2000/ 2001, p. 49-58. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/saeculum/saeculum06-07_art04_zarth.pdf>.

⁵⁰ Michel de Certeau já havia alertado para os próprios limites empíricos da cultura: “Para que haja verdadeiramente cultura, não basta ser autor de práticas sociais; é preciso que essas práticas sociais tenham significado para aquele que as realiza”. CERTEAU, *A cultura no plural*, p. 141. Por outra perspectiva, Rüsen chegou ao mesmo raciocínio: “nem tudo o que tem a ver com o homem e com seu mundo é história só porque já aconteceu, mas exclusivamente quando se torna presente, como passado, em um processo consciente de rememoração”. RÜSEN, *A razão histórica*, p. 68.

⁵¹ GRAMSCI, Antonio. “Americanismo e Fordismo”. In: _____. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, p. 375-413.

de uma natureza humana abstrata e fixa do tipo criacionista, mas aquela que a ciência da política já especificou como sendo “o conjunto das relações sociais historicamente determinadas, isto é, um fato histórico comprovável, dentro de certos limites”⁵². Pensemos nesse problema a partir das grandes referências históricas da modernidade: as classes, as nações e os cânones autorais.

Agora podemos recorrer novamente ao “camarada” Trotski, sem medo das patrulhas culturais: “Cada classe procura utilizar, na maior medida possível, a herança material e espiritual de outra classe”. Pois bem, nesse aspecto podemos qualificar o debate argumentando que, se para muitos historiadores culturais, os ditos parecem ser mais importantes do que os feitos, para nós, que postulamos a categoria cultura histórica, a ação é verbo desde o princípio, pois somente dos feitos é que se pode narrar e mesmo inventar, donde se segue que nem toda a experiência se realiza como cultura histórica. Completeemos o postulado: “Sim, os temas emigram de povo para povo, de classe para classe, de autor para autor. Uma nova classe não recomeça a criar toda a cultura desde o início, mas se apossa do passado, escolhe-o, retoca-o, o recompõe e continua a construir daí. Sem o uso do guarda-roupa de segunda mão do passado não haveria progresso no processo histórico”⁵³. De modo que essas posses culturais, arrancadas como patrimônio de classe, etnias e nações se afiguram profundamente diferentes quando se trata de interpretá-las pela cientificidade historiográfica de refiguração do passado. Devemos confessar, entretanto, que estamos diante de “brasas culturais”, como diria David Harvey, para quem os valores de autenticidades, localidades, memórias coletivas, tradições, bens culturais seriam constitutivos das “forças progressistas da cultura”⁵⁴. Particularmente não tenho essa convicção e, como tentei demonstrar com as “nordestinidades presentistas”, alertaria para a dramática dificuldade em juntar experiência e expectativa que pudesse traduzir experiências históricas para além dos feitiços da cultura. Ainda poderíamos indagar, mesmo que se rasurassem algumas verdades aqui assumidas, se não estaríamos diante de um surto inaugural de outra cultura histórica, cujo sentido ainda não está racionalizado?

Para finalizar, lembraria das últimas palavras de Aijaz Ahmad, numa entrevista de 1995, ao considerar o “ritmo dolorosamente lento da mudança histórica”. Doze anos depois, sua premissa redundou errada porque estava certa, atravessada que foi pelo evento que marcou uma nova fase histórica: 11 de setembro de 2001. Nós, os historiadores, que já fomos crianças, e que agora parece que tememos apressar o futuro, não por medos culturais, mas pela razão essencial da senectude e do próprio fim, talvez ainda possamos ser companheiros de viagem: “uma vez que a

⁵² GRAMSCI, Antonio. “O moderno príncipe”. In: _____. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*, p. 9. Noutro escrito, Gramsci assim pensa: “Uma verdade que esquecemos é que o que existe tem sua justificativa, foi útil, racional e facilitou o desenvolvimento histórico e a vida. É verdade que, num determinado momento, isso deixa de ser assim, que certas formas de vida deixam de ser um meio de progresso e se transformam numa pedra no caminho, num obstáculo. Daí ser necessário estudar a história de cada modo de vida, sua racionalidade original”. Apud AHMAD, *Linhagens do presente*, p. 249-287.

⁵³ TROTSKI, *Literatura e Revolução*, p. 133-147.

⁵⁴ HARVEY, *A produção capitalista do espaço*, p. 237-239.

*história se move tão lentamente, são inevitavelmente as crianças [os filhos] que fazem a história, não os pais*⁵⁵.

RESUMO

O presente artigo discute a situação de produção da história cultural ao mesmo tempo em que propõe uma virada para a dimensão epistemológica da cultura histórica. Para isso, analisa-se a medida e os limites do culturalismo no contexto da história globalizada, especialmente a partir do que se pode designar por regionalidades culturalistas. A hipótese que se tenta elucidar seria assim formulada: não estaríamos diante do surto inaugural de uma cultura histórica cujo sentido ainda não está racionalizado?

Palavras-Chave: História Contemporânea; Cultura Histórica; Estudos Culturais.

ABSTRACT

The present study discusses the situation of cultural history production proposing at the same time a changing for epistemological dimension of historical culture. Thus, the measure and limits of culturalism in the globalized history context are analyzed. The hypothesis of trying to elucidate would be than formulated: wouldn't we be in front of an inaugural outbreak of historical culture which the sense is still not rationalized?

Keywords: Contemporary History; Historical Culture; Cultural Studies.

⁵⁵ AHMAD, *Linhagens do presente*, p. 246-247. A entrevista também foi publicada, com outra tradução, por Ellen Meihnsins Wood e John Bellamy Foster. WOOD & FOSTER, *Em defesa da História*, p. 59-73.