

BURKE, Peter.
O que é história cultural?
Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

por Ricardo Martins Vallé*

O último livro de Peter Burke lançado no Brasil, **O que é história cultural?** (*What is cultural history?*, Cambridge: 2004), propõe uma pergunta que não é respondida, ao menos não conceitualmente como faria supor a natureza da interrogação que dá título ao livro. Apresenta, contudo, um vasto inventário de quanto se tem produzido sob a rubrica “história cultural” e descreve uma genealogia que principia com Burckhardt e chega aos primeiros anos do século XXI. Este é, certamente, um dos grandes valores do livro, que inclui no final do volume uma lista cronológica, de 1860 a 2003, de títulos e autores, a maioria dos quais é, ao menos sumariamente, resenhada ao longo dos seis capítulos do livro, que pretende, o mais possível, a exaustão inventariante de tudo que se possa unificar pela categoria “história cultural”. A exaustividade do ensaio é profícua, porque expõe uma série de estudos específicos que, além de indicar horizontes bibliográficos, consagrados ou não, pode abrir perspectivas e temas novos para não iniciados e estudantes de História.

* Professor do Departamento de Estudos Lingüísticos e Literários da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb). Mestre e doutorando em Literatura Brasileira pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: rimavalle@yahoo.com.br.

POLITEIA: Hist. e Soc.	Vitória da Conquista	v. 5	n. 1	p. 237-245	2005
------------------------	----------------------	------	------	------------	------

Contudo, o propósito implícito de exaustão, bem como a constituição de uma genealogia da história cultural, faz sentir algumas lacunas, explicáveis ou não. Que **A origem da família, da propriedade privada e do Estado** (1884), de Engels, não seja mencionado pode-se compreender por um antimarxismo latente, implícito na rejeição do “determinismo econômico” e na dissolução do conceito de classe por parte da chamada abordagem cultural da história, que o autor encampa. Mas, se nas origens da “Grande tradição”, título do primeiro capítulo de **O que é história cultural?**, são colocados **A cultura do Renascimento na Itália** (1860), de Burckhardt, e **Outono da Idade Média** (1919), de Huizinga, é incompreensível o silêncio sobre, por exemplo, **A cidade antiga** (1864), de Fustel de Coulanges, que começa pela necessidade de estudar as crenças dos antigos para compreender suas instituições, propõe parâmetros de interpretação de fontes, inclusive e principalmente “literárias”, sugere um distanciamento em relação a gregos e romanos antigos, a fim de evitar distorções que o autor ainda não chamava de teleológicas, desconfia das sobreposições retroativas da leitura anacrônica que estabelece *a priori* “origens” relativamente à Antiguidade, além de “descer” ao detalhe para tentar reconstituir práticas, hábitos, valores, leis, símbolos, rituais, instituições etc. Procura, enfim, menos “retratar” do que reconstituir “padrões de cultura”, como Burke destaca em Huizinga, fazendo precisamente o inverso da sobredeterminação idealista de “descrever os pensamentos e sentimentos característicos de uma época e suas expressões e incorporações nas obras de literatura e arte” (p. 18-19).

Peter Burke define uma perspectiva antropológica do historiador cultural afirmando, com Juri Hotman, que “quanto mais distante uma cultura está de nós, mais facilmente podemos tratar sua vida cotidiana como objeto de estudo” (p. 51). A afirmação justamente demonstra a negação da tese que afirma, já que, por exemplo, “cotidiano” talvez não devesse ser categoria descritiva aplicável a todas as “culturas”, como se se pudesse falar acriticamente em “vida cotidiana” fora da esfera proliferada a partir da revolução industrial inglesa. Para o ferro dos trabalhos e dias de Hesíodo, ou para os três tempos do corpo onipresente de Buda não pode haver cotidiano, já que não há cada dia para que as coisas se repitam como rotina. Falar em cotidiano, aí, é aplicar “determinismo econômico” diluído em água morna, porque não deixa de ser um *a priori* pensável apenas dentro de modelos específicos de produção, e

só se apresenta neutralizado de sua natureza produtiva, portanto econômica, porque naturaliza o específico. Se na proposta da história cultural em que o autor milita, buscam-se específicos, é preciso nomear especificamente. As melhores hipóteses do livro, porém, vão justamente na contra-mão de afirmações informais como essa. Ao pôr em destaque a “virada antropológica” da historiografia da segunda metade do século XX, defende que se trate a própria história da “cultura européia” (que é de onde fala) como se se tratasse de um outro tão estranho, por exemplo, quanto, para um europeu, a cultura tibetana ou ianomami, o que, aliás, propunha **A cidade antiga**, um século antes: que os documentos gregos e romanos fossem lidos como índices de práticas tão distantes dos europeus de seu tempo quanto os antigos hindus e árabes, para que o passado não fosse avaliado na perspectiva do presente nem como sua “origem”.

Neste sentido, se não responde à pergunta conceitualmente, mas, pelo elenco dos trabalhos cronológica e tematicamente dispostos, deixando subentendidos os aspectos do conceito, a falta de **A cidade antiga** é grave, pois se enquadraria perfeitamente neste quadro de amplas arestas, como os exemplos do autor permitem supor: além dos já citados Burckhardt e Huizinga, Weber, Elias, o Freud de **Mal-estar na civilização**, Warburg e warbuguianos, Kantorowicz, Mannheim, Arnold Hauser, Antony Blunt, Curtius, Gilberto Freyre, Edward Thompson, Bakhtin, Hobsbawm, Edward Said, Le Roy Ladurie, Chartier etc, incluindo o próprio autor, e para citar apenas alguns exemplos entre os de maior circulação no Brasil. Mais ou menos unificado pela idéia de que “deus está no detalhe”, isto é, o universal no particular, este amplo conjunto de autores se distinguiria da “abordagem tradicional” – que ora é Ranke, ora é o conceito “duro” de classe, marxista – por suas obras terem de algum modo observado práticas, cotidianos, símbolos e o mais que se possa incluir no conceito de cultura. Conceito que se mantém em todo o volume apenas suposto, quando não se admite o próprio caráter vago, elástico e proteico do termo:

O termo “cultura” é ainda mais problemático que o termo “popular”. Como observou Burckhardt em 1882, história cultural é um “conceito vago”. Em geral, é usado para se referir à “alta” cultura. Foi estendido “para baixo”, continuando a metáfora, de modo a incluir a “baixa” cultura, ou cultura popular. Mais recentemente, também se ampliou para os lados.

O termo cultura costumava se referir às artes e às ciências. Depois, foi empregado para descrever seus equivalentes populares – a música folclórica, medicina popular e assim por diante. Na última geração, a palavra passou a se referir a uma ampla gama de artefatos (imagens, ferramentas, casas e assim por diante) e práticas (conversar, ler, jogar) (p. 42-43).

Em todo o livro e, sobretudo, no terceiro capítulo, “A vez da antropologia cultural”, o autor vê com viva euforia a “virada cultural” das últimas décadas do século XX e recolhe, *pro domo mea*, os muitos usos do termo em títulos de livros mais ou menos recentes:

“a cultura do mérito”, “a cultura da empresa”, “a cultura do jogo”, “a cultura do seguro de vida”, “a cultura do amor”, “a cultura do puritanismo”, “a cultura do absolutismo”, “a cultura do protesto”, “a cultura do segredo” e a “cultura da polidez”. Até mesmo a “cultura da arma” já teve seu historiador. Estamos a caminho da história cultural de tudo: sonhos, comida, emoções, viagem, memória, gesto, humor, exames e assim por diante (p. 46).

Sob o “amplo guarda-chuva da história cultural” (p. 86), a diluição teórica a que se dá o conceito parece resultado de certo hábito de tomar como dadas noções muito correntes. Não há, pois, em todo o livro, uma única definição de “cultura”, que, não sendo um conceito unívoco, não pode prescindir seja de uma anatomia historicamente situada dos sentidos de seus usos, seja de uma definição eleita para que se compreenda minimamente sua significação no livro que lemos. Mesmo quando admite o problema – “Outrora exclusiva demais, a definição de cultura se tornou agora muito inclusiva” –, não desenvolve teoricamente os limites e liames do conceito, saltando para a questão de fronteira disciplinar (cito a seqüência imediata do parágrafo):

Hoje é particularmente problemática a relação entre história social e história cultural. A expressão “história sociocultural” tornou-se moeda corrente. Na Grã-Bretanha, a Sociedade de História Social redefiniu seus interesses há pouco tempo, incluindo a cultura (p. 147).

Novamente supõe cultura como dado, deixando o termo indefinido tanto no emprego que dá ao termo, como no sentido específico com que a Sociedade de História Social dele se apropria. Raciocinando sempre por exemplos, lança mão, de modo difuso, da polarização cultural/natural:

No momento, os termos “social” e “cultural” parecem estar sendo usados de maneira quase intercambiável, para descrever a história dos sonhos,

por exemplo, da linguagem, do humor, da memória ou do tempo. As distinções podem ser úteis. Minha inclinação seria reservar o termo “cultural” para a história de fenômenos que parecem “naturais”, como os sonhos, a memória e o tempo. Por outro lado, como a linguagem e o humor são obviamente artefatos culturais, parece ser mais apropriado empregar o termo “social” para se referir a uma abordagem particular de sua história (p. 147-148).

A dedução final guarda um sentido que não é possível investigar, e sua tradução corresponde precisamente ao original inglês. No parágrafo imediato, prossegue: “Qualquer que seja a forma que usemos os dois termos, a relação entre ‘cultura’ e ‘sociedade’ permanece problemática”; e afirma, apoiado em Geertz, que o perigo da história cultural é perder o contato com as “superfícies duras da vida”, as estruturas políticas e econômicas. Sem ter proposto qualquer definição dos dois conceitos que se opõem ou intercambiam, agrega dois outros, cujas conexões devem, segundo o texto, ser restabelecidas. Ao mesmo tempo em que não propõe a dissolução definitiva dos campos, ao menos para os estudos avançados de historiografia, fala em intercâmbio entre noções que não sabemos se se contêm ou são contidas, se são afins, opõem-se ou são o mesmo, porque, para que se façam relações, é necessário que, em algum grau, sejam feitas distinções.

A miséria da teoria, ensaio, de 1978, de Edward Thompson, é honestamente citado como crítica eficaz dos riscos da “Nova História Cultural”, da qual Burke programaticamente faz parte (p. 98). Também por honestidade intelectual, o autor explicita as questões que ainda não foram respondidas: qual a definição de cultura? Quais os métodos a seguir? Quais os riscos de fragmentação da historiografia? Não tenta responder, mas expõe, sempre por exemplos, problemas efetivos:

Como a *nouvelle histoire* francesa da década de 1970, a NHC [Nova História Cultural] ampliou o território do historiador, incluindo novos objetos de estudo, como cheiro e ruído, leituras e coleções, espaços e corpos. As fontes tradicionais não foram suficientes para tais propósitos, e tipos relativamente novos – da ficção às imagens – foram obrigados a entrar em ação. Mas novas fontes exigem suas próprias formas de críticas, e as regras para ler quadros como evidências históricas, para dar apenas um exemplo, ainda não são claras (p. 148-149).

Ou então:

No caso dos rituais, o debate está apenas começando. Um crítico recente tentou eliminar esse conceito do vocabulário de historiadores do começo da Idade Média, argumentando que havia uma deficiência de articulação entre os modelos antropológicos e os textos dos séculos IX e X. A advertência é correta, no sentido de que, se vamos descrever certos acontecimentos como “rituais”, precisamos ter clareza a respeito dos critérios para fazê-lo (p. 149).

E conclui de maneira saudavelmente aberta: “De qualquer forma, examinar o tema por meio de um único método empobrece a história cultural. Problemas diferentes exigem métodos diferentes” (p. 149).

A opção pela abertura, porém, é justamente o que inviabiliza as muitas relações de oposição que o livro estabelece a fim de circunscrever um campo da história cultural, sobretudo as oposições entre os domínios da cultura e os da sociedade, da política e da economia. Apenas esta última não encontra no livro um esforço sério por articulação; quanto às outras duas, há uma posição ambígua, se não ao menos dialética. Em mais de um momento, o autor fala em algo como “conversão” à história cultural: “ex-professores de marxismo-leninismo, que antes tinham uma interpretação econômica da história e se converteram a uma interpretação cultural” (p. 8), “um exemplo marcante de explicação cultural para acontecimentos políticos aparece na obra de um convertido da história política para a cultural” (p. 47). Mimetizando os próprios objetos políticos não tomados como objetos políticos, fala literalmente em expansão do império da cultura (p. 47) e em territórios a serem colonizados pela história cultural (p. 79). Apesar de identificar uma possível “vingança da história social” (p. 132), deixando clara uma relação de oposição, às vezes atribui à história social modos do que, noutros lugares, chama de abordagem cultural:

Um livro que começou como história social da política, confessa a autora [Lynn Hunt], transformou-se em história cultural, embora a historiadora social se revele na cuidadosa distinção entre as maneiras como mulheres e homens, por exemplo, participaram dessa nova cultura política (p. 136).

Ainda que rechace o determinismo social, político e econômico e, principalmente, recuse o conceito “duro” de classe social, mais de uma vez lança mão da categoria “burguês” ou “elite” para dar significação histórica a práticas específicas. Desta confusão de territórios não demarcados e, por isso, difusamente relacionados, fica que o solo da história social é às vezes o mesmo,

às vezes inimigo, o da política é campo passível de colonização já que o poder é também constituído de símbolos, e o da economia fornece categorias duras que precisam ser relativizadas. Quase sempre, contudo, prevalecem mediações que evitam o confronto:

A idéia de construção cultural se desenvolveu como parte de uma reação saudável contra o determinismo social e econômico, mas é necessário evitar o excesso de reação. Os historiadores precisam explorar os limites da plasticidade cultural, limites que, embora passíveis de modificação – até certo ponto –, algumas vezes são estabelecidos por fatores econômicos, fatores políticos ou, ainda, por tradições culturais (p. 129).

A coisa se resolve mais ou menos bem, ainda que a articulação aí se estabeleça exclusivamente por causalidade (“fatores”), quando se refere às dimensões políticas e econômicas, e por “transmissão”, “reprodução” ou “criação contínua” (“tradições”), quando se refere à cultura, fazendo entrar pela janela a articulação infra-estrutura e superestruturas, que já havia expulsado pela porta.

No último capítulo, “Além da virada cultural?”, o autor procura problematizar o movimento conhecido como Nova História Cultural, anunciando interrogativamente: “chegou o tempo de uma fase ainda mais nova? Ou, essa fase já começou? Podemos nos perguntar se o que vem pela frente será um movimento ainda mais radical, ou se, pelo contrário, teremos uma reaproximação de formas mais tradicionais de história” (p. 132). Nestes termos, parece que o “movimento” historiográfico de que fala e participa é pensado não como problematização epistemológica dos objetos históricos, conforme a revisão dos pressupostos contidos nos métodos e categorias empregados, mas como um hábito que se torna velho porque se torna velho, não porque seja repensado pela base. Entre as tantas “viradas” – “virada cultural”, “virada antropológica”, “virada corporal”, “virada performativa” etc. – com que o autor descreve as mudanças na historiografia desde Burckhardt, a ponto de temer, com algum humor, que o leitor já esteja tonto (*sic*, p. 95), Burke assinala a recuperação de modelos historiográficos que ficaram inicialmente de lado, como é o caso de Norbert Elias, que posteriormente foi “solidamente inserido na corrente principal das idéias”. É bem verdade que a frase parece flagrar os limites precários do esforço do historiador em tornar horizontais e ricamente ramificadas as “correntes das idéias”. De acordo,

portanto, com uma perspectiva que só não relativiza o específico do conhecimento acadêmico (de onde fala), e por onde provavelmente passa a “corrente principal das idéias”, o autor pensa, não sistematicamente, relações de causalidade para estas “viradas”, bem como para estas reinserções de modelos historiográficos que em seu tempo não tiveram hegemonia acadêmica. Por exemplo, busca causas para o interesse pela construção da imagem pública do rei – “tema que vem interessando os estudiosos desde que a ascensão da propaganda no final do século XIX nos tornou conscientes do poder da imagem” (p. 115) –, ou o interesse pelo corpo – cuja ascensão “foi encorajada pela disseminação da Aids, que chamou a atenção para a vulnerabilidade do corpo moderno” (p. 96). Ainda que produza suspeita certa univocidade no indiciamento de causas ou fatores, suas hipóteses têm muitas vezes interesse, justamente aquelas que politizam as “tendências” da historiografia, por compreendê-las como não arbitrárias:

Esse interesse cada vez maior [pela história da memória] provavelmente é uma reação à aceleração das mudanças sociais e culturais que ameaçam as identidades, ao separar o que somos daquilo que fomos. Em um nível mais específico, o crescente interesse por memórias do Holocausto e da Segunda Guerra Mundial ocorre em um tempo em que esses acontecimentos traumáticos estão deixando de fazer parte da memória viva (p. 88).

Valeria aí opor criticamente, com Bourdieu, que “a identidade social está na diferença, e a diferença é afirmada contra aquilo que está mais perto, que representa maior ameaça”, que o próprio autor cita noutra lugar. Com isso, talvez, a causa muito bem indicada desse interesse pela história da memória em âmbito europeu poderia tornar-se mais complexa, uma vez que colocaria problemas à validade da “produção da identidade” pelo reconhecimento do denominador comum entre “o que fomos” e “o que somos”; isto é: nós, no aspecto restritivo, não inclusivo, da pessoa verbal. Se pretende (e declaradamente pretende) incorporar a crítica da “invenção das tradições” (Hobsbawm) bem como a da “produção de distinções” (Bourdieu), o indiciamento das causas precisa adensar sua tecitura, inclusive para que outros problemas bem levantados pelo livro sejam articulados à própria crítica dos lugares institucionais da historiografia europeia, para que estes mesmos lugares não sobredeterminem os novos objetos que pretendem estudar, já que agora se sabe que não o fazem de modo apenas arbitrário:

Há um paralelo óbvio entre a crítica a essa grande narrativa na história e a crítica ao chamado “cânone” dos grandes escritores da literatura inglesa, ou dos grandes pintores na história da arte ocidental. Por trás delas, pode-se ver uma reação contra a globalização, enfatizando os valores das culturas regionais e dos conhecimentos locais (p. 61).

Divergências à parte, e levando em conta a dificuldade de teorização em face de uma saudável opção pela proliferação dos objetos da historiografia na perspectiva que Peter Burke defende, há que se considerar que entre as suas virtudes está a tentativa de dar complexidade ao tempo histórico, procurando situar na dinâmica de uma “micro-física do poder” (Foucault) alguns novos problemas enfrentados pela historiografia. Assim, fala, por exemplo, da importância dos relatos de “grupos tradicionalmente subalternos” para a constituição de jurisprudência no sistema legal norte-americano (p. 158) ou de como, em culturas impregnadas pelas escrituras, as memórias de perseguição se moldam pelos modelos bíblicos de perseguição (p. 89). Em direções como estas é que o livro propõe que se deva “capturar a alteridade”, já que (e é umas das assertivas mais felizes do livro) “tratamos aqui dos limites simbólicos entre comunidades imaginadas, limites que resistem a mapeamentos”; daí os impasses conceituais que inevitavelmente teria que enfrentar. Sobretudo para quem não esteja interessado nos construtos teóricos do conceito que a obra de Peter Burke persegue, este livro em particular tem efeito salutar, já que saborosamente resenha incontáveis trabalhos, dedicados a objetos os mais diversos, compreendidos segundo perspectivas abertas que, por isso mesmo, pouco esmagam do que recolhem sob os escombros do outro.