

CULTURA POPULAR E MARGINALIDADE

Relações entre imaginário popular e mudanças sociais

Luiz Renato Vieira

É altamente complexo o tratamento de aspectos culturais em sociedades profundamente diferenciadas, em que as expressões do imaginário, como o próprio contexto sócio-econômico, apresentam variadas faces dinamicamente interrelacionadas. A dificuldade na análise da cultura popular no Brasil inicia-se a partir da inexistência de um consenso dos estudiosos do tema sobre quais as instituições que esta expressão abarca especificamente, o que cria a necessidade de uma delimitação conceitual prévia.

Este ensaio tem por objetivo dar um passo inicial no sentido de uma pesquisa acerca de temas relativos à cultura popular e seus vínculos e articulações à cultura chamada oficial. Não se pretende aqui ir além da exposição de alguns questionamentos e problemas teóricos e metodológicos. Assim, esse esboço de delimitação de um objeto de pesquisa no campo da cultura popular é o ponto de partida para um projeto a se definir posteriormente, estreitando o âmbito da análise e, em contrapartida, ampliando a possibilidade conceitual de abordagem do objeto de estudo. Isto é, apresentaremos uma temática que, embora genérica, fundamenta-se num problema comum a diversas instituições culturais podendo ser captada através de diversos mecanismos: a questão da apropriação cultural e a possibilidade do surgimento, ou do fortalecimento, de identidades culturais no sentido da construção do agente histórico no contexto da sociedade contemporânea. Temos assim um problema que pode ser percebido na análise de inúmeras instituições que oscilam entre o ethos popular e a cultura de massa. Não nos aventuramos, no entanto, a recortar nosso objeto restrito de análise, preferindo avançar na compreensão da lógica dos mecanismos de cooptação do potencial crítico e aglutinador presente nas expressões do comportamento popular. Por outro lado, interessam-nos as estratégias de resistência presentes no ato de incorporação da cultura popular à cul-

tura dominante, ou seja, a tradução de uma expressão do comportamento popular nos termos da cultura hegemônica traz também a possibilidade de sobrevivência, em outros termos, de um fator de coesão das classes subalternas.

É fundamental, em qualquer estudo que pretenda desvendar articulações entre variadas formas da cultura, buscar-se o devido distanciamento das posturas maniqueístas que ora vêem na cultura popular a definitiva expressão da verdade, em oposição às "ideologias" num ato de reificação de um imaginário social, ora reduzem o amplo espectro da cultura popular a um simples subproduto de um projeto homogeneizante das classes dominantes. Ambas as perspectivas parecem omitir a processualidade inerente às formas de expressão cultural. Obviamente, em casos específicos, faz-se necessário destacar uma face que tem, por exemplo, seu potencial político ampliado sobre a outra. No entanto, a captação tanto do processo de subversão do potencial crítico da cultura popular quanto de seu conteúdo de resistência às imposições hegemônicas são momentos dialeticamente inseparáveis. Opostos e contraditórios, mas integrados numa única dimensão que historicamente oscila, vinculando-se nas articulações com o nível social mais amplo.

A perspectiva que trata a cultura popular homogeneamente como ideologia, no sentido marxista de falsa consciência, parte do referencial racionalista da oposição dicotômica entre "verdade" e "ilusão". A percepção mecanicista das relações entre a existência social e o imaginário tende a incluir no rol das ideologias todas as formas do pensar que não se referem diretamente à transformação social. Antes de mais nada, é importante perceber que a verdade de uma afirmação, como afirma Gramsci, é dada pela capacidade desse conjunto de idéias de engendrar ações de intervenção no coletivo. "Se a ideologia não pode ser considerada ilusória, é porque é dotada de uma formidável materialidade: a de ser instrumento por excelência de ação política. Enquanto força politicamente ativa, difundida em grandes massas humanas, pode

ser vista como equivalente a cultura, ou a concepção de mundo" (Rouanet, 1978:53).

A concepção gramsciana de ideologia permite uma abordagem suficientemente flexível do fenômeno da cultura popular, uma vez que não reduz todo imaginário das classes populares à subserviência ou alienação. Embora perceba que o "senso comum" tem o seu potencial político obliterado por sua inorganicidade, Gramsci aponta nesse mesmo senso comum os elementos capazes de fazer emergir a consciência política transformadora. Nessa perspectiva, Marilena Chauí em *Conformismo e Resistência* (1986) apresenta um conceito de cultura popular que incorpora a oposição que vai da subserviência às estratégias de contra-poder:

". . . expressão dos dominados, buscando as formas pelas quais a cultura dominante é aceita, interiorizada, reproduzida e transformada, tanto quanto as formas pelas quais é recusada, negada e afastada, implicitamente ou explicitamente, pelos dominados. Procuraremos abordá-la como manifestação diferenciada que se realiza *no interior* de uma sociedade que é a mesma para todos, mas dotada de sentidos e finalidades diferentes para cada uma das classes sociais. Consideraremos os processos em que as diferentes classes sociais se constituem como tais pela elaboração prática e teórica, explícita ou implícita, de suas divergências, de seus antagonismos e de suas contradições" (Chauí, 1986:24).

A cultura popular, portanto, deve ser percebida como um complexo que atua dentro da cultura dominante, ainda que essa "integração" seja uma condição necessária à sua atuação enquanto resistência cultural. As "expressões cultura popular", "cultura de massa" e "cultura dominante" não devem indicar totalidades culturais independentes, ou produtos acabados. A processualidade da análise deve garantir o entendimento de suas múltiplas articulações, o que é um pressuposto para que se possa elaborar

estratégias no intuito do fortalecimento de identidades culturais, engendrando consciência e participação política.

Tratando-se de um contexto em que a introdução da modernidade técnica e cultural se processou de maneira profundamente desigual, a sociedade brasileira não permite uma análise da cultura popular que a identifique totalmente com a cultura de massa. Por isso, teorias como as propostas pela Escola de Frankfurt devem passar pela contextualização nesse universo de desigualdades sócio-culturais.

Afinal, a expressão "indústria cultural" pressupõe uma homogeneidade que não se verifica no Brasil, considerando-se ao lado do âmbito cultural urbano as periferias e o meio rural.

Exemplos vivos do problema que abordamos são o samba e a religião afro-brasileira. Como Renato Ortiz mostrou em *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, os cultos tradicionais afro-brasileiros passaram por um processo de "embranquecimento", operando fusões com cosmologias como o espiritismo kardecista e o catolicismo. Os sincretismos daí surgidos, como a Umbanda, a Quimbanda, a Macumba, a Jurema e outros integraram elementos do pensamento dominante como estratégia de sobrevivência. Assim, a Umbanda, por exemplo, associou os Orixás aos santos católicos para que o culto pudesse sobreviver. Sem dúvida alguma, há uma profunda transformação na identidade da seita e na comunidade que a pratica. No entanto, afirmar o abandono completo de um imaginário de resistência parece uma conclusão apressada. Antes, é mais importante situar historicamente a evolução do culto e perceber as estratégias de sobrevivência utilizadas, o que pode permitir a análise crítica e o resgate dos elementos culturais relevantes que, devido a situações históricas, foram afastados ou perderam o significado. É importante preservar a processualidade do estudo para que seja possível uma aproximação do real, dinâmico e complexo, sem

uma reificação do que seria uma forma "original" ou "pura".

Se, por um lado a figura do "malandro", um dos pilares fundamentais no imaginário popular brasileiro, pode ser vista como uma maneira indireta de fortalecimento das estruturas do poder, através do "jeitinho", é também um pólo articulador e ponto de apoio para uma identidade cultural em desagregação. Sem dúvida, o "jogo de cintura" articula-se a um complexo ideológico conformista, oferecendo aos indivíduos as frestas entre as capilaridades do poder instituído pela burla de seus mecanismos. Porém, a noção popular do malandro e do não-trabalho representam uma visão de mundo que se opõe à ideologia hegemônica do desempenho e da produtividade que, como diz Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, criou as condições necessárias, ao lado do desenvolvimento das forças econômicas, para o surgimento e reprodução das estruturas capitalistas. A ascese capitalista que supervaloriza o trabalho, acima mesmo dos seus produtos materiais, desenvolveu o que se chamou "mito da marginalidade" (cf. Perlman, 1977) que envolve, entre outras dimensões, a ética e o espaço.

É muito significativa a caracterização que Antônio Cândido faz da tradição cultural brasileira, em poucas palavras: "Não querendo constituir um grupo cultural homogêneo e, em conseqüência, não precisando defendê-lo asperamente, a sociedade brasileira se abriu com maior largueza à penetração dos grupos dominados ou estranhos. E ganhou em flexibilidade o que perdeu em inteireza e coerência" (Cândido, 1970:86). Esses aspectos (inteireza e coerência) são constantemente negados pela figura do malandro, em seu sentido lúdico. O revés da inteireza é a incompletude e o inacabamento. A ridicularização e a sátira dos papéis sociais são uma concreta reformulação das situações vividas, não puras idealizações ou reconstruções alienadas de uma realidade alienante.

Em composições populares como o samba, é possível notar a dimensão crítica no descrédito do trabalho como

fator moral e de mobilidade social. Veja-se a composição do compositor carioca Ismael Silva:

"Trabalho igual ao meu
Todo mundo quer
Mas nem todos podem arranjar
Pego às onze horas
Largo ao meio-dia
E tenho uma hora para almoçar
Fico às vezes até sem comer
Só por não mastigar
Não há coisa melhor
Do que não fazer nada
E depois, descansar"

Como outras práticas discursivas populares, o samba reforça a irreverência ao princípio de desempenho pelo questionamento da noção de trabalho. Há um certo distanciamento do espaço institucional onde vigora a administração racional do indivíduo e de suas menores ações. Esse distanciamento está presente em muitos setores da cultura popular e pode ser fundamentado historicamente na transição ocorrida na passagem do século, do trabalho escravo para o assalariamento no Brasil. A mão-de-obra negra livre, após 1888, encontrou sérios obstáculos à sua integração à economia formal em função de séculos de tradição escravocrata. Lúcio Kowarick (1987) analisa a constituição do mercado de trabalho livre no Brasil, num universo em que o trabalho assalariado inexistia como forma dominante até o último quartel do século XIX, e afirma:

"Ao invés de se processar sobre a destruição de um campesinato e artesanatos solidamente enraizados, a universalização do trabalho livre no Brasil encontrou enorme contingente, no qual quem não tivesse sido escravo nem senhor não havia passado pela 'escola do trabalho'. Mais ainda, como os parâmetros materiais e ideológicos essenciais à sociedade sempre estiveram intimamente conectados ao espectro do cativo, para os livres e pobres trabalhar para

alguém significava a forma mais aviltada de existência. Isso fez com que, no percorrer dos séculos, se avolumasse uma massa de indivíduos de várias origens e matizes sociais que não se transformaram em força de trabalho, já que a produção disciplinada e regular era levada adiante por escravos". (Kowarick, 1987:11).

O estudo das formas da cultura popular deve passar por sua contextualização no universo de marginalização que, de uma forma ou de outra, enfrenta o constante risco de funcionalização frente ao sistema como um todo. E essa é uma face inegável do processo pelo qual passam as instituições do ethos popular: a apropriação cultural e a incorporação no universo ideológico dominante. Processo ocorrido com o samba, sendo ensinado como coreografia nas academias de elite, e desfilando nas avenidas do Rio de Janeiro de acordo com as imposições do aparato institucional oficial.

Também a capoeira, uma dança-luta desenvolvida pelos negros trazidos da África para o Brasil, é um índice do processo de cooptação do potencial crítico da cultura das classes subalternas. A capoeira foi sistematizada, incorporada por padrões formais didáticos e pedagógicos, e hoje é ensinada em academias sob uma fachada nacionalista. Isto é, a apropriação formal e descaracterizadora de uma expressão de resistência simbólica a uma estrutura opressora é tida como "democratização cultural" e afirmação do "caráter nacional". A criatividade presente nas manifestações da capoeira ainda alheias ao esquema das academias tem sido paulatinamente substituída pela execução previsível de fragmentos discursivos do jogo numa combinação dada. A dinâmica do momento, da improvisação tem sido superada dentro da própria estratégia da cultura de massa.

Esse projeto de domesticação da cultura de resistência foi detectado por diversos autores no plano da música, do esporte, da religião, da dança e do ritual num

sentido amplo, e se baseia na ideologia do "caráter brasileiro" como sendo essencialmente democrático e conciliador. Assim, as instituições populares são incorporadas porque se dissimula seu conteúdo de resistência cultural e seu caráter de expressão crítica de classe subalterna. E essa dissimulação se opera pela supressão, como já afirmamos, do caráter criativo e improvisador. Nessa perspectiva, a semiologia constitui um importante instrumental para que se perceba como uma prática discursiva transforma-se em encadeamentos de chavões ou estereótipos comunicativos (cf. Barthes, 1976 e 1985). Assim, o samba no nível musical, a capoeira no corpóreo-gestual e outras expressões em suas respectivas bases significantes revelam um processo social de obstrução de capacidades cognitivas que, em sua dinâmica de reprodução ampliada, tende a incorporar as expressões do comportamento popular que, em contrapartida, se utiliza dessa incorporação para garantir sua sobrevivência enquanto resistência simbólica.

Se, por um lado, a identidade cultural preservada se apresenta como questão de sobrevivência e oposição a uma estrutura excludente, por outro, surge o problema da possibilidade da preservação dessa identidade no contexto da modernização. Se a identidade popular foi estigmatizada, muitas vezes entre as classes de onde ela se origina, será possível a afirmação dessa identidade cultural sem cair num provincianismo ingênuo? Tal indagação deve ocupar o horizonte do estudioso da cultura popular, evitando as posturas puristas e inocentes que lembram o personagem de Lima Barreto, o exemplo caricato do intelectual nacionalista, Policarpo Quaresma, que, como observa Roberto Schwarz, busca o desvelar de nossa verdadeira identidade nacional pela subtração do que seriam influências alienígenas.

Através de uma interpretação semiológica das instituições da cultura popular é possível perceber que seus múltiplos discursos mantêm, como condição necessária indissociável da própria existência dos grupos subalter-

nos, uma concepção de mundo que reconstrói as estruturas em que esses grupos se situam. Bakhtin (1987) apresenta uma análise do poder de ruptura das hierarquias sociais presente no ethos popular na Idade Média e no Renascimento através da interpretação da obra de Rabelais. O autor busca uma concepção carnavalesca de mundo que se manifesta no riso, no vocabulário da rua e nas imagens socialmente construídas sobre o corpo e outros temas. Sem dúvida, essa visão de mundo circular e integralizadora está ainda hoje presente no ethos popular, o que chama a atenção para a atualidade da obra de M. Bakhtin. Sabemos que a cultura popular apresenta as festividades, os rituais como elementos de uma relação do homem com o cosmos por natureza incompleta e dinâmica. Isto é, a circularidade na idéia popular de tempo pressupõe um devir permanente, não fragmenta a realidade compartimentalizando o conhecimento que dela se faz. Essa noção opõe-se frontalmente ao racionalismo típico da cosmovisão urbana ocidental, a idéia do poder infinito da ciência e de sua capacidade de intervenção na ordem natural das coisas.

A cultura popular, brilhantemente representada, segundo Bakhtin, na figura da velha grávida, isto é, uma representação da morte que ao mesmo tempo é a gestação de uma nova realidade, tem o seu *locus* por excelência na rua, no espaço da impessoalidade, onde se dissolvem as subjetividades para dar lugar a uma identidade coletiva de reconstrução do mundo pela paródia. Assim, segundo o autor, por mais que ocorra a institucionalização e a utilização das formas populares pelas estratégias do poder, existe um substrato próprio do coletivo que é, digamos, inatingível em sua essência:

"A festa *quase* deixa de ser a segunda vida do povo, seu renascimento e renovação temporários. Sublinhamos o advérbio *quase* porque, na verdade, o princípio da festa popular do carnaval é indestrutível" (Bakhtin, 1987:30).

Finalizando, temos consciência de que questões como as que aqui foram levantadas somente poderão ser esclarecidas ao passar pelo crivo da problematização, buscando um corpo orgânico e explicativo da situação que se pretende abordar. Caso contrário, corre-se o risco de repetir o comum equívoco teoricista, constituindo inter-relações formais entre conceitos destituídos de conteúdo.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*, Zahar, Rio de Janeiro, 1985.
- BAKHTIN, Mikhail M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. Hucitec/Ed. Universidade de Brasília, São Paulo, 1987.
- BARTHES, Roland. *Análise Estrutural da Narrativa*, Vozes, Petrópolis, 1976.
- . *Mitologias*, Difel, São Paulo, 1985.
- CÂNDIDO, Antônio. "Dialética da Malandragem" in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* nº 8, USP, 1970.
- CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e Resistência*, Brasiliense, São Paulo, 1985.
- DA MATTA, Roberto. *A Casa e a Rua*, Brasiliense, São Paulo, 1985.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1986.
- KOWARICK, Lúcio. *Trabalho e Vadiagem*, Brasiliense, São Paulo, 1987.

- LEITE, Dante Moreira. *O Caráter Nacional Brasileiro*, Pioneira, São Paulo, 1983.
- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, Zahar, São Paulo, 1984.
- PERLMAN, Janice. *O Mito da Marginalidade*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1981.
- ROUANET, Sergio Paulo. *Imaginário e Dominação*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1978.
- SCHWARZ, Roberto. "Nacional por Subtração" in *Cultura Brasileira: Tradição e Contradição*, Funarte/Zahar, Rio de Janeiro, 1987.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Abril, São Paulo, 1974. (Os Pensadores, v. 37).