

## **Razão e identidade:** um estudo sobre a história e a reprodução ideológica da cultura popular

Maria das Gracas Campolina Cunha<sup>1</sup>, Maristela Corrêa Borges<sup>2</sup>

### **Resumo**

Neste trabalho, procuramos realizar uma revisão bibliográfica sobre o conceito de cultura popular. Dentro dessa temática, analisamos como as classes dominantes que controlam o Estado, historicamente, manipulam o popular para reafirmar sua hegemonia. Desde a Europa do século XVI aos dias atuais no Brasil, este conceito não é apenas antropológico, mas também político. Objetivando compreender o que é a cultura popular, e as interpretações dadas a ela pela ciência, pelo Estado e pela sociedade, realizamos, simultaneamente, uma visita aos processos históricos de rupturas sociopolíticas, aos folcloristas e à antropologia no período abordado. A compreensão atual sobre cultura abarca a diversidade de suas representações nos estudos sobre as suas formas de manifestação. Povos diferentes formulam configurações diversas de interpretar, de objetivar e de significar as suas vidas no mundo - refletidos na organização política, econômica e social interna.

### **Palavras-chave**

Cultura Popular. Ideologia. Estado.

**1.** Doutoranda em Geografia pela Universidade Federal de Uberlândia, professora do Departamento de Geociências da Universidade de Montes Claros, onde é pesquisadora do grupo de pesquisa "OPARÁ: Tradição, Identidade, Territorialidade e Mudança entre Populações Rurais e Ribeirinhas no Sertão Roseano", vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social. E-mail: aracapira@yahoo.com.br.

**2.** Doutoranda em Geografia pela Universidade Federal de Uberlândia, pesquisadora do grupo de pesquisa "OPARÁ: Tradição, Identidade, Territorialidade e Mudança entre Populações Rurais e Ribeirinhas no Sertão Roseano", vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social da Universidade Federal de Montes Claros. E-mail: maristela\_correa@yahoo.com.br.

# **Reason and identity:** a study of the history and ideological reproduction of popular culture

Maria das Gracas Campolina Cunha\* , Maristela Corrêa Borges\*\*

## **Abstract**

In this paper, we try to perform a bibliographical review about the popular culture concept. Concerning this theme, we analyze how the dominant classes that control the state, historically, manipulate the popular to reaffirm their hegemony. Since the sixteenth century Europe to nowadays in Brazil, this concept is not only anthropological, but also political. In order to understand what is popular culture, and the interpretations given by science, by State and society, we conducted, simultaneously, a visitation to historical processes of socio-political disruption, folklorists and anthropology to this period. The current understanding of culture encompasses the diversity of its representations in the study of its manifestations. Different people formulate different settings to interpret, to objectify and meaning their lives in the world - reflected in the political, economic and internal social organization.

## **Keywords**

Popular Culture. Ideology. State.

\* Candidate a doctor's degree in Geografia at the Federal University of Uberlândia, professor at Geosciences Department at the State University of Montes Claros, where is researcher of the research group "OPARÁ: Tradição, Identidade, Territorialidade e Mudança entre Populações Rurais e Ribeirinhas no Sertão Roseano", entitled to Post-graduate Program in Social Development. E-mail: gracapira@yahoo.com.br.

\*\* Candidate a doctor's degree in Geografia at the Federal University of Uberlândia, researcher of the research group "OPARÁ: Tradição, Identidade, Territorialidade e Mudança entre Populações Rurais e Ribeirinhas no Sertão Roseano", entitled to Post-graduate Program in Social Development at the Federal University of Montes Claros. E-mail: maristela\_correa@yahoo.com.br.

## Introdução

Desde as primeiras leituras realizadas sobre o tema, ficou marcada a característica de que a cultura popular sempre foi tratada pelo Estado como algo que nos remete a uma “identidade nacional”, tanto nos estados absolutistas, como nas organizações atuais. A razão do Estado está presente nas formas de dominação e de elaboração de uma ideologia hegemônica com o intento de fortalecer e manter o seu *status quo*. Além de apontar aquilo que somos, a identidade distingue aquilo que não somos e, por isso, a sua importância política.

De outra forma, podemos afirmar também que a cultura popular nos remete à identidade de um povo, seja ele formado por um país ou por uma pequena comunidade. A identidade compreende as relações sociais e o sentimento de pertencimento, construídos e vivenciados no interior de um grupo. Com essas palavras, procuramos justificar os termos “razão” e “identidade”, presentes no título e, a nosso ver, indissociáveis quando nos propomos a discutir cultura e política.

### **A interpretação da cultura popular como resquício do passado**

Entre os séculos XVI e meados do século XVIII, a cultura popular foi compreendida e estudada como formas de manifestações presentes nas classes subalternas que transmitiam um passado em vias de extinção. Ela representava o atraso, o arcaico, o fragmentado e o residual.

Os antiquários, estudiosos das antiguidades populares a partir do século XVI, coletavam e sistematizavam as práticas de costumes populares impulsionados pela curiosidade sobre o bizarro, o simplório e o inculto. O povo era compreendido como uma classe rude e ignorante, remetendo a um passado anterior aos processos sociais que conduziram as populações européias ao processo de

civilização. Acreditando na superioridade da cultura “civilizada” dos povos europeus, os “povos primitivos” de localidades distantes eram considerados reflexos do seu passado. Desta forma, os camponeses e os “miseráveis urbanos” europeus representavam o resquício selvagem dentro da sua cultura (ORTIZ, 1985).

Além da interpretação relatada acima sobre a compreensão dos antiquários, estes eram compostos principalmente por sacerdotes que procuravam apontar os erros ortográficos e as superstições das classes subalternas, que, por meio da catequese e da repressão (moralização), tentavam sufocar as suas manifestações, compreendidas como violentas, contestadoras e pagãs.

O Estado, que compreendia como ameaça as manifestações populares, passa a elaborar uma ideologia nacional e investe na elaboração de uma cultura oficial que “se cristaliza num determinado tipo de comportamento padrão” (ORTIZ, 1985, p. 8). Com o propósito de unificação da língua nacional, passa-se a combater os dialetos locais, recriando, ao mesmo tempo, uma história conjunta que remete à noção de nação, de um passado comum que favorece o fortalecimento da unidade e da identidade nacional. Isso ocorre principalmente devido à necessidade de unificação pela qual passam alguns países da Europa, principalmente a Alemanha e a Itália, e posteriormente, à constituição dos Estados nacionais.

A luta e a repressão sistematizada da cultura popular têm, portanto, dois eixos norteadores: as Igrejas Católica e Protestante, que procuraram “tornar hegemônica a doutrina oficial definida pelos teólogos” (ORTIZ, 1985, p. 8); e o Estado, que reprime manifestações consideradas perigosas para o equilíbrio do poder, e ao mesmo tempo reafirma a sua importância como síntese da identidade nacional. Ao dar status à cultura popular, simultaneamente, a elite elabora um discurso ideológico que

recria para a sociedade uma unidade histórica, fortalecendo o poder que constitui o Estado.

### **A cultura popular no contexto da formação dos Estados Nacionais**

No nascimento da sociedade capitalista, “o que é popular é necessariamente associado ao ‘fazer’ desprovido do ‘saber’”. O trabalho intelectual é considerado superior ao manual (ARANTES, 2004, p. 14). Esta concepção serve para justificar a estratificação social existente nessa sociedade. Segundo Chauí, ao discutir a construção ideológica do discurso competente, este diferencia saber e conhecimento, pois o saber é trabalho,

a obscuridade de uma experiência nada mais é senão seu caráter necessariamente indeterminado e o saber nada mais é senão o trabalho para determinar essa indeterminação, isto é, para torná-la inteligível (2007, p. 17).

Na interpretação da autora, este conhecimento dissociado da prática é o fator que acarreta a dissociação entre o “saber” do povo e o conhecimento da elite, pois este perde sua característica instituinte (fundadora) inutilizada pelas normas e representações que fixam a ordem instituída (estabelecida).

O discurso competente se realiza na reprodução e fixação da ideologia da classe dominante – onde se busca neutralizar o contraditório presente em todas as formas de dominação” (CHAUÍ, 2007, p. 19).

Aliado a esses fatos, o pensamento iluminista do século XVIII, que transforma a razão do Estado – manutenção do seu *status quo* – em Estado da razão – a superação do absolutismo

e formulação de leis universais – e seus ideais de progresso acarretam, nesses estudiosos, a concepção de um saber culto que deve impor sobre o saber popular, considerado irracional.

O que é identificado e escolhido como elemento constitutivo das tradições nacionais é recriado segundo os moldes ditados pelas elites cultas e, com nova roupagem, desenvolvido, digerido e devolvido a todos os cidadãos (ARANTES, 2004, p. 18).

Em síntese, a classe dominante despreza o saber popular, instituindo um discurso baseado nos pressupostos necessários à manutenção do seu *status quo*. Para isso, sufoca as manifestações populares consideradas subversivas ao mesmo tempo em que as prestigia como síntese da identidade nacional. Porém, esta cultura popular prestigiada carrega consigo a ideologia hegemônica, instituindo padrões de comportamento que dissocia a cultura popular – considerada como resquício do passado incivilizado – daquela idealizada pelo Estado como síntese da nação.

Ortiz aponta o Romantismo do início do século XIX como o movimento que transforma a predisposição negativa anterior em relação às manifestações populares, em elemento positivo para a sua apreensão, reabilitando-as. Os estudiosos das tradições populares passam a se nomear folcloristas, termo criado por *Folk-Lore*: “o saber do povo” (ORTIZ, 1985, p. 5).

Para compreendermos a importância da nova abordagem sobre as manifestações populares, nos remetemos a uma Europa que sofre processos diferentes de unificação dos territórios nacionais e da construção de uma identidade nacional, dentre eles a Alemanha e a Itália, pioneiros no estudo sobre o folclore<sup>3</sup>, principalmente a Alemanha

**3.** Encontramos em Avala (1987) e Ortiz (1985) a utilização dos termos “folclore” e “cultura popular” com os mesmos significados. Ortiz aborda a diferença existente nesses dois termos, porém não as cita e utiliza-os simultaneamente. Avala confirma que a interpretação pode ser realizada como tal e, apesar de utilizar os dois termos, prefere cultura popular a folclore, visto que este último remete a interpretações pejorativas. Neste trabalho, seguindo a tendência dos autores citados, cultura popular e folclore são considerados como sinônimos.

devido ao atraso, em relação ao restante da Europa, em conquistar a sua unidade política.

É no período romântico que o papel da cultura popular é resgatado pelos intelectuais dentro das sociedades europeias na virada do século XVIII. Surge, então, o debate sobre as tradições populares como legitimadoras de uma cultura autenticamente nacional. Os estudos sobre cultura popular, a partir do desenvolvimento do “folclore” como ciência, possibilitam um reatamento com o passado e uma ponte para se pensar a unicidade da nação. Destes estudos derivam as primeiras tentativas de se estabelecer um conceito para “povo”.

O filósofo alemão Herder procura identificar “povo” como a unidade base do organismo nação, diferenciando-o de “canalha” ou “ralé”, como era compreendido anteriormente. De muitas de suas ideias, e dos trabalhos de pesquisas realizados pelos Irmãos Grimm, derivaram grande parte do aporte ideológico que serviu de base para o estabelecimento de Estados Nação como a Alemanha. Desde então, no sul e no leste europeu, os estudos do folclore estão diretamente relacionados ao debate sobre a nacionalidade. Em demais regiões da Europa, entende-se cultura popular e cultura nacional como sinônimos.

A cultura é compreendida como o “cimento social que possibilita a existência da nação como um todo” (ORTIZ, 1985, p. 12). Herder e os irmãos Grimm, com seus estudos sobre o folclore, deram uma contribuição determinante neste intento, quando procuram, por meio das tradições populares, legitimarem uma “cultura autenticamente nacional”. As baladas, as canções, os costumes são entendidos como manifestação do povo, compreendido como

grupo homogêneo com hábitos mentais similares, no qual os indivíduos participam de uma cultura única que simboliza o esplendor do passado (ORTIZ, 1985, p. 15).

Porém, a constituição do Estado-nacional impõe uma visão racional positivista que

supera os ideais populares dos românticos pelo “espírito científico”. Essa constatação repercute na forma como se abarca essas manifestações, compreendidas como elementos selvagens resistentes, compartilhando com os antiquários a visão de resquício do passado primitivo. Segundo Ortiz (1985), neste período há o distanciamento tanto dos antiquários, que não possuíam um método científico, como dos românticos, que adulteravam e diluíam as tradições pelo maneirismo literário.

Louis Chevalier observa que “é nesse período que as classes trabalhadoras são assimiladas à noção de classes perigosas, precisamente da ideia do selvagem. A burguesia via no proletariado uma série de qualidades negativas como nomadismo da mão-de-obra, vida imunda, abuso da bebida, o que constituía uma ameaça, pois elas se vinculavam a uma classe à parte da sociedade” (ORTIZ, 1985, p. 23-24).

A visão negativa sobre as manifestações populares compreende, portanto, o período de consolidação dos Estados nacionais, principalmente devido às necessidades demandadas pelo capitalismo. A subjugação das classes subalternas deveria ser realizada a partir de uma ideologia criada pelas elites. Nesse processo,

[...] o aprendizado desta nova abstração política [Estado-nacional] representou um processo sistemático de anulação ou extermínio de suas tradições locais, ou seja, a partir das várias identidades dever-se-ia inventar uma Identidade Nacional que integrasse a população em novos referenciais de pertencimento, particularmente quando os meios de vida e os referenciais socioculturais da vida local pareciam se diluir e/ou tornar-se cada vez mais dependentes das forças translocais ou extralocais (VIANNA, 2004, p. 2).

A educação formal foi uma ferramenta utilizada pelo Estado desde o século XVIII para os fins descritos pelo autor. Propõe elaborar uma história a partir da apreensão de um passado

comum e da imposição de uma língua oficial que remete o povo à história do país, criando laços identitários com a nação considerada a síntese da unidade territorial e cultural. Sua utilidade prática serviu para sufocar a cultura popular tradicional, interpretada como fragmentária e ultrapassada, considerando o seu desaparecimento antes de tudo como um “fato civilizatório” (ORTIZ, 1985), e para alcançar a legitimidade do Estado-nacional e da identidade nacional.

Neste contexto, pode-se concluir que a cultura popular sofre repressão por parte de duas esferas de poder: o Estado e a ciência, cuja ideologia é disseminada por meio da educação formal. Compreende-se que os conceitos de cultura e de cultura popular são antagônicos, significando, o segundo, o resquício do período primitivo da escalada evolutiva dos povos, um conjunto de manifestações e superstições que expressaria o atraso e o incivilizado que deveria ser extinto, ao contrário do primeiro, que significaria o desenvolvimento, o progresso,

o padrão ou o critério que mede o grau de civilização de uma sociedade. Assim, a cultura passa a ser encarada como um conjunto de práticas (artes, ciências, técnicas, filosofia, ofícios) que permite avaliar e hierarquizar as sociedades, segundo um critério evolutivo (CHAUÍ, 2006, p. 129-130).

Tendo fôlego apenas no período romântico, esta compreensão de cultura e de cultura popular chega quase intacta ao início dos noventa, quando ocorre a ascensão de uma “religião cívica”<sup>4</sup>, que se propaga na Revolução Russa, nas duas grandes guerras, na depressão de 1930 e nas lutas coloniais pela independência, e com ela a grande arrancada do nacionalismo exacerbado estampado no fascismo e no nazismo, mostrando

que a distinção entre classe social e nação deixa de ser clara e se dilui (CHAUÍ, 2006).

### **Novos tempos: uma visão mais abrangente sobre a cultura e as diferenças**

Com a alfabetização e a disseminação de novas formas de informações oferecidas pela imprensa, ocorrem grandes mudanças qualitativas da cultura popular, agora citadina, regida pelo tempo do trabalho e pelos costumes da vida moderna, surgindo a cultura de massa, homogênea e universal.

E é neste contexto que, a partir da década de 1960, surgem movimentos que trazem à tona a questão das tradições populares como instrumento de consciência de luta. Direito das minorias e anticolonialismo são formas de resistência a essa padronização abstrata de uma cultura universal, que tenta homogeneizar formas heterogêneas de organização social e mascarar as contradições existentes entre centro e periferia nas dimensões locais e externas, este último caracterizado pelos países periféricos subjugados pelos centrais. Nesse momento histórico, a cultura popular é entendida como expressão de luta, contestação política e instrumento de transformação social.

Na segunda metade do século XX, a concepção de cultura passa por uma transformação que atinge todas as áreas de conhecimento, calcada, pois, na compreensão da diversidade de formas de organização da vida social que cada grupo humano arranja para si.

Na atualidade, a ciência – principalmente as sociais – passa a refletir sobre seu papel diante da realidade caótica que se apresenta e a revisar antigos conceitos que se prestavam a mascarar e a justificar as desigualdades e as contradições

**4.** Este conceito, apresentado por Rousseau em sua obra O Contrato Social, discute que, do ponto de vista do Estado, a religião nacional ou religião civil é a preferível. De acordo com Rosendahl (2001, p. 23), “a religião civil se compõe de ritos e símbolos relativos à nação e a seus fundadores. Baseia-se em instituições próprias e exerce uma função social integrada, fornecedora de uma forte identidade nacional”.

existentes. Os direitos à cultura, à diferença, à liberdade são agora colocados em pauta nas discussões recorrentes entre cientistas de todo o mundo das mais diversas áreas de atuação. Fritiof Capra (físico austríaco), Humberto Maturana (biólogo chileno) e Edward Said (intelectual palestino), entre outros, são expoentes da nova geração de contestação dessa suposta cultura homogeneizada ditada pelos países centrais.

### **A cultura popular no Brasil: a formação da identidade nacional**

Antes de entrar na discussão sobre cultura popular no Brasil, pretendemos realizar a discussão de alguns conceitos que se farão necessários para o seu desenvolvimento. Neste percurso, Marilena Chauí (2006), acompanhada de suas interpretações sobre as teorias elaboradas por Gramsci, será nossa interlocutora.

Avala (1987), Ortiz (1985) e Chauí (2006) entendem que a cultura popular é realizada pelas classes subalternas, dominadas. Ela é compreendida, historicamente, no contexto de uma sociedade estratificada e é produzida por aqueles que sofrem a ação do poder emanado pelas classes dominantes.

No campo da prática concreta, podemos apontar as repressões do Estado por meio de seu aparato repressor de polícia. No campo abstrato, que opera de forma mais profunda, devemos compreender três conceitos que permeiam as suas práticas, são eles: os conceitos de popular, de hegemonia e de ideologia. Este último se funde com o segundo para subjugar o primeiro, ou seja, o povo.

O conceito de popular desenvolvido por Gramsci se constitui de vários significados multifacetados, podendo significar

a capacidade de um intelectual ou de um artista de apresentar ideias, situações, sentimentos, paixões e anseios universais que, **por serem universais**, o povo reconhece, identifica e compreende espontaneamente (...). Significa também a capacidade para

captar no saber e na consciência populares instantes de revelação, que alteram a visão de mundo do artista ou do intelectual, os quais, não se colocando em uma atitude paternalista ou de tutores do povo, transformam em obra o conhecimento assim adquirido (...). Significa, ainda, a capacidade para transformar situações produzidas pelas condições sociais em temas de crítica social identificável pelo povo (...). Significa, por fim, a sensibilidade capaz de “ligar-se aos sentimentos populares”, exprimi-los artisticamente, não interessando aqui o valor artístico da obra (CHAUÍ, 2006, p. 19-20) [grifo das autoras].

Nesta perspectiva, o popular na cultura significa a transfiguração de “realidades vividas, conhecidas, reconhecíveis e identificáveis, cuja interpretação pelo intelectual, pelo artista e pelo povo coincide” (CHAUÍ, 2006, p. 20).

Assim, a cultura popular deve ser compreendida como uma estrutura complexa que se expressa e se recria por meio da visão de mundo de um povo, do significado dado a cada fenômeno humano e aos símbolos que os expressam.

Para Gramsci, o termo cultura se aproxima do conceito de hegemonia nas sociedades de classe, uma vez que só é possível a existência desse tipo de sociedade quando a classe dominada legitima a classe dominante.

A hegemonia não é um sistema e sim um complexo de experiências, relações e atividades cujos limites estão socialmente fixados e interiorizados. É constituída pela sociedade e, simultaneamente, constitui a sociedade, sob a forma de subordinação interiorizada e imperceptível.

A hegemonia não é a forma de controle sociopolítico nem de manipulação ou doutrinação, mas uma **direção geral** (política e cultural) da sociedade, um conjunto articulado de práticas, ideias, significações e valores que se confirmam e constituem o sentido global da realidade para todos os membros de uma sociedade, sentido experimentado como absoluto, único e irrefutável porque interiorizado e invisível

como o ar que se respira. Dessa perspectiva, **hegemonia é sinônimo de cultura em sentido amplo e, sobretudo, de cultura em sociedade de classes.**

Como cultura em sentido amplo, a hegemonia determina o modo como os sujeitos sociais se representam a si mesmos e uns aos outros. O modo como interpretam os acontecimentos, o espaço, o tempo, o trabalho e o lazer, a dominação e a liberdade, o possível e o impossível, o necessário e contingente, o sagrado e o profano, o justo e o injusto, o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, as relações com a natureza, com as instituições sociais e políticas. Bem como a cultura em sentido restrito (as obras de arte e de pensamento) em uma experiência vivida ou mesmo refletida, global e englobante, cujas balizas invisíveis são fincadas no solo histórico pela classe dominante de uma sociedade. É o que Gramsci designa como **visão de mundo** (CHAUÍ, 2006, p. 22) [erifo das autoras].

Por último, Chauí compreende a ideologia como a transformação das ideias da classe dominante em ideias dominantes para o restante da sociedade, ou seja, ela é um

sistema abstrato de representações, normas, valores e crenças dominantes que invertem a realidade, produzindo uma universalidade e uma unidade ilusórias, que ocultam a divisão social de classes (CHAUÍ, 2006, p. 21).

Desde o início dos estudos sobre folclore ou cultura popular, na Europa do século XVI à atualidade, inclusive do Brasil, fica impresso que a ideologia é uma ferramenta utilizada pelo Estado como forma de justificar o seu poder sobre e sob a sociedade. Este discurso é elaborado pelas elites, que o reproduz para as classes subordinadas, e disseminando-o, tornam-no um conjunto de ideias hegemônicas que passam a determinar a sociedade como um todo.

Podemos apontar o nazismo como um discurso ideológico que afirmava para a sociedade alemã a superioridade de sua raça. Este discurso, ao ser digerido pela sociedade se

torna hegemônico e direciona o país à Guerra.

Outro exemplo a ser citado, mais próximo a nós, é a discussão desencadeada pela Ação Integralista Brasileira (AIB), partido político criado por Plínio Salgado no início da década de 1930, influenciado pelo fascismo italiano. A AIB tinha como objetivo a integração do povo brasileiro, a valorização da identidade nacional, da língua, do país como um todo unido e indissolúvel, o repúdio aos regionalismos dissolventes da nação e a valorização das nossas origens. Apesar de sua rápida extinção, este movimento nacionalista provocou uma ruptura política determinando o fim da hegemonia da Velha República ditada pela burguesia cafeeira, e também influenciou várias gerações de intelectuais e políticos brasileiros e seus ideais nacionalistas.

### **Cultura popular: “registre antes que acabe”**

Os primeiros estudos sobre folclore realizados no Brasil remetem à segunda metade do século XIX e tiveram o caráter de afirmação da identidade nacional. Assim como ocorreu na Europa, a cultura popular foi compreendida como resquício, sobrevivência do passado no presente, como conjunto disperso de manifestações em processo de extinção, manifestações estas que deveriam ser catalogadas antes que o povo as esquecesse. Era necessário, portanto, o registro das tradições orais antes que elas desaparecessem no “processo evolutivo civilizacional”.

Uma característica comum aos primeiros autores que discutem a cultura popular brasileira é a busca de um passado nacional. Isto seria importante por se tratar o Brasil de um país novo, recém-saído do domínio colonial português. Procurava-se aquilo que fosse específico, a negação da simples reprodução da cultura lusitana, diferenciando a cultura popular produzida no Brasil daquela produzida pela Metrópole.

Como o que estava em pauta era a questão

nacional, a cultura portuguesa, importada, em contato com outras culturas – africana e indígena – reelabora uma cultura popular genuína. No contexto histórico-político do país na época esta era uma questão capital, visto que o país se tornou república apenas em 1889. Portanto, os estudos

[...] se voltam para o cruzamento do negro, do branco e do índio, na busca de uma identidade nacional. Neste sentido podemos dizer que a cultura popular é um elemento simbólico que permite aos intelectuais tomar consciência, e expressar a situação periférica da condição do país que se encontra (ORTIZ, 1985, p. 52).

Os trabalhos sobre a poesia popular de Celso de Magalhães e de José de Alencar, publicados em jornais em 1873, dão início aos estudos folclóricos no país. A edição do livro de Silvio Romero *Estudo sobre a Poesia Popular no Brasil*, em 1888, apresenta uma análise mais apurada que as anteriores, iniciando a sistematização desses estudos. Acreditando que a extinção da cultura popular, em confronto com o progresso – civilização – seria um fato em consumação, tem-se a preocupação dos pesquisadores em “registrar antes que acabe” (AYALA, 1987), desencadeia o registro do maior número possível de suas manifestações.

A partir daí, os estudos se voltaram para a catalogação dos costumes e das tradições populares e para as comparações desses eventos em outras épocas e lugares com o intuito maior de se buscar a sua origem ou a origem da cultura nacional por meio das contribuições dadas pelas diferentes “raças”. Era imperativo este resgate devido aos fatores descritos anteriormente. Mas esta cultura popular era considerada como o “resíduo de tradição, misto de superstição e ignorância a ser corrigido pela educação do povo” (CHAUÍ, 2006, p. 133). Ou seja, constata-se que a sua superação é eminente e necessária.

Este método, adotado primeiramente na Europa, encontra, no Brasil, outra abordagem. Os pesquisadores europeus estudam os distantes

povos primitivos com uma visão eurocentrista de superioridade racial, comparando estes povos a estágios diferentes do processo de civilização. As populações tradicionais – camponesas – são interpretadas como resquício selvagem e a sua extinção é programada principalmente pela educação formal. No Brasil, país periférico, este estudo é realizado sob dois prismas: o primeiro como forma de “embranquecer”, ou civilizar a própria cultura, aproximando-nos de um passado não muito distante do europeu (AYALA (1987) aponta a comparação entre o lirismo do português e do mestiço brasileiro); o segundo abarca a compreensão de um processo civilizacional que visa o progresso ainda não alcançado no presente, em que as arraigadas populações “remanescentes” e “rudes” expressam a cultura atrasada e primitiva. Nesta perspectiva, Arantes relata que

chegamos aí ao nosso paradoxo. Pois é justamente manipulando repertórios de fragmentos de “coisas populares” que, em muitas sociedades, inclusive a nossa, expressa-se e reafirma-se simbolicamente a identidade da nação como um todo ou, quando muito, das regiões, encobrendo a diversidade e as desigualdades sociais efetivamente existentes no seu interior (2004, p. 14-15).

Para o autor, essa questão tem fortes ressonâncias políticas, pois evoca imediatamente as estratégias populistas de controle da sociedade. Portanto, como aceitar a recorrência e a força simbólica dos modos “populares” de expressão sem comprometer a supremacia das elites dominantes? (ARANTES, 2004, p. 18-19). Ortiz acredita que isso ocorre porque

[...] os setores enriquecidos e mais influentes da sociedade local reconstróem simbolicamente o seu passado, buscando legitimar-se, no presente, como protagonistas, representantes e porta-vozes da história de todos nós (1985, p. 47).

Ou seja, a construção da ideologia

hegemônica elaborada pelas classes dominantes é sempre redefinida de acordo com o contexto histórico. Caso ocorra alguma ruptura dos processos sociais, que ponha em desequilíbrio a sustentação de sua supremacia, nova ideologia é elaborada. Isto fica claro na discussão proposta por Avala (1987), que aponta, como exemplo, no Brasil, os movimentos populares e estudantis das décadas de 1950 e 1960, considerados por Chauí (2007, p. 21) os “anos do nacionalismo desenvolvimentista populista”.

### **Arte popular, arte do povo e cultura popular revolucionária: novas concepções**

No contexto socioeconômico brasileiro, há o processo acentuado de migração das populações rurais na década de 1940, expulsas das fazendas onde eram colonos ou sítiantes sem título de terra, para onde se situa, atualmente, a Grande São Paulo. Na década de 1950, observam-se uma aceleração no processo de industrialização e a abertura do país para o capital internacional no governo de tendência progressista e integralista e de caráter populista de Juscelino Kubitschek, processos que geraram profundas transformações no país.

As transformações nas relações de trabalho desencadeadas pelos fatos relatados provocaram a mobilização social que almejava a transformação política e econômica que atendessem os seus anseios. Ocorreram, simultaneamente, as manifestações dos trabalhadores urbanos e rurais que passaram a lutar por melhoria de vida e pela reforma agrária, movimento ocorrido também no governo de Lúcio Costa; e a mobilização militante das classes intelectual e artística do país que apoiaram o movimento trabalhador, porém lhe conferindo a incapacidade de levar a luta adiante.

É interessante observar que os intelectuais e artistas militantes dos movimentos de 1960 afirmavam e apoiavam o direito da classe

trabalhadora, porém, acreditavam que essa classe, devido à sua ignorância, não tinha condições de lutar contra a dominação do Estado. Nessa perspectiva, a cultura popular – das classes trabalhadoras – é interpretada pela elite intelectual e artística como alienada, portanto desprovida da capacidade de transformação.

Esse movimento, influenciado pelas reflexões formuladas por Gramsci, é conduzido pelos Centros Populares de Cultura (CPC) da União Nacional Estudantil (UNE). No “Anteprojeto do Manifesto do CPC”, distingue-se:

[...] a arte do povo [cultura popular] da arte popular e da arte popular revolucionária. **Arte popular é a designação dada às obras “criadas por um grupo profissionalizado de especialistas”** e destinada ao público das grandes cidades. **Arte do povo é a denominação atribuída ao folclore, considerado “predominantemente um produto das comunidades atrasadas” do meio rural e das áreas urbanas não industrializadas.** O manifesto afirma que “a arte do povo é tão desprovida de qualidade artística e de pretensões culturais que nunca vai além de uma tentativa tosca e desajeitada de exprimir fatos triviais dados à sensibilidade mais embotada. É ingênua e retardatária e na realidade não tem outra função que a de satisfazer necessidades lúdicas e de ornamento” (AYALA, 1987, p. 4) [grifos das autoras].

Na perspectiva do CPC, a arte popular é utópica e as duas, arte popular e arte do povo, possuem o caráter ilusório e obscurecedor da realidade, pois expressam “o povo apenas em suas manifestações fenomênicas e não em sua essência” (ARANTES, 2004, p. 54). Portanto, a cultura popular só pode ser popular na medida em que é revolucionária. E cabe aos intelectuais e artistas produzir esta cultura popular revolucionária, que vá ao encontro das aspirações fundamentais do povo e ao anseio de tirá-lo de sua alienação. Pode-se entender que aí há uma ruptura de pensamento da elite intelectual – que exerce sua capacidade de

elaboração de ideologias – entre saber do povo (cultura popular) e conhecimento intelectual.

Nos estudos sobre o folclore, realizados por Roger Bastide, a cultura popular não era compreendida como alienada, mas como coniuunto que expressa, de formas diversas em diferentes tempos e lugares, a sua estrutura social. Portanto, ao analisar a cultura popular devemos levar em conta as formas de produção econômica, a distribuição da população no espaço, as relações entre os diferentes grupos e no interior destes (cooperação, conflito) (AYALA, 1987, p. 32). As reflexões desse autor refletem nas produções posteriores formuladas e aprofundadas por Oswaldo Xidieh e Florestan Fernandes, nas décadas de 1940-1950.

Mas, o que está em pauta nesta nova geração de intelectuais é a “questão política”, desencadeada pelos processos históricos de transformação socioeconômica e, conseqüentemente, de desequilíbrio do lugar de onde se emana o poder, o Estado. Marilena Chauí denuncia esta postura intelectual como “vanguardista e iluminada”, refletindo que

[...] a suposição de que o “**povo fenomênico**” não é capaz de, sozinho, seguir a linha “correta”, precisando de um *front cultural*, constituído por aqueles que “**optaram por ser povo**”, só que mais povo do que o povo. [...] desse mundo desencantado, os deuses se exilaram, mas a razão conserva todos os tracos de uma teologia escondida: saber transcendente e separado, exterior e anterior aos sujeitos sociais, reduzidos à condição de objetos sociopolíticos manipuláveis (CHAUÍ, 2007, p. 56-57) [grifos das autoras].

Ocorrendo o Golpe Militar, em 1964, os movimentos populares são sufocados e os debates revolucionários são reprimidos pela ditadura militar que se instala no país. Porém,

[...] os mecanismos de repressão (exército, polícia, censura) não são suficientes para a manutenção do poder econômico e político por uma classe social. É preciso também que a classe dominante consiga impor às demais

classes e fracções de classe sua ideologia, fazendo com que suas concepções e interesses particulares sejam aceitos como se fossem de toda a sociedade. Em outras palavras, é necessário que a classe dominante exerça a hegemonia, a direção política e cultural sobre os demais grupos sociais (AYALA, 1987, p. 57-58).

No campo político, o Estado sanciona o Estatuto da Terra e no campo sociocultural impõe às escolas públicas as disciplinas Organização Social e Política do Brasil (OSPB) e Educação Moral e Cívica (EMC), obrigatórias nas grades curriculares em todas as séries equivalentes à atual Educação Básica. Os artifícios adotados pelo governo militar possibilitam o nascimento de uma nova ordem social, legitimando na sociedade a ideologia hegemônica.

Com o início da abertura política no país, retoma-se a discussão sobre a cultura popular. As críticas realizadas por Marilena Chauí repercutem nas novas formas de se pensar esse campo de conhecimento que passa a compreender a cultura como “o campo das formas simbólicas” (CHAUÍ, 2006, p. 131).

### A cultura significa: novas abordagens

Ao descrever os processos sociais ocorridos no Brasil ao longo de sua história e as formas como a cultura popular é interpretada, observamos que esses estudos vão ao encontro das correntes desenvolvidas simultaneamente por diferentes países.

O início dos estudos sobre a cultura popular no Brasil toma emprestado da Europa a visão de uma extinção eminente da expressão popular que remete ao atraso não civilizado, visão essa que só começa a se dissipar no século XX. A efervescência dos movimentos desencadeados na Europa nos anos de 1960 repercute no Brasil com o surgimento de uma vanguarda esquerdista, militante e revolucionária, assim como nos países daquele continente.

A partir dos anos 1980, novas abordagens sobre a cultura popular se concretizam no mundo. Ela passa a ser percebida como uma elaboração constante e presente, e a sua manifestação e estética própria encontram-se no processo de criação. Sendo a cultura o campo de investigação da Antropologia, é à luz desta ciência que passaremos a abordá-la aqui. Neste contexto, a cultura torna-se sinônimo de cultura popular, porque deriva do povo que historicamente elabora sua forma própria de convivência comum e com a natureza, criando regras de conduta e de organização hierárquica a partir do significado singular que dá à vida.

Nesta interpretação, a cultura erudita, ou formal ou a ciência, fruto da reflexão e elaboração mental é apenas mais uma forma de conhecimento, assim como os saberes populares que são a síntese da prática humana elaborada ao longo do tempo, cada uma com suas especificidades locais.

Como acredita Arantes, é preciso que se pense a cultura no plural e no presente e que se parta de uma concepção não normativa e dinâmica da cultura “pois a cultura é constituída desistemas de símbolos que articulam significados” (2004, p. 22 - 34). Nessa vertente, os símbolos – gestos, vestimenta, ornamento entre outros – são interpretados e materializados pelos diferentes grupos segundo a sua concepção de mundo.

Sahlins nos aponta que toda base da cultura é a sua razão simbólica, a qualidade

específica da experiência humana cuja condição de existência é a significação. A razão prática – material – é comum a todos os seres vivos. A razão simbólica – cultura – é que constitui a utilidade, “qualidade pela qual a humanidade é única” (SAHLINS, 2003, p. 7). E é por isso que sociedades não capitalistas permanecem, na atualidade, reproduzindo um modelo econômico e social diferente das demais sociedades que dão inteligibilidade sobre o contexto cultural dos diferentes grupos sociais: sua resistência<sup>5</sup> se encontra na significação sobre as suas concepções de mundo e naquilo que acreditam, conhecem e reproduzem.

No Brasil, esses grupos sociais se encontram presentes e espalhados em todo o seu território. Para ilustrar a sua ocorrência, delimitamos os grupos rurais, denominados populações tradicionais<sup>6</sup>, existentes no norte de Minas Gerais.

No interior desses grupos são elaboradas, de formas diversas, as identidades locais, que, nos campos simbólico e prático, suscitam as formas de organização interna, a ritualização do trabalho e as práticas cotidianas, as formas como se relacionam com os seus ancestrais e constroem os seus mitos. São as especificidades existentes no interior de cada população sertaneja, na territorialização do seu espaço de vida, das particularidades socioculturais vinculadas à construção histórica de seus territórios. São as “gentes sertanejas” (COSTA, 2006), que se encontram sintetizadas no quadro a seguir:

**5.** De acordo com Chauí (1987, p. 24), a Cultura Popular pode ser compreendida como “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, implícita ou explicitamente, pelos dominados”. Desta forma, o conceito de resistência citado neste trabalho refere-se aos processos de recusa e/ou negação a uma cultura das sociedades capitalistas.

**6.** Diegues e Arruda (2001) interpretam as populações tradicionais como grupos culturalmente diferenciados que, em sua trajetória histórica, construíram e atualizaram seu modo particular de vida e de relação com a natureza, considerando a cooperação social entre seus membros, a adaptação a um meio ecológico específico e um grau variável de isolamento.

OUADRO 1: As gentes sertanejas: identidades e etnicidades ecológicas.

<b>AS GENTES SERTANEJAS: IDENTIDADES E ETNICIDADES ECOLÓGICAS<sup>7</sup></b>						
	As gentes das veredas	As gentes dos gerais	As gentes das caatingas	As gentes dos quilombos	As gentes indígenas	As gentes das vazantes
<b>Localidades</b>	Localizam-se na margem direita do rio São Francisco.	Localizam-se nos planaltos, encostas e vales das regiões dos cerrados.	Localizam-se nos sopés da Serra do Espinhaço, denominada Serra Geral.	Localizam-se nas margens dos rios, ribeirões e lagoas do Vale do Rio Verde Grande. Floresta de caatinga arbórea.	Localizam-se no trecho médio do rio São Francisco.	Localizam-se em ilhas e barrancas do rio São Francisco e outros rios norte-mineiros.
<b>Características</b>	<p>Profundo sentimento de pertencimento ao lugar.</p> <p>A agricultura de vereda e a utilização da palmeira Buriti permeiam suas vidas.</p> <p>O conhecimento de técnicas de manuseio do ambiente compreende o rodízio de áreas, possibilitando a sua regeneração e a reprodução social das comunidades veredeiras.</p>	<p>São os geraizeiros, campeneiros e chapadeiros.</p> <p>Distinguem-se por uma forma singular de apropriação regida por um sistema peculiar de representações, códigos e mitos (Davrell, 1998).</p> <p>Lavouras diversificadas em espécies e variedades, criação de gado e extrativismo nos espiões, chapadas e tabuleiros.</p>	<p>Descendentes de migrantes portugueses e italianos.</p> <p>Introduziram na cultura existente uma racionalidade distinta.</p> <p>Agricultores familiares, racionalidade econômica que os vincula ao mercado.</p>	<p>Povos de maior incidência na região, os quilombolas emergiram como população tradicional a partir da Constituição de 1988.</p> <p>Articulação entre agricultura, criação de gado na larga, caca, pesca e extrativismo</p>	<p>Muitas populações indígenas que habitavam a região foram dizimadas pelos bandeirantes. Permanecem os Xakriabá, que vivem em uma região de transição entre cerrado e caatinga.</p> <p>Apropriação coletiva do território, e o seu modo de uso se estabeleceu nos moldes de uma economia regional, sertaneja, cabocla.</p> <p>Cultivo de rocas com a técnica de coivara, criação de animais e coleta extrativista.</p>	<p>Manejo do ecossistema sanfranciscano, articulando diversos ambientes existentes em cada território vazanteiro para a prática de agricultura de vazante e sequeiro, a pesca, criação de animais e extrativismo.</p> <p>Sua formação cultural foi influenciada pelos povos indígenas e negros.</p> <p>Linguagem e literatura popular herdadas dos processos migratórios.</p>

Fonte: Baseado em Costa (2006, p. 88-102). Organização de Graca Cunha.

**7.** Atualmente, essas populações articulam formas de resistência, principalmente os povos quilombolas, que os possibilitem permanecer em seus territórios e a sua reprodução social (COSTA, 2006; ALMEIDA, 2008).

Paul E. Little (2004) afirma que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. A territorialidade é compreendida pelo antropólogo como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico. Portanto, compreende-se que as estratégias para garantir a reprodução material e social de um grupo familiar ou de uma coletividade se constituem como estratégia de territorialidade.

As identidades territoriais sertanejas são compreendidas por Almeida (2008, p. 47) como a “etnoterritorialidade do sertaneio” e por Paraiuli (1996 apud COSTA, 2006, p. 83) como “etnicidades ecológicas”, ou seja, frutos de processos que imbricam cultura e ambiente e que permeiam a relação do homem com o território que habita, neste caso, o sertão norte-mineiro.

O espaço que vincula a população rural aos ambientes das caatingas e dos cerrados (e suas múltiplas variações) traça, nestes ambientes, formas diversas de se conviver com o meio e de territorializá-lo, material e simbolicamente, por meio dos significados dados aos espaços habitados. Surgem, assim, identidades geraizeiras, vazanteiras, quilombolas, caatingueiras e veredeiras, como mostra o Quadro 1, fruto da etnoterritorialidade sertaneja, da relação próxima dessas populações com o ambiente e da cultura tecida pelas especificidades locais.

Na margem direita do rio São Francisco, há os *veredeiros*, os *chapadeiros*, os *campineiros* e os *Xakriabá*. Os *geraizeiros* e os *vazanteiros* estão localizados na margem esquerda do mesmo rio, enquanto os quilombolas concentram-se no vale do rio Verde Grande, mas, também, em diversas outras áreas do território regional, e os *caatingueiros* estão situados nos sopés da serra do Espinhaco na região da Serra Geral. Os *barranqueiros* vivem nas margens do rio São Francisco, notadamente nas cidades. A identificação de cada uma dessas populações tradicionais é construída através da fixação de

algum aspecto de sua cultura que é afirmado como o diacrítico a partir do qual é construída a diferença frente a outras populações com quem se relacionam (COSTA, 2006, p. 9).

No norte de Minas Gerais encontramos diferentes modos de produção dos espaços sociais e de suas territorialidades. Os diversos grupos humanos que, historicamente, ocuparam estas áreas inscreveram nos espaços onde habitam suas especificidades culturais, sociais, políticas e econômicas, o que resultou na construção de diferentes identidades definidas a partir de si mesmos e em contraposição a outros grupos sociais. O papel da cultura na construção destas diversas identidades coletivas possibilita ao mesmo tempo a resistência de seus modos de vida e de sua autoafirmação.

### **Considerações Finais**

A compreensão atual sobre cultura abarca a diversidade de suas representações nos estudos sobre suas formas de manifestação. Povos diferentes formulam configurações diversas de interpretar, objetivar e significar (dar sentido) suas vidas no mundo, refletidas na organização política, econômica e social interna.

A constatação das desigualdades existentes no interior do sistema capitalista abre um campo de discussão manifestado nas pesquisas que apontam existirem, apesar das opressões sofridas, grupos sociais que permanecem resistindo ao modo de vida capitalista ou que convivem a sua margem.

De um lado o povo e de outro o Estado, que, de acordo com a ideologia hegemônica, “o representa e o protege”. Ideologia que, na atualidade, pode ser apontada pela mudança de abordagem assistida atualmente pela intelectualidade, que pensa o Estado, e pela comunidade acadêmica sobre os estudos rurais, que transforma o camponês em povos tradicionais. Não seria esta uma ideologia

engendrada pelo Estado para enfraquecer (resquícios)? Campos divergentes que escondem um conceito que remete à luta histórica e à o paradoxo das lutas produzidas na sociedade resistência. transformando-os em remanescentes capitalista.

## Referências

ALMEIDA, Maria Geralda de; CHAVEIRO, Eguimar Felício; BRAGA, Helaine Costa (Orgs.). **Geografia e cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares**. Goiânia: Vieira, 2008.

ARANTES, Antônio Augusto. **O que é cultura**. 14. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004. (Coleção Primeiros Passos).

AYALA, Marcos; AYALA, Maria Ignez Novais. **Cultura popular no Brasil: perspectiva de análise**. São Paulo: Ática, 1987.

CHAUÍ, Marilena. **Cidadania cultural: o direito à cultura**. São Paulo: Fundação Perseu, 2006.

\_\_\_\_\_. **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**. 12 ed. São Paulo: Cortez, 2007.

COSTA, João Batista de Almeida. Populações Tradicionais do Sertão Norte Mineiro e as Interfaces Socioambientais Vividas. **Revista Cerrados**, Montes Claros, n. 4, v. 1, 2006.

DIEGUES, Antônio Carlos; ARRUDA, Rinaldo S. V. (Org.) **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico 2002/2003**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

ORTIZ, Renato. **Cultura popular: românticos e folcloristas**. São Paulo: PUC-SP, 1985.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VIANNA, Alexander Martins. Estado-nação, razão e identidade. **Revista Espaço Acadêmico**, Rio de Janeiro, n. 35, abr. 2004.

Submetido em 13 de dezembro de 2011.

Aprovado em 14 de fevereiro de 2012.