

# *Cultura, história, cultura histórica*



Vincent Van Gogh. *Natureza morta: jarra com albondro e livros* (detalhe), 1888.

## *Estevão de Rezende Martins*

Doutor em Filosofia e História pela Ludwig-Maximilians-Universität München, LMU/ Alemanha. Professor do Departamento de História da Universidade de Brasília (UnB) e dos Programas de Pós-graduação em História e em Relações Internacionais da UnB. Pesquisador do CNPq. Autor, entre outros livros, de *Parcerias almejadas: política externa, segurança, defesa e história na Europa*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012. [ecrm@terra.com.br](mailto:ecrm@terra.com.br).

## Cultura, história, cultura histórica

Culture, history, historical culture

*Estevão de Rezende Martins*

### Resumo

A partir da noção clássica de cultura, examina-se a substantivação e a historicidade da cultura. Recorrendo à contribuição de E. Cassirer e de J. Rüsen delimita-se o âmbito da relação entre história e cultura pela proposta de uma concepção de cultura histórica e de diversos tipos de consciência histórica do agente racional humano. Recorre-se à análise da corrente dos estudos culturais e da abordagem antropológica da cultura para estipular o sentido e o alcance próprios da cultura histórica.

**Palavras-chave:** Cultura histórica; estudos culturais; antropologia cultural.

### Abstract

Starting from the classical notion of culture, this article examines the substantiation of culture and its historicity. Using the contribution of E. Cassirer and J. Rüsen, a delimitation of the scope of the relationship between history and culture is sketched by proposing both a conception of historical culture and a typology of historical consciousness of the human rational agent. Making use of contemporary 'cultural studies' and of cultural anthropology's approach, the analysis tends to stipulate the proper meaning and scope of the historical culture.

**Keywords:** Historical culture; cultural studies; cultural anthropology.



Cultura – uma palavra latina originada de uma atividade econômica básica da existência humana: a lavoura de sobrevivência. Cultivar o solo, para ganhar o alimento, recebeu um significado alegórico quando Cícero, nas *Disputações tusculanas*, definiu a filosofia como a “cultura do espírito”.<sup>1</sup> Espíritos cultos, tempos cultos, culto das letras, variações que exprimem uma elevação reflexiva por sobre a acumulação do agir humano no tempo e no espaço.

As exortações estoicas a cultivar o espírito e a dele cuidar foram cristianizadas pelos primeiros autores da patrística grega e pelos oradores medievais. Se a cultura não fosse o cultivo dos campos, seria o culto da divindade em Cristo: *cultura Christi, cultura christianae religionis, cultura dolorum*.

<sup>1</sup> *Cultura autem animi philosophia est. Disp. tusc. II, 13.* Disponível em <[www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc2.shtml](http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc2.shtml)>. Acesso em 02 jul. 2012.

Na época do humanismo renascentista, reiteradas vezes encontra-se em autores como Erasmo de Roterdã ou Tomás Morus as expressões *ingenii cultura* ou *anima honestis artibus excolenda*. O engenho, como o espírito (a alma), se cultiva pela reta arte. Reta é a arte que desenvolve o melhor, moral e intelectualmente, do espírito humano – no respeito de si e de outrem. Cultura permanece, desde a Antiguidade clássica, seguida de um genitivo. Ela qualifica, incidentalmente, a dimensão modificadora de determinada substância: a cultura do espírito, a cultura da alma, o cultivo da virtude. Francis Bacon (1591-1626) consagra essa acepção em seu *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623): “Dividamos pois a ética em duas doutrinas principais: uma trata da imagem e do caráter exemplar do bem; a outra versa sobre o regime e a cultura do espírito, doutrina que conviremos chamar de geórgica do espírito. A primeira descreve a natureza do bem, e a segunda prescreve as regras a ser seguidas pelo espírito para a ele conformar-se”.<sup>2</sup>

Antes de sua versão antropológica, dominante nos estudos difundidos do século 20, sob o signo do exotismo, cultura significou refinamento, sofisticação. Cultura, nas palavras do ensaísta americano do século 19 Matthew Arnold (1822-1888), era “o estudo da perfeição [...] uma condição intrínseca do intelecto e do espírito [...] Cultura busca infatigavelmente [...] esboçar sempre mais e mais de perto o sentido do que é [...] beleza, graça, e tornar-se tal”. Cultura era “o que de melhor se pensou e disse”, um ideal que a maioria de nós, vivendo nosso cotidiano comum, nossas vidas sem relevo, jamais conseguiríamos alcançar.<sup>3</sup> Essa ideia de cultura ainda subsiste no início do século 21. Qualquer um é considerado culto, nesses termos, se conhece operística, se recita de cor páginas de poética ou se sabe discorrer em profundidade sobre os antecedentes da cidade ou da região em que reside.

## Cultura substantivada

A substantivação nominativa da cultura dá-se pela primeira vez com o jusnaturalista Samuel Pufendorf (1632-1694). Para ele, a natureza não deve mais ser entendida, teologicamente, como um estado paradisíaco original, mas – inspirado por Hobbes – como um infeliz estado fora da sociedade. A esse crucial estado da natureza Pufendorf contrapõe o estado da cultura.<sup>4</sup>

O conceito de cultura ganha assim uma autonomia de significado de cunho social, em que a natureza individual do sujeito passa a segundo plano e a relação com a sociedade se reveste de caráter instituidor. Se o primeiro elemento significativo da cultura foi o cultivo (físico da terra, alegórico do espírito) e o segundo a relação com o mundo social, o terceiro significado constitutivo aparece na obra de Gottfried Herder (1744-1803). Herder aponta para a historicidade do conceito, ao utilizar os termos cultura e culto como termos descritivos históricos. Ele fala da cultura progressiva dos povos, como o ápice da existência.<sup>5</sup> Com isso o conceito de cultura firmou-se como o de uma forma de vida originária, evolutiva, em permanente aperfeiçoamento e superação, própria a qualquer nação, povo ou sociedade. Esse conceito ergológico, social e historicizado é o que se transmitiu, desde o século 18, até nossos dias.

Ainda antes de os “estudos culturais” (expressão cunhada por Richard Hoggart em 1964<sup>6</sup>) adquirirem a feição que lhes foi dada, pela teoria crítica e pela crítica literária na segunda metade do século 20, a valorização da cultura, como marca histórica do agir humano para além da natureza,

<sup>2</sup> BACON, Francis. *De dignitate et augmentis scientiarum*. Livro VII, Cap. 1 (ed. por J. Spedding/R. L. Ellis/D. D. Heath. Nova Iorque: Hurd and Houghton, 1869, vol. 3, p. 10). “Partiemur igitur ethicam in doctrinas principales duas; alteram de exemplari sive imagine boni; alteram de regimine et cultura animi, quam etiam partem georgica animi appellare consuevimus. Illa naturam boni describit, haec regulas de animo ad illam conformando praescribit.” [tradução do autor].

<sup>3</sup> Ver *Culture and anarchy* (1869). Prefácio. Disponível em <<http://www.gutenberg.org/cache/epub/4212/pg4212.html>>. Acesso em 02 jul. 2012.

<sup>4</sup> Ver *Eris Scandica, qua adversus libros de jure naturali et gentium objecta diluuntur*. Ed. Fr. Knoch, 1706 (Frankfurt/Meno), Seção 7.

<sup>5</sup> Cf. HERDER, Johann Gottfried: *Sämtliche Werke*. Ed. Bernhard Suphan. 33 vols. Berlim, 1877-1913. V. 14, p. 147.

<sup>6</sup> Ver *Contemporary cultural studies: an approach to the study of literature and society*. Univ. Birmingham, Centre for Contemp. Cult. Studies, 1969. Hoggart foi o fundador e primeiro diretor do Centro de Estudos Culturais Contemporâneos na Universidade de Birmingham. Sobre o itinerário e o escopo desse centro, ver SCHULMAN, Norma. *Conditions of their Own Making: an intellectual history of the Centre for Contemporary Cultural Studies at the University of Birmingham*. *Canadian Journal of Communications* v. 18, n. 1, 1993. Disponível em <<http://cjc-online.ca/index.php/journal/article/view/717/623>> Acesso em 02 jul. 2012 e SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *O que é, afinal, Estudos Culturais?*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p. 167-224.

<sup>7</sup> Ver *La philosophie critique de l'histoire* (1938). Paris : Seuil, 1970.

<sup>8</sup> Ver *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910). Edição brasileira: *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: Unesp, 2010.

<sup>9</sup> Ver *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899).

<sup>10</sup> Ver *Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 19 (1904), 22–87. Reproduzido em *Gesammelte Aufsätze* (Tübingen: UTB/Mohr, 1988, 7. ed.), p. 146–214. Edição brasileira por Gabriel Cohn (org.). São Paulo: Ática, 2006.

tornou-se uma das correntes filosóficas mais fortes na virada do século 19 para o século 20.

No âmbito do neokantismo, o debate em torno da definição de cultura se dá acerca das ciências então chamadas de “ciências do espírito”. Raymond Aron (1905-1983), ao analisar esse debate<sup>7</sup>, que buscava explicitar as especificidades das ciências da natureza e as das ciências da cultura, localiza três momentos marcantes: a crítica da razão histórica<sup>8</sup>, de Wilhelm Dilthey (1833-1911); a lógica da história e a filosofia dos valores<sup>9</sup>, de Heinrich Rickert (1863-1936); e os limites da objetividade histórica<sup>10</sup>, de Max Weber (1864-1920). Em cada um desses momentos registra-se a tripla característica da cultura: sua historicidade, seus limites no reflexo do mundo e na reflexão sobre o mundo, sua conexão com o estoque de valores aceitos e praticados em uma dada sociedade.

## Historicidade da cultura

A historicidade é própria à existência do agente racional humano, sem cuja inserção no tempo e no espaço e sem cuja reflexão sobre a experiência vivida em dado tempo e em dado espaço, não se dá a apropriação *raisonnée*, pela e na cultura, do tempo vivido e do espaço transformado. A reflexão somente se pode dar sobre o que a experiência registra do mundo vivido, sob as circunstâncias individuais e sociais que envolvem cada agente racional. Nesse sentido, o cuidado na autenticação da fonte do reflexo e na argumentação do raciocínio sobre ele deve ser dobrado, para que não se instaure uma dissociação, se não uma ruptura entre realidade e pensamento. A possibilidade dessa fratura decorreria do fato de cada sociedade e cada cultura conhecerem, adotarem e praticarem valores. Sem dúvida há valores cuja difusão é ampla (diversas sociedades compartilham o mesmo painel de valores, como no caso das assim chamadas “civilizações”, que as caracteriza e solidariza, mesmo se de modo não absoluto). Não apenas a difusão sincrônica, mas igualmente a persistência diacrônica de um legado valorativo pode significar a identificação cultural transsocial. Assim, por exemplo, as referências à “civilização ocidental”, à “cristã” ou à “islâmica”, dentre outras, aponta para a difusão sincrônica e para a persistência diacrônica do respectivo estoque cultural de valores.

Ernest Cassirer (1874-1945) exprimiu quem sabe com a maior acuidade a questão da contraposição natureza-cultura, na sequência do neokantismo. Seu conhecido *Ensaio sobre o homem*, publicado originalmente em inglês (1944), firma a caracterização qualitativa do mundo cultural em contraposição aos objetos e processos do universo natural. A atividade propriamente cultural de um agente humano consiste em criar seu mundo como um sistema simbólico.

*O homem descobriu, por assim dizer, um novo método para adaptar-se ao seu ambiente. Entre o sistema receptor e o efetuator que são encontrados em todas as espécies animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como o sistema simbólico. [...] O homem não pode fugir à sua própria realização. Não pode senão adotar as condições de sua própria vida. Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo progresso humano em*

*pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece. O homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. [...] Sua situação é a mesma tanto na esfera teórica como na prática. Mesmo nesta, o homem não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e desilusões, em suas fantasias e sonhos. O que perturba e assusta o homem, disse Epíteto, não são as coisas, mas suas opiniões e fantasias sobre as coisas.<sup>11</sup>*

A concepção do mundo da cultura por Cassirer não deve, todavia, gerar a impressão de que se passa a um mundo ficcional. A autoria racional da cultura, que se transforma em uma lente refletora e reflexiva da natureza, emerge da experiência vivida direta do homem em seu mundo. Assim entendida, a cultura tem duas dimensões: a processual, que encerra o elemento dinâmico, criativo, interno, imaterial, da reflexão racional. E a dimensão externa, no acúmulo dos resultados do agir humano no tempo e no espaço, chamados de cultura material. Cassirer tem o mérito de haver chamado a atenção, após mais de setenta anos de debates, do final do século 19 até meados do século 20, para duas qualidades intrínsecas da cultura: de uma parte, ela só existe enquanto vivida, pensada e operada por um agente racional humano. De outra parte, tudo o que dessa operação resulta e se cristaliza, ao longo do tempo, é produzido pela operação intelectual e conserva, em sua materialidade subsequente, a característica de lente simbólica. Com efeito, em sua *Filosofia das formas simbólicas*,<sup>12</sup> Cassirer, lembra Benedito Nunes, afirma que

*a linguagem, o mito, a arte e a ciência são formas simbólicas que traduzem, de diferentes maneiras, segundo intenções e valores diversos, a atividade formadora do pensamento, que se apropria da realidade, estruturando a matéria variável das percepções e sentimentos. Devemos abstrair a acepção comum da palavra símbolo, como alegoria, isto é, como representação figurada, sensível, de conceitos abstratos. Símbolo é aqui a forma, ou o conjunto de formas, que possui um significado, e cuja função é significar. Nesse sentido, os conceitos da ciência são formas, como também o são as imagens artísticas. Aqueles e estas constituem duas modalidades de experiência, diferentemente organizadas, que, no entanto, decorrem da mesma função simbólica e formadora do pensamento. Na ciência, o pensamento se eleva ao grau máximo de abstração e generalidade, de modo a proporcionar-nos o conhecimento adequado da realidade, que condiz com a ordem lógica dos conceitos.<sup>13</sup>*

Nunes concentra-se na dimensão artística da transformação simbólica da experiência do mundo, como produto específico da ação inteligente do homem. Certamente a arte é um componente cultural em que a lente simbólica e a racionalização da experiência por transposição mimética ou alegórica é mais evidente. A cultura não se esgota, entende-se, nas formas artísticas. No universo cultural, considera Nunes, ecoando Cassirer, “em vez da ordem lógica dos conceitos, deparamo-nos com significações irreduzíveis ao pensamento discursivo, e que, no entanto, possuem a lógica imanente às formas sensíveis e individuais em que se concretizam. Para Cassirer, essa lógica é a vida dinâmica das formas artísticas [leia-se: culturais] - plásticas, musicais e poéticas – que articulam as cores, as linhas, os ritmos, as palavras, em conjuntos significativos, que não apenas “traduzem”

<sup>11</sup> CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: uma introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

<sup>12</sup> Ver *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-26, 3 vols). Edição brasileira: São Paulo: Martins Fontes, 2001, 2 vols.

<sup>13</sup> NUNES, Benedito. *Introdução à filosofia da arte*. 4. ed. São Paulo: Ática, 1999, p.32.

os sentimentos do artista, mas lhes conferem uma existência palpável e objetiva, que não somente exteriorizam a sua percepção das coisas, mas transformam essa percepção num modo autêntico de ver e de sentir.”

A reflexão de Nunes a partir de Cassirer conforta a consolidação, na segunda metade do século 20, da cultura como o traço substantivo da relação do homem com o mundo. A cultura é o ‘meio’ no qual, pelo qual e com o auxílio do qual o agente racional humano se constitui, forma, reflete e atua no mundo. Na cultura, pela cultura e com a cultura se produz e evolui a historicização do tempo que, de natural, torna-se humano. Com efeito, segundo Jörn Rüsen, é típico do pensamento histórico transformar, pela reflexão, a experiência natural imediata em consciência e cultura históricas, individual e social.<sup>14</sup>

Para Rüsen, a consciência histórica é a base de todo aprendizado histórico. O primeiro aprendizado histórico possível é, no âmbito da cultura histórica disponível, a transformação reflexiva da experiência em história. A conexão do pensamento racional com o mundo passa, para esse autor, forçosamente pela historicidade intrínseca da experiência, não apenas vivida, mas refletida. A cultura histórica encerra em si a tradição do agir humano no tempo e oferece, pois, o meio em que cada indivíduo, na formação de sua consciência histórica, lida com a experiência e lhe descobre ou atribui sentido. Essa experiência é histórica por natureza, pois se dá, caso a caso, no tempo e no espaço – que são, de certa maneira, “preenchidos” pela realidade efetiva da vida pessoal e social de todos. Na medida em que, pela experiência genérica dos agentes, ninguém nasce em um mundo sem história, o acervo acumulado na cultura é, por excelência, histórico. O aprendizado histórico se exprime de modo discursivo, na narrativa elaborada pelo agente, para si e para os demais. Para Rüsen, o sentido produzido pelo pensamento histórico, no âmbito da cultura envolvente, se dá no processo de aprendizado e de enunciado. A enunciação narrativa – própria ao pensamento discursivo – está intimamente conectada à sequenciação temporal que ocorre no circuito constante de experiência-reflexão-historicização-enunciação. Isso significa que o sujeito agente sistematiza, consolida, instrumentaliza a experiência vivida (do passado) no enunciado narrativo instituidor de sentido, com o fito de firmar-se no fluxo do tempo (presente) e de orientar-se para a etapa subsequente (perspectiva de futuro). O fator cultura, adicionado do qualificativo “histórica”, erige-se assim um recurso fundante da constituição, estabilização e gestão da identidade pessoal do agente. A narrativa de si para si é um procedimento mental corrente, inclusive no dia-a-dia dos indivíduos, com base no qual se reúne, por assim dizer, a matéria-prima do acervo cultural em que se situa o homem, e em que ele situa sua comunidade imediata e sua comunidade mediata (o mundo como um todo, mesmo de maneira apenas suposta).

A cultura oferece, pois, a todo e a cada agente o ambiente propício à autoafirmação mediante um processo de aprendizado especificamente histórico, que lhe permite diferenciar-se e desenvolver-se pela consciência histórica apropriada e, por transformação, tornada própria. Como a reflexão, o pensamento, a consciência, também a cultura é processo e resultado. O tempo em que ela se forma e evolui é, simultaneamente, o carreador da experiência refletida passada e o ‘laboratório’ em que a tradição é testada, modificada, reconstituída inovativamente.

A proposta de Rüsen articula, por conseguinte, de modo integrado,

as cinco grandes fases da historicização do tempo e do espaço humano: a experiência, a reflexão sobre a experiência, o pensamento histórico, a consciência histórica, a cultura histórica. Está claro que a condição histórica do agente e da sociedade é uma realidade substantiva do seu modo de ser. Sua transposição para o enunciado discursivo da narrativa recorre à linguagem e a seus meios, tais como disponíveis em um dado contexto social e temporal. Uma constante antropológica, pois, que a cada tempo e a cada sociedade, a experiência concreta e a cultura herdada sejam objeto de reflexão autônoma.

## Cultura histórica

A cultura histórica é, dessa forma, a articulação, bem sucedida na prática, da consciência histórica no seio da vida social. Essa cultura possui três dimensões práticas: uma dimensão cognitiva (estruturação de acordo com critérios de pertinência, verdade)', uma dimensão política (articulação em torno de meios de poder e eficácia) e uma dimensão estética (a enunciação discursiva lança mão de recursos estilísticos agradáveis, belos). As três dimensões, analiticamente distinguíveis, estão entremeadas na prática concreta do modo pelo qual cada agente lida com a consciência histórica e a insere no conjunto cultural da sociedade a que pertence ou a que se sente pertencer.

Na cultura em que se constitui, a consciência histórica pode ser entendida, segundo Rüsen,<sup>15</sup> como abrangendo (a) a consciência da historicidade de toda existência humana, de todo conhecimento humano, assim como de qualquer cultura ou instituição humana; b) a representação histórica que todo agente elabora acerca da história da humanidade; c) a rememoração histórica de uma cultura, de um grupo ou de um indivíduo.

Em perspectiva complementar à reflexão rüseniana, Hans-Jürgen Pandel identifica sete possíveis formas da consciência histórica no meio cultural, sem pretensão de ser exaustivo: 1) consciência do tempo (presente, passado, futuro e a percepção da densidade histórica empírica, concreta da existência do agente); 2) consciência da realidade (percepção da distinção entre o real e o fictício); 3) consciência da historicidade (a composição entre o permanente e o mutável); 4) consciência identitária (formação e enunciação de si, percepção de si e de outros como pertencentes a determinado grupo); 5) consciência política (percepção das estruturas de organização, interesses e prevalência na sociedade); 6) consciência econômico-social (conhecimento das desigualdades sociais e econômicas engendradas em determinado percurso histórico da sociedade); 7) consciência moral (reconstrução de valores e normas vigentes e tradicionais, sem cair em relativismo absoluto nem abdicar de sua própria autonomia judicante).<sup>16</sup>

O processo histórico em que a consciência se produz e opera, no âmbito da cultura, é conhecido, desde os grandes pensadores no século 19, como "formação" (o termo alemão para o designar é *Bildung*<sup>17</sup>). Cassirer vê na simbolização (historicização) da experiência o recurso intelectual pelo qual o agente se constitui e se desenvolve no formato da cultura.

É a atividade de reflexão cultural que permite o processo da autoliberação do homem, no entendimento de um século 20 que herda o tema da famosa pergunta do prêmio da Academia Prussiana das Ciências, em 1784: "O que é esclarecimento?" A que Kant respondeu: esclarecimento

<sup>15</sup> Ver RÜSEN, Jörn. *Kultur macht Sinn. Orientierung zwischen Gestern und Morgen*. Weimar: Böhlau, 2006.

<sup>16</sup> Ver PANDEL, H.-J. Dimensionen des Geschichtsbewusstseins. Ein Versuch, seine Struktur für Empirie und Pragmatik diskutierbar zu machen. *Geschichtsdidaktik*, n. 12, 1987, p. 130-142.

<sup>17</sup> Para uma iniciação à questão, pode-se ver MARTINS, Estevão de Rezende (org.). *A história pensada*. São Paulo: Contexto, 2010.

<sup>18</sup> Ver KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, em *Berlinische Monatsschrift*. Dez. 1784, p. 481-494. *Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!* ist also der Wahlspruch der Aufklärung.

<sup>19</sup> Ver, por exemplo: POCOCK, John G. A. *Political thought and history: essays on theory and method*. Cambridge Univ. Press, 2009. Edição espanhola: Madri: Ediciones Akal, 2011.

<sup>20</sup> Ver, por exemplo, SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru: Edusc, 1999.

<sup>21</sup> As dificuldades de conciliação podem ser exemplificadas pelo itinerário pessoal e profissional do historiador guianês Walter Rodney (1942-1980), como analisado por BOUKARI-YABARA Amzat em *Walter Rodney : une histoire engagée entre l'Amérique latine et l'Afrique*. RITA (Revista Interdisciplinar de Trabalhos sobre as Américas), n. 5, 2012. Disponível em <<http://www.revue-rita.com/traits-dunion98/walter-rodney-une-histoire-engagee-entre-l-amerique-latine-et-l-afrique.html>>. Acesso em 02 jul. 2012.

é a liberação do homem de sua imaturidade culposa.<sup>18</sup> Ainda mais do extrair-se da modorra da heteronomia em que se envolveu ao longo de séculos de tradições acachapantes, o homem é instado por Kant a saber ousar, a ter a coragem de usar seu entendimento sem a tutela de outrem. Na recepção contemporânea desse programa das Luzes, a abordagem da cultura histórica seguiu sempre um duplo caminho crítico:

a) saber que o legado da tradição, que preenche a cultura histórica é uma realidade, independentemente de ser julgado bom ou mal, justo ou injusto, certo ou errado, verdadeiro ou falso;

b) formar a consciência histórica crítica de si e de todos os demais para os habilitar a posicionar-se por si quanto a esse legado e quanto ao que dele se apropria, e de que forma.

Trata-se dos processos típicos da análise cultural: lidar com a tradição e com a crítica da tradição. Conhecer e agir dão-se na esfera histórica da cultura. De qualquer cultura, em toda cultura.

## Estudos culturais

Os *Cultural studies*, no entendimento de Hoggart, objetivavam investigar seu objeto enquanto práticas culturais em relação com o poder. O viés sociológico na abordagem da cultura intelectual é patente. As diversas ramificações de uma determinada cultura “prevalente” (por exemplo: a cultura ocidental dos direitos humanos) são vistas como subculturas, examinadas em contextos sociais precisos (por exemplo: o comportamento rebelde dos jovens com respeito à prevalência das gerações e elites instaladas na educação, na economia ou na política).

O objetivo de entender a cultura em todas as suas formas complexas e de analisar o contexto social e político, no qual ela se produz e opera, não tardou em ir além da perspectiva estritamente literária. O fator econômico não poderia deixar de ser levado em conta e a correlação entre sociedade e cultura tinha de superar a moldura da ficção prosaica ou poética. A historiografia, mesmo se inicialmente inspirada pelo desempenho da crítica literária, refletiu já bem cedo essa exigência de expandir o foco analítico. História social e história cultural entendem-se como duas faces de uma mesma moeda: a ação humana no tempo e no espaço, a reflexão racional sobre essa ação e a análise de seus processos e produtos, materiais e imateriais.<sup>19</sup>

Os estudos culturais de recorte anglo-saxão insistem na conexão com o poder, na medida em que consideram prioritário o exame de projetos políticos de poder e sua afirmação mediante a cultura, cujos produtos (notadamente os “escritos engajados”) estariam a serviço de tal projeto. Esse tipo de culturalismo militante<sup>20</sup>, possivelmente mais fácil de sustentar no plano dos artefatos ficcionais, sempre encontrou dificuldades sérias no campo da argumentação demonstrativa, especificamente historiográfica. Com efeito, a argumentação demonstrativa objetiva elaborar explicações plausíveis, no seio de uma teia de relações fatoriais complexas, de tal ou qual fenômeno produzido pela ação humana no tempo. O requisito da pertinência empírica no argumento e a exigência de sua controlabilidade, por parte de um conjunto de profissionais treinados teórica e metodicamente, representam um parâmetro de confiabilidade intersubjetiva, externo à subjetividade particular do romancista, do poeta ou de qualquer indivíduo tomado exclusivamente por si.<sup>21</sup>



A abordagem literária trouxe a consagração do sentido de estudos culturais na acepção político-ficcional que, se serve de fonte, não é suficiente para um discurso historiográfico consistente. A viragem política de engajamento e militância dá testemunho de uma sensibilidade social coetânea, sem dúvida de mérito e relevância atuais, mas sem resolver a questão da fiabilidade demonstrativa.<sup>22</sup>

## Antropologia e cultura

Uma segunda viragem, mais ou menos contemporânea da literária, é a antropológica. Mais se deveria dizer: etnológica. Praticando uma clássica manobra de generalização indutiva, a antropologização da cultura, se acerta no reconhecimento da dimensão antropológica e antropocêntrica da cultura, desliza para um “localismo” etnológico, se não etnocêntrico. O debate sobre o etnocentrismo segue intenso e põe árduas questões. Um problema central nesse debate exprime o embaraço decorrente da viva divergência sobre se a reflexão historiográfica se produz por etnocentrismos subsequentes e substitutivos ou se haveria de alcançar um mínimo denominador comum, uma “cultura humanística” (a não se identificar apenas com o Renascimento europeu) universal.<sup>23</sup> A reflexão historiográfica assumiu algo açodadamente, no campo da história cultural, os pontos de vista antropológicos. A correlação entre antropologia e história é uma obviedade. Aliás, a interdisciplinaridade nas ciências sociais é (ou deveria ser) uma obviedade. Afinal, o objeto de análise é comum: o agir racional humano. Mudam ângulos, ênfases, perspectivas, métodos. As ciências sociais, poder-se-ia dizer, praticam uma espécie de ‘condomínio’ da cultura e de sua realidade social.<sup>24</sup>

Dentre os antropólogos brasileiros contemporâneos, Roque Laraia (1932), em ensaio consagrado no espaço público nacional, discorre sobre o conceito de cultura sob a ótica da antropologia.<sup>25</sup> O subtítulo de seu ensaio caracteriza mesmo o conceito como antropológico por essência. Uma espécie de privatização do conceito, mas sem chegar a produzir o efeito impositivo que se poderia reear. Expõe em sua análise duas maneiras de os antropólogos, ao longo do século 20, definirem cultura: (1) a visão algo simplista do mecanismo ergológico, segundo o qual a cultura é o termo que designa a mera capacidade dos seres humanos de adaptar-se a seu meio-ambiente natural (biológico e ambiental), como no caso de Leslie White; (2) a visão dita idealista, subdividida em três categorias: (2.1) cultura como sistema cognitivo autorreferente, como para W. Goodenough; (2.2) cultura como sistemas estruturais, organizadores da sociedade, no pensamento de Claude Lévi-Straus; (2.3) cultura como sistemas simbólicos, de acordo com Clifford Geertz.

A historiografia contemporânea recorreu, sobretudo, às posições de Lévi-Strauss e de Geertz, com diferentes graus de dependência ou autonomia. Os antropólogos usualmente definiram cultura, de maneira genérica, como “o modo de vida de um povo”. Dessa perspectiva, fala-se em cultura indígena, cultura negra, cultura europeia, cultura brasileira. Tais etiquetas, contudo, em um mundo em constante mutação e caracterizado por um sem-número de interseções e interações, parecem trazer mais problemas do que soluções. O elemento simplificador e padronizador definido pelo observador e analista, e expresso pela adjetivação, tem o preço da exclusão da diferença e o lastro da escolha de um fator determinante.

<sup>22</sup> Tais dificuldades aparecem, por exemplo, na valorização da subjetividade [particular] e na politização defendidas por JOHNSON, Richard. What is cultural studies anyway?. *Social Text*, n. 16, 1986-1987, p. 38-80. Tradução brasileira em SILVA (ver nota 5), p. 7-131.

<sup>23</sup> Um exemplo recente do debate pode ser encontrado em LONGXI, Zhang (org.). *The concept of humanity in an age of globalization*. Göttingen: V&R unipress/Taipei: National Taiwan University Press, 2012, esp. RÜSEN, Jörn. Towards a new idea of humankind. Unity and difference of culture on the crossroad of our time, p. 41-53 e Oliver Kozlarek. Towards a practical humanism, p. 175-187.

<sup>24</sup> Ver, por exemplo: LLOYD, Christopher. *The structures of history*. Blackwell, Oxford and Cambridge: MA, 1993. Tradução brasileira: *As estruturas de historia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

<sup>25</sup> Ver LARAIA, Roque de Barros. *Cultura. Um conceito antropológico*. 24. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, esp. p. 59-63.

Os antropólogos culturais, afinal, promoveram uma espécie de re-engenharia do conceito de cultura para escapar do confinamento em uma categoria elitista e abranger, em suas características definitórias, todos e quaisquer integrantes de uma comunidade, de um grupo ou de uma sociedade dada. Nesse sentido, entende-se o sucesso obtido por Clifford Geertz ao enunciar o óbvio, ao menos para os que não se haviam mantido no simplismo antropológico: a cultura não é um acréscimo ornamental de sofisticação supérflua de um ou de outro indivíduo — a cultura é um elemento constitutivo da condição humana. Faltaria ao ser humano um predicamento substantivo se lhe faltasse a cultura. Semelhantemente à proclamada dignidade fundamental da pessoa humana, que se admite ser comum a todo e a qualquer ser humano, a forma cultural é constitutiva da “hominidade” e da humanidade. Da hominidade, no sentido de que cada ser humano só se constitui enquanto tal na medida em que também é um ser cultural. Da humanidade, porque cultura é um elemento que institui um caráter distintivo da humanidade enquanto coletivo dos homens entendidos como ser-espécie. Ou seja, cultura é uma condição necessária, embora não suficiente, para permitir a identificação do caráter humano de determinados seres, individual e coletivamente.

Gordon Mathews considera necessário, com razão, combinar com uma visão contemporânea a classificação tradicional de corte antropológico, descritiva e exógena, do “modo de vida” — cujos elementos distintivos, aliás, são tanto ou mais problemáticos, se se tomarem, por exemplo, os hábitos vestimentares ou as dietas alimentares. Em que consiste essa visão atual? Inspirado em Manuel Castells, Mathews indica que há, na sociedade moderna da informação, uma espécie de hipermercado global da cultura, em cujo âmbito identidades e distinções se conformam e, eventualmente, se opõem. Tanto no contexto nacional como no internacional, a cultura segue três vertentes: a individual, a coletiva e a pública ou estatal. As três vertentes estão mergulhadas em um sistema de circulação de ideias e de produtos, chamado mercado. Esse ‘mercado’ é formado historicamente pela vida da tradição. Por intermédio da informatização da sociedade — o que inclui os meios de comunicação social clássicos, como a imprensa, o rádio, a televisão e o cinema, assim também os meios virtuais —, pode-se constatar que concorrem com os elementos particulares da autoafirmação os elementos globais que circulam a bordo desses meios e que inspiram adesões ou rejeições.

A cultura abrange os elementos distintivos pelos quais cada indivíduo refere sua identidade pessoal ao conjunto de fatores que a definem: língua, espaço, época, religião, parentesco, gênero, liames particulares, enfim, o feixe de interseções historicamente dado que é processado e incorporado subjetivamente por cada pessoa. Os processos históricos em que se dão as afirmações particulares dos indivíduos incluem a dimensão coletiva, da comunidade ou sociedade na qual uma determinada fração dos referentes individualizantes é compartilhada. Essa dimensão contém um componente atemporal, ou transtemporal, que funda, reforça e sustenta o elemento da duração e da continuidade coletivas em que se situam as pessoas e os grupos.

## Sentido e alcance da cultura histórica

A sociedade pós-industrial complexa sofre frequentemente de amnésia. Os processos anônimos de produção e o primado da lucratividade ótima geram conflitos crescentes entre os mecanismos da economia, e do bem-estar que dela se espera, e os interesses pessoais ou coletivos. No mais das vezes, o curto prazo domina o horizonte da vida humana prática, e o estranhamento social entre os homens acarreta uma indiferença tenaz entre os agentes racionais humanos. A carência de uma perspectiva de enraizamento temporal própria e da capacidade de decisão pessoal é difusamente percebida, sem que se lhe acresça a dimensão histórica do médio e do longo prazo. Se a questão possui uma vertente política, é também claro que há uma dimensão educacional a ser levada em conta. Não se trata apenas da educação formal, na qual possivelmente o ensino de história seja ou deficiente ou (muito provavelmente) unilateral ou preconceituoso. O ponto é o de uma cultura histórica ampla, que se forma e desenvolve no seio dos grupos e das sociedades, mediante o surgimento e a evolução da consciência histórica.

A consciência histórica, por certo individual, constrói-se pelo pensamento histórico. Ambos são elementos da cultura em geral, podendo evoluir, no caso da especialização profissional, para a história científica, da qual é, por assim dizer, o meio ambiente natural. A consciência, o pensamento e a ciência histórica fazem parte da cultura, inclusive em suas dimensões políticas. Há uma cultura política da vida em sociedade e há uma política cultural na sociedade institucionalizada.

A dimensão histórica não se esgota na cultura política, não se esvai nela nem a ela se relaciona em uma posição de subordinação. A história é um componente comum a todas as formas de cultura, mantendo, no entanto, sua especificidade. Essa especificidade está na articulação temporal dos sujeitos com o processo de sua formação no passado, de seu agir no presente e de sua projeção no futuro. O indivíduo, como agente racional humano, define-se substantivamente como um ser para cuja existência, para cujo sentido de ser é indispensável vincular a consciência do todo (do grupo, da sociedade) com a consciência de si. É o conjunto que serve de referência global para a situação particular do indivíduo, manifesta no contraste inicial e incontornável da descoberta do outro, não apenas na diferença física ou psicológica, mas também na história e na cultura.

A cultura histórica é, como se viu, uma articulação prática eficaz operada pela consciência histórica na vida de uma sociedade. Como prática da consciência, essa cultura requer a subjetividade humana, e mesmo a fomenta. Essa cultura se constitui pela cadeia da memória. A memória tem, certamente, duas acepções: a correspondente à memória pessoal, à lembrança particular do indivíduo, e a referente à cultura, constituída pelo conjunto da evolução temporal da sociedade e dos vestígios que, nela, foram conservados para além de seus respectivos momentos presentes. O caráter histórico reside na função constitutiva da memória para a identidade dos indivíduos e de suas respectivas comunidades.

O fundamento da cultura está no fato de que o homem precisa agir para poder viver. E a ação humana é necessariamente organizada por sentidos e finalidades. Em termos práticos, todo agir humano pressupõe uma interpretação das situações objetivas vividas (no passado — inclusive

as trazidas pela memória tradicional de outrem — e no presente) e uma vontade conformada mediante intenções, metas, objetivos. A história exprime, assim, a cultura dimensionada no tempo. Mentalidade, consciência, espírito, cultura enfim, fazem parte da relação prática do indivíduo com seu mundo e consigo mesmo, na qual o mundo e o sujeito têm de ser objeto de interpretação para poderem permitir a vida prática. A cultura se reveste, pois, da característica de uma suma da natureza racional humana, que se exprime na interdependência entre apropriação interpretativa do mundo pelo homem e afirmação da autonomia subjetiva do homem. A cultura histórica é, então, a articulação de percepção, interpretação, orientação e teleologia na qual o tempo é um fator determinante da vida humana.

Cultura histórica significa, por conseguinte, um determinado modo de lidar, interpretativamente, com o tempo, de maneira tal que resulte uma (em certos casos, a) história como conteúdo empírico, como produto da interpretação, como fator de orientação e como determinação de fins. O conteúdo empírico traz a realidade objetiva do ocorrido, mediante a memória das fontes revividas pela subjetividade do homem presente. O produto interpretativo é o resultado da reflexão articuladora do pensamento histórico, que “tece” sentido e significado do conteúdo empírico, para que a história assim organizada possa servir de critério de orientação do agir presente e fornecer os elementos do agir futuro, sob a forma de intencionalidade vinculada a objetivos, fins e metas. Essa realidade do pensamento e da consciência histórica é comum a todos os homens e tem nas tradições orais das comunidades de qualquer porte um dos exemplos mais importantes. É essa mesma realidade que está à base da história como ciência, contudo, nela processada por recurso a procedimentos metódicos que põem regras e requisitos para o controle da veracidade, da plausibilidade e da fiabilidade intersubjetivas.

O ambiente cultural de cada sujeito (indivíduo ou sociedade) é, pois, a condição de possibilidade da produção da história correspondente ao respectivo meio. Por essa razão, o referencial cultural de meios distintos pode acarretar incompreensões, conflitos e choques, não apenas entre grupos geograficamente distantes, mas aproximados, por exemplo, pelos processos de colonização, e também entre grupos internamente a uma mesma sociedade formal, como ocorre com as comunidades de imigrados em sociedades formais dominantes.

Um exemplo desse último caso, na segunda metade do século 20, é a situação, na França, dos grupos oriundos de antigas regiões coloniais francesas na África magrebina ou subsaariana e que, por força dos acordos de independência e descolonização, gozam de direitos de nacionalidade e/ou de residência, sem que tenha ocorrido uma aproximação mental entre as respectivas culturas. Como segundo exemplo, pode-se mencionar a comunidade turca ou de origem turca na Alemanha contemporânea, e os atritos decorrentes, para as gerações mais velhas, do modo cotidiano de vida e da fé islâmicos em contraste com o meio cultural alemão, e para as gerações mais jovens, da identificação cultural com a Alemanha, em que nasceram e cresceram, contrastada com a rejeição social majoritária de que são vítimas, pelo mero fato de terem nascido de famílias turcas. Os processos mentais para construir uma identidade abrangente encontram dificuldades no passado desses homens e grupos, cuja memória ou segue trilhas completamente diversas ou, ao sabor da história colonial, encontra

um passado de conflitos e crises com uma duração de centenas de anos.

Justamente essas constatações evidenciam o quanto a memória histórica desempenha um papel decisivo na construção da identidade. A cultura histórica — individual genérica ou formal científica — é um produto da consciência histórica, sob a forma de memória histórica, indispensável à orientação do homem em sua vida prática, às suas decisões no cotidiano, à definição de suas metas, enfim, para sua autoafirmação e em sua relação com os outros. Como propõe Jörn Rüsen, essa cultura tem três dimensões: uma estética, uma política e uma cognitiva.

O caráter estético da cultura histórica aparece, sobretudo, em sua estrutura genérica informal, na literatura e nas artes. Teatro, novela, romance, poesia e letra musical, arquitetura, pintura e outras formas da expressão artística registram a percepção, a interpretação e a orientação experimentadas e decantadas pelos respectivos autores. O romance histórico ou o romance interpretativo (por vezes também chamado de psicanalítico, por lidar com a afirmação dos sujeitos) escrutam os arcanos do passado e exprimem, narrativamente, a concepção de si (do que se é e do que se deveria ser ou ter sido) pensada e proposta por seu autor. Erico Veríssimo, Jorge Amado, Antonio Callado, João Ubaldo Ribeiro, Octavio Paz, Borges, García Márquez, Mario Vargas Llosa, e tantos outros, podem ser citados como exemplo. Mas não apenas a cultura literária é digna de menção. As assim chamadas tradições populares também são portadoras de história identificadora, com um efeito de longa duração nas mentalidades, convicções e ações. A cultura (por vezes mesmo o culto) das tradições é um traço permanente da história empírica das sociedades, presente, por exemplo, nas práticas folclóricas (sobretudo religiosa e artística).

A dimensão política da cultura histórica reside na circunstância de que toda forma, efetivamente implantada, de organização política e institucional da sociedade exige o assentimento de cada indivíduo, para o que a memória histórica desempenha um papel importante. Não é por acaso que a dominação política se esteia em elementos históricos, em particular, na simbologia das origens e da continuidade, para pretender a legitimidade. A legitimidade é a aptidão estrutural do sistema político a receber adesão, supondo-se que os mecanismos de sua justificação encontrem base (real ou forjada) na memória histórica da coletividade (pelo menos da coletividade dominante).

Em qualquer hipótese, a consciência histórica dos sujeitos será sempre a instância última em que se reconhecerá ou denegará a legitimidade política (pretendida ou real) na sociedade. De outra forma, a possibilidade da orientação pessoal dos sujeitos no processo decisório do dia-a-dia seria bloqueada. Se a consciência histórica pode ser, por assim dizer, vítima de uma certa forma de populismo, ela também é o foro sem o qual nenhuma pretensão ilegítima, sem enraizamento histórico real, seria desmascarada e neutralizada, pelo menos no médio ou no longo prazos. A relação entre política e história é um fator não negligenciável do processo de afirmação individual e grupal, conquanto ofereça riscos de desvio como qualquer atividade humana submetida às contingências empíricas e valorativas. A história da América Latina, em particular a experiência colonial até o século 18, nacional no século 19 e populista no século 20, está repleta de exemplos dessas situações.<sup>26</sup>

A cultura histórica possui ainda uma terceira dimensão: a cognitiva. Essa dimensão é característica, nas sociedades contemporâneas, da História

<sup>26</sup> Ver MARTINS, Estevão de Rezende e BRIGNOLI, Hector Pérez (orgs.). *Teoría y método en la Historia Latino-americana*. Paris/Madri: Unesco/Trotta, 2003.

<sup>27</sup>Um exemplo notável dessa questão está não apenas na busca latino-americana de auto-afirmação, como se encontra em Domingos Sarmiento (Facundo), José Martí (Nuestra America), Sérgio Buarque de Holanda (Raízes do Brasil) e em tantos outros, mas igualmente e sobretudo na região europeia, dilacerada por constantes conflagrações até meados do século XX, na qual a dialética do múltiplo e do uno fica patente. Ver, a título de exemplo, DUMONT, Gérard-François (ed.). *Les racines de l'identité européenne*. Paris: Economica, 1999, sobretudo os capítulos 22 (O sentimento da identidade europeia) e 23 (A identidade cidadã na Europa).

<sup>28</sup> Ver RÜSEN, Jörn. *Historische Vernunft* (Razão histórica, vol. 1 da Teoria da História), Göttingen 1983 (tradução brasileira pela Editora Universidade de Brasília, 2001), e também Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken em: FÜSSMANN, K.; GRÜTTER, H. T.; RÜSEN, Jörn (eds.). *Historische Faszination. Geschichtskultur heute*. Colônia-Weimar-Viena: Böhlau, 1994, p. 3-26.

como ciência. A consciência histórica difusa, com seus temas, interesses e objetivos, é passada pelo crivo metódico da ciência para assegurar tanto coerência interna, plausibilidade e fiabilidade do resultado quanto controle intersubjetivo da(s) história(s) produzida(s) a partir da aplicação interpretativa das regras e normas do trabalho científico ao material empírico da pesquisa. O tratamento científico das fontes faz encontrarem-se a cultura histórica presente no tempo passado e em seus vestígios e a cultura histórica presente no pesquisador e em seu meio cultural. As regras metódicas funcionam como convenções de garantia para que sejam evitadas a arbitrariedade de um subjetivismo incontrolado e a ilusão de uma objetividade absoluta.

A articulação dessas três dimensões, que exprimem a riqueza da cultura histórica pela beleza, pela vinculação com o poder decorrente da legitimidade e pela busca da verdade possível, constitui-se tanto em desafio mobilizador da pesquisa e da inquietação acerca de explicações bem fundadas e convincentes como em uma espécie de surdina redutora de pretensões abusivas de unilateralidade (subjetivismo) ou de neutralidade (objetivismo) ou, ainda, de manipulação ideológica, por exemplo. É de todo razoável supor que esse tipo de instrumento categorial pode aplicar-se com sentido e eficácia, em perspectiva histórica, à interpretação da dinâmica identitária das relações sociais internas, que surtem efeito — quase naturalmente — sobre as relações formais internacionais, em meio a uma diversidade que parece ter-se tornado a substância mesma da realidade política e institucional de sociedades, governos e Estados contemporâneos.<sup>27</sup>

Jörn Rüsen considera poder ver, nessas três dimensões da cultura histórica, o que chama de “constantes antropológicas”, comuns a todos os agentes racionais humanos como condições da própria possibilidade da diversidade cultural empírica constatada ao longo dos séculos e nos mais diferentes rincões. Haveria nelas uma espécie de universalismo formal: a racionalidade do procedimento metódico, o sistema universal dos princípios jurídicos da legitimidade política (os direitos do homem e do cidadão) e a autonomia de atuação.<sup>28</sup> O sentido da aplicação dessas categorias está na possibilidade de distinguir analiticamente os elementos de longa duração nas histórias das sociedades presentes, investigar-lhes as origens (culturas europeia, africana e americana em confronto ou complemento), compará-los e alcançar distância crítica tanto dos entusiasmos estéticos quanto das militâncias políticas, ao menos no que se refere aos procedimentos metódicos da ciência histórica. Que o impulso criativo ou o engajamento político pertençam à história concreta das sociedades não é posto em dúvida. Pelo contrário, no caso da construção de identidades, é fundamental dispor-se de categorias que permitam justamente localizar o que é idêntico, distingui-lo do diferente e articulá-los com sentido. Sem negar desvios nem se perder em devaneios.

Pode-se exemplificar a questão do conflito e da interação cultural em uma perspectiva de poder com a realidade colonial moderna. A cultura de longo prazo europeia entrou em confronto com culturas de longo prazo nos outros continentes, impôs-se pela força, alcançou posição dominante e passou a ser fator determinante de atitudes regionais e locais posteriores, de desprezo e negligência das culturas originárias. Vejam-se a África do Sul e a Austrália. No primeiro país, a dupla história colonial holandesa (iniciada em 1647) e britânica (a partir de 1795) e o menosprezo absoluto pelas culturas negras (como também pelas asiáticas, tão logo começou a

imigração proveniente de outros territórios da Comunidade Britânica desembocaram na política do apartheid (legal de 1949 a 1990). O conflito de culturas, em detrimento da cultura majoritária (a população negra da África do Sul correspondia a 67,5% da população total em 1904 e a 78,9% em 1997), deu-se na perspectiva histórica da negação sistemática, por parte dos grupos sociais dominantes brancos de origem europeia, da humanidade e da história das demais comunidades. É preciso, todavia, ter presente que a designação “cultura negra” ainda não leva em conta, suficientemente, a diversidade interna às comunidades negras da África, cuja singularização é, uma vez mais, fruto de uma categorização simplificadora por contraposição indistinta à “cultura branca”, por mais que esta seja também plural.

Se o predicamento é expresso pelo termo cultura no singular, sua característica é a pluralidade. Essa pluralidade aparece na diversidade de adjetivos que acompanha o conceito. Essa diversidade pode ser agrupada em dois conjuntos: o primeiro é de cunho étnico ou patronímico. Fala-se de cultura brasileira, latino-americana, francesa, russa etc. Esse conjunto apresenta uma característica intuitiva e espontânea, levando-se em conta o hábito inercial da vinculação dos indivíduos aos Estados-nações. Ele vem, ademais, acompanhado da suposição de estar dotada de autoevidência. O segundo conjunto trata a questão em um recorte temático, transversal. Fala-se, então, em cultura política, literária, erudita, popular e assim por diante. Esse segundo conjunto é aplicado de forma indistinta, interna e externamente, às culturas delimitadas pela referência nacional. Também ele é suposto como evidente, de fácil compreensão.

Nesse duplo conjunto de acepções, deixou de ter sentido o legado categorial do século 19, subsistente até hoje, da oposição entre cultura e barbárie — notadamente quando essa oposição é interpretada em termos de identificar a cultura própria com a civilização e a alheia como não-cultura e mesmo como selvageria. Assim, cultura é um componente instituidor de compreensão e de explicação do mundo, nos diferentes círculos concêntricos que têm o sujeito individual como centro. Esses círculos correspondem à esfera privada, à comunitária e social, à local e regional, à nacional e macrorregional, à internacional. Em todos e em cada um desses círculos, que não devem ser tomados de modo estanque, operam tanto os componentes do “modo de vida” próprio quanto os da interação com “modos de vida” alheios.

É de se perguntar, pois, se e até que ponto a cultura influencia ou determina o comportamento individual e sob que forma ou condições a cultura é ou pode ser instrumentalizada pelos indivíduos na obtenção de seus objetivos pessoais. Por que meios a cultura se exprime como fio condutor do espaço pessoal e público de vida cotidiana? De que forma coincidem ou divergem as formas culturais pensadas e as praticadas? Que relação existe entre a cultura e as estruturas econômicas e sociais? Que interação se dá entre o exercício do poder e o substrato cultural da sociedade? O pressuposto comum que subjaz a todas essas questões segue sendo o modo de vida de um povo. Essa comunidade formal, no entanto, é simultânea à multiplicidade dos modos de conhecer, dos valores, do comportamento e da memória histórica, comuns e incomuns entre todos os que convivem no tempo e no espaço históricos.

Malgrado a diversidade dos enunciados acerca do que seja cultura no campo da antropologia, há o pressuposto de que seja comum a todos a

noção de cultura como unidades coesas, versando sobre tópicos “universais”. Como indicado anteriormente, Jörn Rüsen considera esses tópicos comuns como constantes antropológicas, que se poderiam igualmente chamar de mínimo denominador comum entre indivíduos, grupos e sociedades. Incluem-se entre essas constantes, por exemplo, a concepção de si (como indivíduos e comunidades), a concepção do outro, a cosmovisão, as relações de autoridade e poder, o estatuto de religião, os papéis sociais do homem e da mulher, a natureza da educação e assim por diante. Com esse pressuposto, autores como Geertz ou Da Matta falam de cultura javanesa, bali ou brasileira. Esse pressuposto está, contudo, forjado pela referência cultural originária da matriz europeia, ou euroamericana, se se preferir, de classificação e ordenamento do mundo. Recorre-se aos padrões compartilhados entre as culturas originárias para estabelecer um paradigma comparativo. Desse modo, comportamentos, valores e crenças são articulados como elementos distintivos de cada grupo ou comunidade (unindo seus integrantes) e de cada grupo ou comunidade com respeito aos demais. É nessa linha de argumentação que os antropólogos culturais cunharam o campo epistêmico de sua especialidade, ao menos na variante anglo-saxã.

A disseminação dessa abordagem culturalista começara, no campo da antropologia, com o trabalho inaugural de Ruth Benedict, em 1934. Embora a extensão do entendimento conceitual da cultura tenha ainda demorado pelo menos até Geertz para ultrapassar a limitação acadêmica ou elitista, pode-se dizer atualmente que cultura é amplamente reconhecida como fator subjetivo e coletivo de autoafirmação. Esse reconhecimento é decisivo em uma época de comunicação e de migração praticamente irrestritas. A sociedade humana somente está apta a lidar com o elemento humano de comunidade na medida em que concebe cultura simultaneamente como algo intrinsecamente particular e necessariamente coletivo. Costuma-se elaborar a imagem de um mosaico para retratar essa visão da cultura. Cada componente possui identidade própria e irreduzível. Cada identidade inclui, contudo, componentes análogos e comparáveis com os das demais identidades, compondo assim um mosaico — alguns o chamam de caleidoscópico. Mosaico ou caleidoscópico, são-lhes indispensáveis as especificidades dos componentes e o desenho formado pelo conjunto. A vantagem cognitiva dessa perspectiva é que, nas sociedades contemporâneas, marcadas simultaneamente pela longevidade das estruturas econômicas e pela mobilidade das estruturas sociais, associadas a uma crescente transversalidade virtual, articular a originalidade constitutiva tanto das peças como dos conjuntos formados por elas permite dispor de uma fórmula analítica que, em tese, não privilegia a grade categorial explicativa de origem do observador.

É certo que definição alguma pode pretender esgotar o campo de aplicação de um termo tão amplo como cultura. No entanto, é inegável que a referência cultural desempenha um papel determinante nos processos pessoais, grupais, comunitários, sociais, nacionais e internacionais de (des)entendimento e negociação. A aproximação culturalista de origem antropológica tem por objetivo apenas referenciar esse dado, tornado incontornável também no aspecto político, interna e externamente aos Estados-nações instalados no cenário mundial.

O modo de vida de todos e de cada um que interessa aqui é o que define e sustenta as opções intelectuais, ideológicas ou mentais que operam as decisões no plano das políticas internas e externas. Assim, cultura reúne



tanto uma espécie de questão de gosto pessoal como de legado valorativo presente no meio ambiente histórico concreto em que indivíduos e comunidades agem. O espaço cultural da sociedade necessita, então, ser administrado pelos indivíduos tanto do ponto de vista da decisão particular, que cada um é chamado a tomar a todo instante, como da realidade histórica empírica em que esse mesmo indivíduo e sua comunidade estão imersos.

A dimensão histórica emerge claramente em questões como a de saber quão profundamente cada indivíduo elabora a resposta sobre sua identidade cultural. Ou acerca de seu pertencimento a uma sociedade particular, com cujo modo de ser, pensar e agir se identifica, porque o aprecia e defende, em contraste com o de outras. A formatação cultural das identidades se processa em três diferentes níveis: identidade nacional, identidade social e identidade pessoal. Em todos eles, os Estados desempenham papel preponderante. É certo que essa preponderância decorre inercialmente da longa tradição centralizadora própria à formação dos Estados modernos, em particular em sua versão nacional. A atuação do Estado é mais perceptível no nível básico da identidade nacional tomada como imediata e evidente. Para sua afirmação, recorre-se aos padrões mínimos de identificação, como símbolos nacionais, vinculação territorial, prática linguística, comunidade de crença, dependência jurídica etc. Esse formato de identidade é também, de certo modo, percebido como formal. A identidade social, também chamada de étnica, vai mais além e mais profundamente do que a identidade nacional formal.

Essa cultura desempenha um papel determinante na constituição da consciência histórica de cada indivíduo, não apenas quanto a si próprio, mas igualmente, e sobretudo, com relação a seu universo. É no diapasão dessa abordagem que a investigação histórica produziu, a partir do final dos anos 1970, um crescente número de trabalhos sobre o cotidiano do agente racional humano e seus hábitos: leituras, crenças, correspondências, periódicos escritos e lidos, testamentos, memórias, outros tantos indícios de uma massa de informações que circula e se transmite, formando, por sua inércia — não raro, absorvida acriticamente —, uma comunidade de comunicação por contágio.

A cultura circulante percorre caminhos formais e informais. Os primeiros são, no mais das vezes, diretamente vinculados à ação institucional do Estado. Os caminhos informais obedecem à dinâmica do cotidiano, ao contato e ao contágio social. Não resta dúvida de que entre essas formas ocorrem intercâmbio e interseções. Em todos os casos, o espaço social de comunicação em que se os contatos e/ou contágios asseguram uma dimensão de poder. Essa versão do poder social frequentemente concorre com o poder institucionalizado no Estado. Tal poder cultural, consubstanciado no modo de viver, pensar e agir de um povo, reveste-se originariamente de características nacionais, características que, contudo, não bastam para esgotar suas funções.

No quadro que se esboça mais acentuadamente desde os anos 1990, pode-se identificar dois outros níveis funcionais do poder social da cultura. O capital cultural de um indivíduo, grupo ou sociedade exprime-se em âmbito subnacional, na medida em que circunscreve a originalidade do sujeito e/ou do grupo a que pertence, ou a que se julga pertencer. No plano supranacional, a cultura inclui componentes de identificação ligados a três grandes grupos.

O primeiro grupo inclui características de cunho abstrato, como o pertencimento a uma comunidade linguística ou religiosa, cujo alcance vá além das fronteiras físicas ou políticas em que se encerra a sociedade ou o grupo respectivo. Fala-se de comunidade de fé, de língua, de cor, e assim por diante, mesmo quando tal represente uma coesão eventual extremamente tênue. Um exemplo de coesão pouco densa é a da transnacionalidade entre os integrantes da raça negra, como já se mencionou. É certo que o despertar da consciência cultural dos afrodescendentes nos espaços sociais dos Estados de origem colonial, em especial nas Américas, representou um ganho político de poder, externo ao Estado formal, de rara eficácia. Somente após essa irrupção, em particular nos Estados Unidos, é que parecem ter obtido mais peso relativo, por exemplo, os movimentos pacifistas, embora anteriores, ou os dos objetores de consciência com relação ao serviço militar compulsório. Também o movimento ecologista parece ter logrado maior audiência e penetração social após os choques políticos de superação da discriminação racial, malgrado tratar-se de uma mobilização social de longa tradição, inicialmente catalisada na oposição ao uso militar da energia atômica. Em todo caso, a partir da década de 1960, e em paralelo às dificuldades políticas crescentes no quadro da guerra fria, houve notável desenvolvimento do poder social da cultura alternativa à formal nos planos político e econômico.

O segundo grande grupo é o da comunidade territorial, cuja constituição se dá por contiguidade e proximidade, em cujo processo a geografia e o modo de apropriação econômica dos meios de vida desempenham papel decisivo. Costuma-se lembrar a tradicional distinção entre a cultura do citadino e a do camponês, a do homem das montanhas e a do homem da planície, a dos pescadores e a dos caçadores, e assim sucessivamente. A relação com o espaço e com a economia tem aqui uma relevância que afinal, no século 19, serviu de referência à fundamentação do apelo nacional ao solo e ao romantismo da terra mater.

O terceiro grande grupo transcende, como o primeiro, os recortes políticos formais e sua influência na consolidação dos Estados e das sociedades a eles identificadas, mas opera habitualmente fora dos grandes quadros de referência estatais e territoriais. Trata-se da comunidade de valores políticos, morais, estéticos. Um exemplo clássico é a comunidade dos direitos humanos, de que se sentem integrantes pessoas culturalmente ligadas a outras comunidades de língua ou de fé, de ideologia política ou de opção econômica.

Indivíduos pertencem simultaneamente aos três grupos. A formação histórica da pessoa incorpora, na síntese subjetiva mencionada, algo que se poderia chamar de camadas de identidade. Tem-se uma organicidade operada pela subjetividade individual atuante, em que o agente racional humano se constitui pela estruturação de sua individualidade no contexto histórico de sua sociabilidade. Assim, cada indivíduo, pelo agir, revela ser determinada pessoa, pertencente a determinado grupo, inserido em determinada sociedade, atuante em determinado contexto político e econômico. Grupo, sociedade e contexto, com relação aos quais o indivíduo se caracteriza no exercício de sua liberdade de ação, são também por ele caracterizados.

A cultura, como poder de autoafirmação e de autonomia dos sujeitos, não pode ficar aprisionada em opções únicas ou ideologicamente manipula-

das. Importa que o processo contínuo da história das sociedades contribua para a tomada de consciência da riqueza e da relevância da cultura como fator de autoafirmação, pessoal e social.

Existem, pois, indicadores claros de que o processo de utilização da autodeterminação cultural é uma alternativa permanente aos determinantes sociais – empiricamente existentes no legado histórico concreto de toda e qualquer sociedade – que condicionam as escolhas iniciais de cada sujeito. Com efeito, cada pessoa, ao nascer em um mundo pleno de história, logo de início é inserida formal e sistematicamente na cultura prevalente. A transformação das opções recebidas em opções próprias de pensar e de agir, mesmo quando a delimitação do campo de atuação obedece a regras consagradas, por exemplo, no ordenamento jurídico, é um indício claro da emergência e da consolidação da densidade política de poder da cultura. Assim, não se pode dizer que os indivíduos, grupos ou sociedades sejam, necessariamente, escravos de determinismos históricos. A modificação ou a rejeição da alternativa presente, mesmo se apresentada com a inércia do tempo e do Estado, revela a existência de certo grau de liberdade pessoal e mental de escolha. O capital cultural, tão caro a Bourdieu, é também um capital singular de decisão própria.<sup>29</sup>



*Artigo recebido em outubro de 2012. Aprovado em dezembro de 2012.*

<sup>29</sup> Ver BOURDIEU, Pierre. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Ed. de Minuit, 1979.

