

Cultura popular: controvérsias e perspectivas

José Guilherme Cantor Magnani

1. Introdução

Torna-se desnecessário assinalar as dificuldades em fazer uma resenha sobre o tema da cultura popular, tendo em vista a quantidade de trabalhos existentes, a diversidade de orientações teóricas e metodológicas, e a imprecisão de seu objeto. O tema, no entanto, é relevante: o número de dissertações, teses, artigos, encontros e comunicações voltados para o problema da cultura popular atestam a atualidade dessa questão e a própria multiplicidade de enfoques torna oportuna uma revisão crítica.

As várias maneiras através das quais se encaram, hoje, as manifestações culturais populares, marcam uma diferença fundamental com a linha de análise que tradicionalmente ocupou esta área, e que poderíamos denominar de folclorista. Descobrir festas, lendas, folguedos e objetos de antigo uso; descrever e registrar a indumentária, os gestos e instrumentos neles utilizados; preservar sua "autenticidade" e denunciar as "deturpações" a que estão expostos — eis a tarefa de muitos folcloristas, portadores de uma "ciência menor" e às voltas com um objeto de estudo considerado de pouca relevância na opinião de especialistas de outras áreas no interior das Ciências Sociais. Com efeito, que contribuições o estudo de uma folia-de-reis ou de uma congada poderia trazer para os grandes temas da Política, Sociologia e Economia?

As Ciências Sociais, no entanto, são sensíveis às transformações que ocorrem na sociedade e que lhes fornecem os temas de discussão. Com certo atraso, na maioria das vezes, terminam contudo — se não explicando — pelo menos registrando essas transformações.

Existe uma certa unanimidade em situar nos anos trinta o início de uma série de mudanças que irão alterar profundamente o panorama político-institucional do país, sua estrutura produtiva e a distribuição de sua população. A partir da Segunda Guerra Mundial acelera-se a industrialização com a crescente participação não só das empresas estatais como das multinacionais; intensifica-se a urbanização, quer induzida pelo crescimento industrial de algumas cidades, quer acelerada pelas transformações na agricultura, e a população urbana tende a superar a rural.

Os problemas de integração dos contingentes populacionais de origem rural nos grandes centros urbanos e suas condições de vida e trabalho foram objeto de muitos estudos sociológicos, tendo-se destacado aquela linha de análise que ficou conhecida como a Teoria da Marginalidade.

Sem entrar em suas variantes, a proposição mais corrente era que essas massas dirigiam-se aos centros urbanos atraídas pela possibilidade de melhores condições de vida e oportunidades de trabalho. Mas, como a capacidade do setor moderno da economia de absorver essa mão-de-

obra – sem qualificação e de mentalidade “tradicional” – era menor que a oferta (em função das altas taxas de crescimento vegetativo e migratório), a maior parte dessas pessoas voltava-se para o setor terciário, contribuindo para sua inchação e aumentando, desta forma, o desemprego disfarçado.

Isoladas em favelas e cortiços, carentes dos serviços mais fundamentais, não dispunham, essas populações, de nenhum canal de participação mais efetiva com a sociedade. À margem do pólo dinâmico, e tendo perdido os padrões de referência culturais anteriores, constituíam uma massa homogênea, desorganizada, anômica, fazendo da “cultura da pobreza” um estilo de vida e um meio de sobrevivência. Corolários políticos dessa caracterização foram, entre outros, as teorias sobre a manipulação populista, as do “participacionismo” (Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina – DESAL, Chile, nos anos sessenta), as diferentes propostas de transformação apoiadas no potencial explosivo dos grupos excluídos, etc.

Alheios a essas interpretações, os migrantes de uma forma ou outra faziam sentir sua presença na cidade, em primeiro lugar pelo que representavam de modo mais imediato: sua força de trabalho. Mas também pelo sotaque, por costumes, danças e músicas até então “folclóricas”, isto é, exóticas, distantes, diferentes. “Paraíba” e “bairianos” procuram um lugar na metrópole hostil e se Ary Toledo canta os infortúnios do comedor de gilete nas praias de Copacabana, é o próprio migrante que se lamenta, ao chegar a São Paulo:

“Tava em São Paulo,
Cheguei na praça do Brás
Mas o frio era demais,
E eu entrei pela peor . . .”
(Ciranda de praia, coleção *Marcus Pereira*)

Na conjuntura dos anos sessenta, um grupo descobre as vicissitudes e também as potencialidades nessas massas, e tenta chegar a elas com uma proposta, assim caracterizada por um de seus expoentes:

“(. . .) é necessário desenvolver uma ação mais próxima da massa, não apenas produzindo obras para ela como procurando trabalhar com ela, visando tanto desenvolver, nela, os meios de comunicação e produção cultural, como obter, nesse trabalho, um conhecimento mais objetivo de determinada comunidade que permita maior eficácia na

elaboração da obra que seja dirigida à massa. (. . .) Como se vê, a cultura popular, abrangendo desde a crítica de idéias estéticas ao trabalho de alfabetização, da crítica das idéias políticas à ação de rua nos espetáculos de comício, da produção de poesia, teatro, cinema à luta para vencer os entraves econômicos e políticos para dar condições de produção ao produtor de cultura popular, não cumpriria sua missão sem a criação de organismos capazes de impulsioná-la. Esses organismos (. . .) são o MCP de Recife e o Centro Popular de Cultura da UNE, na Guanabara. Outros organismos surgiram (. . .) nas principais capitais e cidades, orientando seu trabalho ou no sentido da alfabetização, ou na realização de espetáculos populares, formação de grupos teatrais, edição de folhetos, em suma, de acordo com a necessidade do meio em que atuam” (Gullar, 1980:87).

Trata-se da controvertida ação dos CPCs, posteriormente objeto de aceras polêmicas. Enquanto seus críticos levantam questões em torno de conceitos tais como “arte política”, “levar cultura ao povo”, “cultura popular como tomada de consciência da realidade brasileira”, “alienação das massas” etc., seus defensores procuram enfatizar o momento histórico em que aquela proposta surgiu.¹

Ecoados os últimos acordes de *Carcará* e detonados os derradeiros tiros na terra do sol, constatou-se que também o morro não teve vez. As ciências sociais diagnosticaram o colapso do populismo e, caminhando e cantando, noventa milhões em ação ingressaram na década do milagre econômico:

“(. . .) A década de 70 tem início numa conjuntura de franco fechamento político (. . .) A intervenção nos movimentos contestatórios, a extinção das representações estudantis, os decretos 477 e 228, as demissões e aposentadorias nas universidades, a censura prévia na imprensa, livros e espetáculos, enfeixam a implantação do autoritarismo político preparando o país para ingressar numa nova era, sob o signo do binômio segurança/desenvolvimento. Aproveitando-se de uma conjuntura favorável e assegurando o aprofundamento dos laços de dependência com o capital internacional, o Estado irá promover o clima eufórico e ufanista do ‘milagre brasileiro’ (. . .) As comunicações são modernizadas e a indústria cultural se desenvolve no sentido do mercado da classe média. Proliferam as enciclopédias em fascículos (. . .) a música popular assiste à emer-

gência de marchinhas exortativas e o sambão jóia faz fundo musical para as novas churrascarias. (...) no teatro as grandes produções empresariais dominam a cena aberta e o cinema começa a colocar-se a necessidade de assumir, definitivamente, sua maturidade industrial. Mas é a TV que nesse momento irá melhor expressar o clima do milagre. Trabalhando com a técnica mais recente, a TV constrói a imagem de um país moderno, um Brasil grande, de obras monumentais, signos de uma potência emergente. A atualização de padrões culturais internacionalizados dita novos hábitos de consumo e comportamento para a burguesia e a classe média” (Holanda e Gonçalves, 1980:11).

Esta coleção passa em revista a literatura, o teatro, a música popular, a televisão e o cinema nos anos setenta, marcados pela atuação do Estado não só através da censura, mas também como promotor e patrocinador de eventos culturais, pelo extraordinário desenvolvimento dos *mass-media* e notadamente da televisão, pela presença de ritmos tais como o *rock*, *disco-thèque* na música de consumo etc.

E com os setores populares, o que acontece? Em que medida esses fatores incidem em suas manifestações culturais? Para uns, mais do que nunca a cultura do povo, sob o influxo da ideologia dominante, está se descaracterizando, transformando-se num instrumento de alienação; outros, ao contrário, percebem nela um meio de resistência à dominação.

Para avaliar esses diferentes enfoques, é preciso assinalar uma importante mudança no debate sobre os setores populares: os habitantes dos bairros populares dos grandes centros urbanos já não são considerados “massas marginais”. Conhecidos atualmente como “classes populares”, são muito procurados por militantes de partidos políticos, membros de organizações e movimentos ligados à Igreja, pesquisadores e cientistas sociais que descobrem e revalorizam sua vida associativa (Sociedades Amigos de Bairro, grupos de base, clubes de mães, comissões de moradores, etc.), suas reivindicações e formas de luta específicas.

Se por um lado os setores populares já não são vistos na ótica da teoria da marginalidade, nem como sujeitos idealizados de transformações imediatas, por outro há uma mudança de estratégia no estudo de suas manifestações culturais. Estas não são consideradas isoladamente, mas no contexto das condições concretas de vida de seus portadores, de seus movimentos reivindicativos, etc., e constituem uma via de aces-

so ao conhecimento de sua ideologia, seus valores e sua prática. A cultura popular, deste modo, não é pensada em si mesma, mas em relação: cultura popular e ideologia; cultura popular e poder; cultura popular e nacional; cultura popular e os meios de comunicação de massas, etc.

Este é, digamos, o quadro no interior do qual se desenvolve o debate, hoje, sobre a questão da cultura popular, dele participando não só especialistas sobre o tema, mas profissionais de outras áreas.

Com o propósito de não transformar esta resenha num registro cronológico e arbitrário (incompleto será, sem dúvida) de trabalhos, procurei não considerar obras e autores isoladamente, e sim colocar algumas das questões presentes na atual discussão; para tanto utilizei, como pontos de referência, encontros, coletâneas, congressos ligados ao tema. No final arrolamos as obras dos autores participantes dos diferentes encontros, já que para os efeitos dessa resenha foram utilizados antes artigos, comunicações e conferências que publicações mais extensas.

2. Algumas Tendências

A coletânea *Cidade, Usos e Abusos*, que reúne uma série de trabalhos apresentados em simpósio sobre marginalidade social na XXVIII Reunião Anual da SBPC no Recife, em julho de 1974, apesar de não incluir nenhum texto diretamente vinculado com a cultura popular (com excessão do artigo de L. A. Machado da Silva), representa uma das tendências que caracterizam a discussão atual sobre esse tema. No prefácio, Ruth Cardoso afirma:

“Quase vinte anos já se passaram desde que Carlos Francisco Lessa e Tomás Vasconi em curso oferecido pela CEPAL na Venezuela cunharam a expressão para designar crescente setor da população urbana na América Latina, que, recém-chegada do campo, reunia-se em favelas, inseria-se de maneira peculiar no mercado de trabalho e especialmente parecia não estar politicamente mobilizada. Eram tempos do populismo que, através de diversos elementos, havia realizado alianças entre a burguesia e o operariado. Ora, a constituição de um importante setor urbano que não participava de tais alianças criava algo novo com possibilidades políticas explosivas, dado que se percebia também um eventual elemento revolucionário no próprio caráter da população marginalizada. De 1958 a esta parte, a questão da

marginalidade ocupou numerosos cientistas sociais latino-americanos que se envolveram em longo e penoso debate sobre a natureza do fenômeno, suas causas e conseqüências. (...) de uma forma ou de outra [cada trabalho desta coletânea] constitui crítica a diversos significados do conceito de marginalidade social e discutem aspectos da inserção dessa camada na sociedade capitalista tal como se manifesta no Brasil" (Kowarick, e outros, 1978: 7).

Com efeito, os três primeiros trabalhos (Kowarick, Paoli e Hogan & Berlinck) discutem problemas mais gerais relacionados com o problema da marginalidade. A tese por eles defendida é que a parcela da força de trabalho excluída dos setores mais produtivos se engaja em ramos da produção e distribuição integrados na estrutura da área, ainda que seu vínculo empregatício seja precário e intermitente. Em vez de constituir um "pólo marginal", essa parcela da força produtiva está integrada na estrutura econômica, seja reproduzindo condições favoráveis à produção, seja fornecendo apoio à manutenção da força de trabalho utilizável.

Relativizado o conceito de marginalidade, uma vez que os chamados trabalhadores marginais não só não estão excluídos do sistema produtivo, mas pelo contrário, encontram-se estruturalmente articulados ao atual modelo de acumulação, cabe perguntar se realmente constituem uma massa desorganizada, homogênea, sem canais de participação, "fazendo da cultura da pobreza um estilo de vida e um meio de sobrevivência", como queriam as teorias da marginalidade. Os dois últimos trabalhos discutem mais especificamente este aspecto: Machado da Silva mostra a complexa rede de relações que se estabelece entre os frequentadores de um botequim e o significado que para eles adquire fazer parte de um dos subgrupos que se estabelecem, rejeitando assim a idéia de homogeneidade e desorganização que se costuma atribuir às populações faveladas. Berlinck e Hogan põem em questão o conceito de "cultura da pobreza" (Lewis, 1965, 1966): através de uma pesquisa entre diferentes setores da população urbana de São Paulo comparados de acordo com renda, participação em associações voluntárias, acesso a canais de comunicação de massas e rede de contactos informais, terminam afirmando que "(...) a noção de cultura da pobreza formulada por Lewis postula um isolamento muito grande da classe baixa que decorre de seu rompimento com uma estrutura pré-existente (normalmente de natureza agrária) que,

por sua vez, ocorre com o processo de migração rural-urbana. Em outras palavras, a cultura da pobreza, segundo esse autor, é caracterizada por uma pobreza cultural onde não existem tradições e onde o estoque simbólico utilizado é muito restrito. Entretanto, quer nos parecer que tal fenômeno não ocorre na sociedade brasileira, ou melhor, as coisas não se dão propriamente como imaginou Oscar Lewis". Apesar de a pesquisa ter mostrado um relativo isolamento das classes baixas, revelou também que os padrões de interação utilizados pelas diferentes classes sociais não apresentam variações qualitativas: "tanto as classes elevadas, como as de baixa renda se utilizam de relações de parentesco, amizade e conterraneidade para resolverem seus problemas, e dedicam grande parte de seu tempo livre cultivando relações informais." (Berlinck & Hogan, 1978: 151-152).

Com a crítica à teoria da marginalidade foram abandonadas noções como "enquistamento", "guetos culturais", etc. A população de baixa renda, apesar de confinada à regiões periféricas por força de um crescimento desigual e seletivo da cidade e seus equipamentos, não está à margem do sistema econômico; de uma forma ou outra participa do atual modelo de acumulação e dos serviços urbanos, ainda que de uma forma subalterna.

Mas, perguntam-se Edênio Valle e José Queiroz, organizadores da coletânea *A Cultura do Povo*:

"(...) Haveria no povo uma cultura-apesar-de-tudo? Apesar do empobrecimento generalizado que o crescimento dos últimos anos trouxe para as classes populares? Apesar do estado de dominação cultural em que se embate nossa gente? Apesar de seu desenraizamento e de sua progressiva massificação? Onde estaria essa cultura do povo, em especial no caso de metrópoles gigantescas, como São Paulo, cuja vida e dinâmica se centram em torno da produção capitalista? (...) Estaria esse homem do povo se embrutecendo, se desumanizando? Ou resiste ele, desde as margens a que foi relegado, fazendo e refazendo a seu mundo, respondendo de forma ampla e variada aos desafios que encontra? Que sentido político e que força social representa a cultura do povo? Qual sua eficácia possível, latente ou não, no conjunto da vida social e cultural?" (Valle e Queiroz, 1979: 10).

Abre-se assim um debate sobre os aspectos mais políticos da cultura popular e em torno

dessas questões realizou-se o "Simposio sobre a Cultura do Povo", promovido pelo Instituto de Estudos Especiais da PUC/SP e Cedec, cujas comunicações e comentários foram publicados na coletânea citada.

Em seu texto "Nordestinos em São Paulo: notas para um estudo sobre Cultura Popular e Cultura Nacional", Francisco Weffort escreve:

"(...) O nordestino que chega a São Paulo, se portador de uma cultura regional de alcance nacional, chega a um mundo dotado de uma cultura urbana extremamente pobre, praticamente um mundo culturalmente vazio, onde um capitalismo predatório e selvagem destruiu a cultura regional tradicional e não foi capaz de criar nada em seu lugar (...) E para um migrante pobre, o viver só para trabalhar significa quase o mesmo que viver só para ser explorado. Para ele, esta é a lei do cão. Por quê deveria, portanto, o migrante, adaptar-se a ela? Por quê o refugiar-se em sua própria cultura deveria significar necessariamente um empobrecimento? Não estaria nessa resistência uma possível fonte de vida para uma nova cultura da cidade? Para uma cultura nacional e popular?" (Weffort, 1979: 22).

É a temática da cultura popular como possível cultura nacional, por um lado, e como resistência à dominação, de outro. Este último aspecto constitui a linha básica dos demais trabalhos da coletânea nos quais se procura identificar os possíveis elementos de resistência e libertação na cultura popular: Ecléia Bosi analisa as dificuldades do cotidiano da classe operária e as formas através das quais se tenta resistir à massificação e ao nivelamento (Bosi: 1979); Celso Rui Beisiegel observa a imprecisão do termo "popular" e reflete sobre os alcances de uma educação popular, etc.

O texto de Duglas Monteiro difere um pouco da orientação da maioria dos trabalhos. Menos preocupado em saber se a cultura popular é uma forma de resistência ou de alienação, este autor, analisando o fenômeno da cura divina no seio das religiões pentecostais, procura entender as formas concretas que assumem as manifestações religiosas populares e as razões de sua demanda. Estruturadas em forma de *marketing*, essas manifestações são marcadas não tanto pelo sectarismo e proselitismo, mas por uma indiferenciação de produtos espirituais oferecidos aos clientes, sejam crentes, umbandistas ou católicos, numa espécie de ecume-

nismo popular: "(...) nessa indiferenciação não há dramas de consciência, mas há ansiedade e há carências. Não com relação a sentido — à busca de uma compatibilização entre biografia e história, por exemplo. Não há problemas de teodicéia, nem de antropodicéia. Há a procura de soluções para problemas concretos, de explicações e respostas parceladas para questões parceladas. Miúdas, eventualmente contraditórias, essas respostas dizem respeito ao cotidiano de micro-estruturas, tais como os núcleos domésticos e os grupos de trabalho. Elas são, ao mesmo tempo, ancoradouros para as incertezas e fonte permanente de insegurança" (Monteiro, 1979: 10).

Marilena Cahú alerta para o risco de um certo idealismo presente na visão que considera a cultura do povo diretamente liberadora. Enfatizando o caráter alienado de muitas de suas manifestações, afirma que "uma visão romântica da cultura do povo implica em que deixemos de lado o problema da alienação e da reprodução da ideologia dominante pelos dominados. (...) Se procurei simultaneamente o apoio de exemplos onde a classe dominada reproduz o autoritarismo dos dominantes, e exemplos onde a diferença se torna legível, foi porque acredito que esta diferença transparece menos nos padrões de comportamento habituais dos dominados e muito mais no momentos em que são levados a assumir, mesmo que momentaneamente, sua situação e tais momentos são políticos. Por esse motivo considere que a multiplicidade das culturas do povo pode revelar simultaneamente os pontos em que se identificam com os dominantes e os pontos em que a contradição já não pode ser ocultada" (Chauí, 1979: 129-131).

Carmen Cinira Macedo encerra o debate não com conclusões, mas com uma série de perguntas. Ressaltando que dois foram os pontos cruciais na discussão — de um lado o significado das noções de povo e de cultura do povo, e de outro, a questão do papel dos intelectuais — pergunta-se: afinal, o que significa falar em povo? Como articular essa noção com a de classe social? E se a produção cultural é resultado de condições objetivas de inserção no sistema social, há um uso de expressões culturais para afirmar identidade e resistir, por parte dos dominados? Há uma imposição de modelos culturais de cima para baixo, ou há um princípio de resistência, involucrado num sistema de dominação que torna o existir das classes subalternas preche de ambigüidade? (Macedo, 1979)

Na coletânea que acaba de ser analisada havia um texto dedicado à religião popular, de

Douglas Teixeira Monteiro. Alguns trabalhos publicados na revista *Religião e Sociedade* (n.º 1, maio/77; n.º 4, outubro/79 e n.º 5, julho/80) mostram outras abordagens sobre este tema. Os trabalhos, que em geral se afastam da orientação que se pode perceber em Lapassade Luz (1972) – onde é nítida a busca de identificação de algumas formas de religiosidade popular como cultura de resistência – procuram vincular a dinâmica das religiões populares ou o surgimento de novas formas já seja a processos sociais mais amplos, ou então às condições concretas de existência dos setores populares.

No primeiro caso, podemos situar o texto de Renato Ortiz “A Morte Branca do Feiticeiro Negro” que, seguindo e ampliando, conforme afirma, uma via de análise inaugurada por Roger Bastide, considera a Umbanda como resultado de dois movimentos: o embranquecimento da cultura negra e o “empretecimento” da ideologia kardecista, num momento em que se consolida a implantação de uma sociedade urbana, industrial e de classes. Em seu processo de legitimação e institucionalização, os umbandistas buscam conquistar uma parcela no mercado religioso e “(. . .) Esta mesma religião, que no passado foi perseguida pelas forças policiais, ridicularizada pela sociedade, transforma-se numa instância legítima podendo desfrutar de uma posição de igualdade com as outras religiões dentro do mercado religioso. Entretanto, este resultado só é possível porque a religião integra os valores dominantes da sociedade global; o caminho da integração redonda assim em sua legitimação social” (Ortiz, 1977: 50).

Diana Brown, por sua vez, em “O Papel Histórico da Classe Média na Umbanda”, tenta demonstrar que a principal força organizatória por trás do rápido crescimento da Umbanda foi a classe média e que áreas importantes do ritual e da ideologia umbandista foram e continuam sendo, em grau significativo, um produto da inovação e intervenção da classe média. Considera errôneo e simplista considerar que a Umbanda surgiu e continua centrada antes de tudo nas classes baixas.

Lísias Nogueira Negrão critica as posições precedentes (incluindo em sua crítica Lapassade e Luz, 1972; Rolim, 1976) porque, segundo ele, consideram as religiões populares como fenômenos descaracterizados pela ideologia dominante. Se por um lado é inegável, por exemplo, a influência das federações no processo de legitimação da Umbanda, por outro não se pode negar que “cresce a resistência do setor mágico-religioso à descaracterização institucional, e ao contrário do que parecem supor Brown e Ortiz

e de acordo com o que já percebera Bastide em suas análises sobre a religião nascente, a Umbanda permanece hoje como produto cultural da criatividade popular espontânea, resistindo e superando, em certa medida, a intervenção que tenta, também com relativo sucesso, transfigurá-la” (Negrão, 1979: 172).

Na perspectiva do binômio religião e cotidiano, ou condições concretas de existência de seus adeptos, podemos situar o texto de Leni M. Silverstein. A autora procura analisar o poder que a mulher, como mãe-de-santo, exerce na comunidade do candomblé. Este papel dá-lhe – como mulher e pobre – (e também em vários graus ao grupo em volta dela), talvez a única entrada na sociedade dominante. Através das funções que exerce como mãe-de-santo, estabelece um mecanismo de acesso aos recursos materiais e humanos apropriados por outras classes, recursos que redistribui em maior ou menor medida a seu grupo. Então, através da religião, ela e seu grupo doméstico conseguem recursos e conexões maiores em termos da rede de influência, prestígio e clientelismo, para melhor sobreviver. (Silverstein, 1979)

Peter Fry, por sua vez, entre outras coisas se pergunta pelas razões da existência do grande número de homossexuais masculinos nos terreiros de candomblé de Belém. Após mostrar o poder que lhes dá seu caráter de *outsider* – possibilidade de investir todas suas energias e recursos no terreiro, pois geralmente ou não têm família, ou mantêm laços superficiais com a rede de parentesco, e de combinar papéis masculinos e femininos na divisão sexual do trabalho – conclui, comparando com a situação no sul, que a chave do problema está na classificação dos papéis sexuais. Pelo fato de a classificação dos papéis sexuais no norte e nordeste ser mais rígida que no sul, lá o código sexual é “restrito”, enquanto que aqui é “elaborado”. “Isto quer dizer que os papéis de homem, mulher, bichas e lésbicas são claramente definidos e logicamente consistentes em Belém, enquanto nas cidades do sul os papéis sexuais têm uma definição menos rígida. (. . .) Onde não existe norma, não há forma; onde existe uma estrutura enfraquecida, há uma redução concomitantemente na demarcação de ‘antiestrutura’” (Fry, 1977:122).

O n.º 4 de *Religião e Sociedade* dedica uma série de artigos à memória de Douglas Teixeira Monteiro, entre os quais destaca-se o de Carlos Rodrigues Brandão – “De Errantes a Errados?” – onde o autor assinala a trajetória daquele pesquisador da área religiosa. Do estudo de formas religiosas de surtos milenaristas do

mundo rural, Duglas Teixeira Monteiro passa para a análise das formas eclesiais de cura divina no mundo brasileiro urbano atual. Esta mudança de perspectiva terá seus efeitos sobre o próprio Carlos Brandão – seu ex-orientando – que no âmbito da religiosidade popular delimita seu espaço de análise, que é o terreno das trocas políticas de um campo de práticas onde as do catolicismo são apenas um dos integrantes. A pesquisa que serve de base a seu livro *Os Deuses do Povo* foi realizada em Itapira, no interior do Estado de São Paulo, onde se fazem presentes as três áreas confessionais predominantes no país: a católica, a evangélica e a mediúnic: “Penso que durante todo o tempo falei, aqui, sobre questões cotidianas da vida e dos fatos de fé das pessoas de Itapira. Estive, portanto, falando sempre a respeito de atos políticos. Sobre como, com gestos de amor e conflito, os homens do lugar importam, inventam e criam – entre o imaginário e o concreto – as trocas que constituem, no limite, um campo religioso e, dentro dele, o domínio subalterno das suas religiões populares” (Brandão, 1980: 294).

Resta analisar um último trabalho sobre religião que exemplifica outra linha de análise no estudo da cultura popular. Trata-se do trabalho de Beatriz Góis Dantas; citando “Guerra de Orixá: Um Estudo de Ritual e Conflito” (Velho, 1977), a autora afirma que o terreiro de Umbanda constitui uma representação simbólica da sociedade mais ampla, cuja hierarquia é aí representada de forma invertida.

Podemos situar esta vertente, em termos institucionais, como características de uma série de trabalhos de alguma forma vinculados ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ. Nesta perspectiva encontram-se o artigo de Roberto da Matta (1977) e seu livro posterior (1979). Para este autor, o carnaval, a parada de Sete de Setembro e as procissões devem ser pensadas como ritos e nesse sentido não são substancialmente diferentes do cotidiano. “O ritual é a colocação em foco, em *close up*, de um elemento de uma relação. Nesta perspectiva, é mais ou menos inútil classificar os ritos, quando não se entendem bem as relações básicas que os constroem. E, de fato, entender as relações básicas do mundo social é, automática e simultaneamente, entender o mundo ritual. Os rituais dizem as coisas tanto quanto as relações sociais (sagradas ou profanas, locais ou nacionais, formais ou informais). Tudo indica que o problema é que, no mundo ritual, as coisas são ditas com maior veemência, com maior coerência e com maior consciência. Os rituais seriam,

assim, instrumentos que permitiriam uma maior clareza das mensagens sociais.” (Matta, 1979: 29).

Assim, o rito seria um momento privilegiado para desvendar o funcionamento de certos mecanismos e relações da sociedade abrangente e do mundo diário, e Matta assinala três formas através das quais determinados aspectos do cotidiano são salientados: o reforço, a inversão e a neutralização.

Utilizando o conceito de drama social para descrever uma situação de conflito no interior de um terreiro umbandista, Yvonne Maggie Velho conclui que em seus rituais se expressa a visão do grupo sobre a sociedade mais ampla. “Se o terreiro representa uma sociedade e se usa esse mecanismo de inversão com elementos vigentes no cotidiano da sociedade brasileira – pretos, índios, etc. – podemos dizer que a sociedade representada nesse terreiro é a sociedade brasileira. Ou melhor, o terreiro pode ser visto como um sistema simbólico que representa determinados aspectos da sociedade brasileira. Essa seria vista como uma sociedade hierarquizada e, através desse mecanismo de inversão, as figuras marginais ou pessoas que ocupam posições mais baixas na estratificação social são transformadas em deuses especialmente atuantes” (Velho, 1977: 138).

Esse mecanismo de inversão é encontrado em José Leopoldi (1978), e para Isidoro Alves a festa é “um momento especial em que se põe em destaque a hierarquia social e os sistemas de poderes concorrentes, através de um modelo condensado de relações sociais” (Alves, 1980: 101).

Ilustrativa de outra temática no interior da questão da cultura popular é a coletânea *Comunicação e Classes Subalternas* (1980) que reúne as comunicações apresentadas no II.º Ciclo de Estudos Interdisciplinares da Comunicação realizado em São Paulo, em setembro de 1979.²

A coletânea abrange uma produção variada, desde textos mais teóricos e metodológicos (Franco; Epstein) e históricos (Rubim; Alves), até relatos de experiências concretas (Fernandes e Oliveira; Monteiro), e outros.

A preocupação do encontro, nas palavras do coordenador José Marques de Melo, era a de “romper com a tendência dos pesquisadores em identificar nos *mass media* os veículos exclusivos de introjeção da ideologia das classes dominantes na sociedade e a posição de menosprezo em relação aos meios de comunicação das classes subalternas, considerados tão somente como manifestações reacionárias e portanto dignas de interesse apenas daqueles pesquisadores ‘ofi-

ciais' (folcloristas) que buscam catalogar as expressões 'pitorescas' e 'inusitadas' da nossa cultura" (Melo, 1980:11).

Os trabalhos oscilam entre a busca de formas de resistência de algumas manifestações culturais populares e a constatação do caráter alienado de outras. Há um trabalho sobre música sertaneja (Bonadio e Savioli) que, a partir de algumas indicações de um texto de José de Souza Martins (1975) procura detectar os valores, condições de vida e aspirações das classes subalternas uma vez que, como afirmam os autores, a música sertaneja é um terreno particularmente favorável à permeação do universo do *mass-media* pelos valores e aspirações da cultura popular.

A análise que José de Souza Martins desenvolve naquele trabalho, no entanto, aponta em outra direção. Inicialmente, o autor distingue entre música sertaneja e música caipira; esta, normalmente ligada ao trabalho e à devoção, insere-se na rotina ritualizada do caipira onde inexistia a separação entre sagrado e profano. Enquanto que a música caipira se caracteriza por seu valor de utilidade, meio necessário para efetivação de certas relações sociais essenciais ao ciclo do cotidiano do caipira, a música sertaneja circula sob a forma de valor de troca, inserida no mercado de consumo e sujeita às injunções do rádio e indústria do disco. A partir de um acervo de quatrocentas músicas, Martins vai mostrar que a constituição do estereótipo do caipira no corpo ideológico do sertanismo (que privilegia a forma tradicional do mundo rural centrado na grande lavoura) está vinculada às necessidades ideológicas de afirmação de grupos sociais urbanos num novo tipo de cidade produzido "à custa" da crise da economia colonial. "O caipira é a figura social e tradicionalmente depreciada que é utilizada para polarizar a crítica ao mundo urbano. O caráter 'degenerado' da cidade surge claramente quando o 'mais degenerado' dos tipos humanos, o mais depreciado, pode ver crítica e desfavoravelmente a cidade, apontando (ele que é 'ridículo') o caráter ridículo dos resultados da urbanização" (Martins, 1975: 133-134).

Mas, se por um lado quem na realidade faz a crítica conservadora à cidade não é o caipira, e sim as classes que vivenciaram a crise da economia colonial, esta origem estranha não constitui um elemento de alienação absoluta, pois a música sertaneja funda-se também na experiência de vida das classes subalternas, estando nela presente essa tensão entre o querer do dominante e o querer do dominado. Martins conclui afirmando que a chave para a decifração da música

sertaneja é a linguagem dissimulada, na qual se fala não só a coisa, mas também a outra coisa, ainda que uma possa negar a outra. A dissimulação é o que subsiste do conservadorismo das classes dominantes alcançadas pela crise da economia colonial; constitui na música a repressão equivalente a outras formas de repressão presentes em outros níveis da realidade social.

Ainda sobre a música sertaneja pode-se citar o livro *Acorde na Aurora* de Caldas, que retém a distinção entre música caipira e música sertaneja e, embora reconhecendo as raízes caipiras desta última, considera-se como uma "modalidade musical dirigida às camadas inferiores da população e cujo resultado não é senão o recrudescimento da própria alienação inerente a esses estratos sociais, o que é facilmente verificável no discurso das canções" (Caldas, 1977: 25).

Na coletânea que estamos analisando há ainda dois trabalhos sobre literatura de cordel: um, de Roberto Emerson Câmara Benjamin (1980) que estuda seu sistema de produção e comercialização no nordeste e outro, de Joseph Luyten (1980) sobre a produção de folhetos na cidade de São Paulo.

Sobre cordel, a literatura é abundante. O volume VIII (1977) da *Revista de Ciências Sociais* da Universidade Federal do Ceará é dedicado totalmente ao tema e reúne colaborações de vários especialistas. Eduardo Diatay Bezerra de Menezes, organizador da coletânea, faz um apanhado geral da literatura sobre o tema, desde os primeiros trabalhos até às tendências atuais, detendo-se em questões metodológicas ("Para uma Leitura Sociológica da Literatura de Cordel"); Luiz Tavares Junior, em "O Mito da Maldade Castigada" faz uma análise da narrativa de alguns folhetos segundo a metodologia de A. J. Greimas, concluindo que "a literatura de cordel, como expressão da alma popular nordestina, está interessada, como em toda sociedade, na problemática fundamental da Vida e da Morte, como proclama sua narrativa mítica" (p. 105). Rejane Vasconcelos Accioly Carvalho em "A Ideologia dos Romeiros Nordestinos na Literatura de Cordel" procura analisar a ideologia subjacente a 18 folhetos sobre o Pe. Cícero e Frei Damião, discutindo o caráter de alienação que, segundo a autora, geralmente se atribui aos movimentos sociais de tipo milenarista: "O fato de inexistir uma proposta de intervenção concreta na situação vivida e de que a negação do real em verdade alimenta a própria dominação, não basta para caracterizar para nós a irracionalidade" (p. 139). Para a autora, é preciso vincular a ideologia messiânica às condições

concretas de existência dos pobres do campo no Nordeste; aí, então, ela ganha logicidade.

Antonio Fausto Neto em "O Discurso Punido" mostra a influência da ideologia dominante sobre o discurso popular que, no caso dos folhetos, vai desde sua rede de produção e comercialização que é "capitalista" e não "rústica" até à utilização de certos códigos "operando a nível da própria forma expressiva da linguagem dominada e, ao mesmo tempo, o delineamento de um modelo de controle e de neutralização desta linguagem, viabilizada pela ideologia do ocultamento". (p. 156).

Além de outros trabalhos, e de dois levantamentos bibliográficos sobre literatura de cordel e cultura popular, a coletânea contém ainda os textos de Antonio Augusto Arantes Neto "Cultura Popular: Conservadora?" e de Mauro Barbosa de Almeida "Linguagem Regional e Fala Popular". Ambos autores, que vão aparecer também em "Arte em Revista", n.º 3 - "A Questão Popular", discutem questões que de certa forma estão presentes em todos os trabalhos sobre literatura de cordel: é conservadora ou libertadora? Deve-se optar por uma análise interna, estrutural, ou proceder a um estudo mais contextual?

Arantes Neto, no primeiro texto, coloca a questão do conservadorismo na perspectiva crítica que Leach faz ao funcionalismo: os mitos e ritos são uma linguagem de discussão e não um coro de harmonia. Se a literatura oral, as festas, ritos, etc. devem ser analisados em si mesmos (em sua estrutura), é só "no contexto da vida social, entretanto, no âmbito da história de homens reais que essas matrizes abstratas preenchem esses modelos, essas maneiras corretas de dizer e de fazer, e ganham sua significação" (Arantes Neto, 1977:169).

No texto publicado em *Arte em Revista* o autor retoma e amplia seu argumento, mostrando, através da análise de um fragmento de *corpus*, que é preciso não esquecer que a compreensão interna da linguagem (através de instrumentos elaborados pela teoria literária e pela antropologia estruturalista) "tendem a privilegiar os nexos estruturais internos do objeto e obscurecer as relações que lhe dão sentido e que se encontram, sobretudo, na sua inserção num contexto mais amplo" (Arantes Neto, 1980: 49).

Mauro de Almeida (1977) mostra em seu artigo de que forma as elites, numa determinada conjuntura política, se apropriam da fala popular, transformando-a em linguagem regional; na busca de legitimidade para suas reivindicações, as elites, nas relações com o poder central,

fazem passar essas reivindicações como sendo de toda a região. É uma espécie de "tradução", *à la bricoleur* que se faz tanto da linguagem erudita para a popular, como desta para aquela, e é um ato político: pense-se na transformação do termo "matuto" para "camponês" na conjuntura de fim dos anos cinquenta e começo da década de sessenta. Assim, é simplismo pensar que a denominação se exerce pelo esmagamento da "cultura dominada" pela cultura dominante, pois "a política está dentro da linguagem, quer esta se mostre como diálogo de falas opostas, quer como monólogo do poder". E se as ciências sociais quiserem fugir às distorções de poder inerentes às tarefas de "tradução", deverão fazê-lo não em termos de cooptação, mas de aliança.

No outro artigo (1980), Mario W. Barbosa Almeida passa em revista alguns trabalhos sobre a literatura de cordel, como o artigo pioneiro de Orígenes Lessa (1955),³ o de Marcius Frederico Cortez (1966) e o de Renato Carneiro Campos (1977). A pergunta é justamente sobre a ideologia da literatura de cordel, e por extensão, do campesinato. Cada autor busca detectar a orientação ideológica dos folhetos; se Cortez e Renato Campos concluem pela inexistência de uma verdadeira ideologia política na literatura de cordel - o popular é ingênuo, conservador -, Francisco Julião ("Cambão, la cara oculta de Brasil", México, Siglo XXI) a vê do ponto de vista da mobilização. O autor termina afirmando que "cultura não é coisa, mas processo de reprodução cultural, permeado de conflitos e afetado pela conjuntura de forças sociais (...). Numa situação de conflito, em particular, os pedaços da visão do mundo 'em mosaico' seriam destacados, reintegrados e utilizados em função das práticas opostas colocadas na ordem do dia. Conjuntura política de mobilização pois, equivale a luta ideológica, ocupando espaços na arena de uma 'linguagem popular' assim como em outras arenas" (Almeida, 1980: 38).

Passar da noção de cultura como produto, para a de processo através do qual é produzida, é a perspectiva que se encontra no artigo de Eunice Durham (1980). Analisar os fenômenos culturais na sociedade moderna não é o mesmo que fazê-lo nas sociedades estudadas pela antropologia clássica, onde se forjou o termo cultura, adverte a autora. No entanto, é possível recuperar essa tradição, onde a "noção de cultura parte do estabelecimento de uma unidade fundamental entre ação e representação, unidade esta que está dada em todo comportamento social (...) padrões e instituições não são simplesmente valores mas ordenações implícitas na

ação e que só secundariamente podem vir a ser formuladas explicitamente como regras ou normas". A cultura constitui assim um processo pelo qual os homens orientam e dão significado às suas ações, através de uma manipulação simbólica, e nesse sentido, "toda análise de fenômenos culturais é necessariamente análise da dinâmica cultural, isto é, do processo permanente de reorganização das representações na prática social, representações estas que são simultaneamente condição e produto desta prática". Se a sociedade moderna está marcada pela heterogeneidade cultural (em função da diferenciação de condições de existência que se prende à estrutura de classes), o fenômeno da cultura de massa tende à homogeneização, o que faz com que o problema da dinâmica cultural se projete na esfera das ideologias e que se tenha de levar em consideração seu significado político, pois o produto cultural não é consumido passivamente, mas reelaborado. Assim, a utilização diferencial do material simbólico implica não só em "expressar peculiaridades das condições de existência mas de formular interesses divergentes" (p. 14).

Em *Cultura e Ideologia*, Eunice Durham retoma o tema e além de rastrear o conceito de cultura na tradição antropológica, fá-lo igualmente com o de ideologia na Ciência Política e Sociologia, detendo-se na contribuição althusseriana. A autora mostra como o conceito de ideologia foi se alargando, até cobrir praticamente todo o espectro tradicionalmente abarcado pelo de cultura, perdendo assim sua especificidade. Por outro lado, a politização excessiva do universo simbólico levou a explicar tudo pela dominação: "(...) desde a concepção de Estado até a relação entre mãe e filho, desde o discurso do governante até o jogo de futebol, a gafeira e o circo, desde a definição de cidadão até o homossexualismo". Em vista disso, Durham propõe uma restrição do conceito de ideologia, relacionando-o com a reprodução ou transformação das estruturas de dominação. Assim, os sistemas ideológicos se caracterizariam menos pelo conteúdo especificamente político de seus símbolos do que pela organização, num novo sistema "de fragmentos de significados, retirados dos sistemas culturais os mais diversos, organização esta que, formulando uma visão específica da natureza e das relações de poder, simultaneamente organiza as práticas sociais na direção da submissão ou contestação" (Durham, 1979: 12).

E por falar em circo, cabe mencionar outra comunicação apresentada no mesmo encontro por José Guilherme Cantor Magnani (1980)

onde se analisa esta forma de entretenimento muito difundida, tanto nas pequenas cidades do interior como nos bairros populares dos grandes centros urbanos. Alguns deles são circos grandes, que conservam a antiga arte circense, com números eqüestres, malabarismo, animais amestrados, etc. A maioria, porém, é constituída por "mambembes" com seus dramas sobre os perigos da grande cidade, a migração rural-urbana, conflitos familiares, religiosos e cuja fonte de inspiração são casos recolhidos nas *tournées*, lendas e crenças populares, temas de música sertaneja, melodramas clássicos portugueses e espanhóis; comédias, cujos ingredientes são fatos do cotidiano, telenovelas, personagens conhecidos do público como artistas de televisão, etc.; duplas sertanejas, cantores de música "jovens" que já transitaram em determinados programas de rádio e televisão, shows com animadores de programas radiofônicos populares, jogos e brincadeiras. A questão que em geral é colocada sobre o caráter conservador ou progressista da cultura popular não faz muito sentido neste caso, pois enquanto os dramas — articulados em torno de família, poder, religião — tendem a reforçar valores tradicionais ligados a estas instituições, as peças cômicas transformam esses mesmos valores e instituições em caricaturas, mostrando, por assim dizer, o seu avesso. No mesmo espaço do circo encontramos, assim, discursos que afirmam e negam, valorizam e desqualificam: esta ambigüidade parece ser sua marca característica.

Alguns estudos de Sociologia da Comunicação consideram que a presença dos *mass-media* nessa e em outras formas de cultura popular é um fator de desagregação e se perguntam se a análise das peças não revela um conteúdo influenciado pela ideologia dominante. No entanto, "não se pode pensar no conteúdo de uma peça ou texto qualquer sem levar em consideração o processo de produção do discurso no interior do qual se realiza a significação. Em outras palavras, é preciso deslocar a análise do produto final, chame-se conteúdo, mensagem, etc., para seu processo de produção discursiva e de suas condições sociais de produção e circulação" (Magnani, 1980: 178). No caso do circo, esta análise leva a pensar "que em seu interior existe um processo de criação de sentido não tanto contra os produtos da indústria cultural, mas principalmente pela incorporação e reestruturação de tais produtos e de outros elementos significantes, seja qual for sua origem ou circulação dominante" (idem, p. 17).

Um texto teórico que importa mencionar é o de Gilberto Velho e Eduardo Viveiros de Cas-

tro. Os autores inicialmente analisam a trajetória do termo cultura na tradição antropológica, desde Tylor até Turner, Leach, passando por Mauss, Lévi-Strauss e outros, e se detêm em particular no problema da abordagem antropológica nas sociedades complexas. Com respeito às distinções entre "cultura popular", "cultura de elite" e "cultura de massa", chamam a atenção para o perigo de classificações que não ultrapassam o nível do estereótipo; por outro lado, a oposição elite vs. povo em termos de cultura é muito vaga e pouco precisa. Após assinalar as dificuldades que cercam a aplicação do método antropológico às sociedades complexas, concluem que "a possibilidade do antropólogo procurar decodificar a própria cultura em que está inserido, por mais que envolva riscos e dificuldades, parece ser uma etapa inevitável do desenvolvimento da pesquisa antropológica, em que o esforço de relativização chega a um ponto crucial" (Velho e Castro, 1978: 9).

Para finalizar esta resenha, cumpre fazer referências a dois textos da coletânea *Arte em Revista* que introduzem outro conjunto de problemas na reflexão sobre cultura popular. São os trabalhos de Renato da Silveira e Mário Pedrosa, que discutem a presença do Estado na área cultural, levantando a questão da oposição arte popular vs. arte nacional.

Silveira analisa a Política Nacional da Cultura elaborada sob a égide do então Ministro da Educação, Ney Braga. Para o autor, o "sistema cultural nacional se articula com um conjunto de subsistemas regionais, ocupacionais e de classe. Cultura Nacional são os valores da classe dirigente. Cultura popular é o conjunto de gestos, valores, imagens das classes instrumentais e subordinadas, isto é, aceitando a subordinação." (Silveira, 1980: 9). Assim, a proposta governamental de preservar a arte popular, atitude supostamente progressista, na verdade seria conservadora, pois leva a uma "burocratização" da cultura, provocando restrições ao que é inaceitável política e moralmente e levando à comercialização. Por outro lado, é preciso encarar criticamente as artes populares, pois se são uma referência indispensável para nós, afirma o autor, formaram-se como ideologia dominada e estão impregnadas de elementos conservadores.

Pedrosa (1980), após alertar para o perigo da utilização da arte popular pela indústria do turismo, ou mesmo por ideologias fascistas, analisa o florescimento do artesanato durante o governo da Unidade Popular no Chile quando os artesãos se organizaram, tendo surgido um mercado interno, e ocorrido uma "desalienação do gosto" pela difusão do artesanato nos seto-

res populares. Para o autor, a arte popular não pode florescer nas grandes economias monopolistas nem nas economias primitivas e subdesenvolvidas, onde apenas vegetam; só nas sociedades em vias de transformação revolucionária, desde que haja "liberdade criativa e alegria popular".

Finalmente, convém citar o texto de Maria Isaura Pereira de Queiroz. A autora assinala que no Seminário de Cultura Brasileira (Ouro Preto, junho de 1980) houve uma recusa dos participantes em admitir a existência de uma entidade permanente, a "cultura brasileira", que mantivesse um núcleo imutável garantidor de sua continuidade. Se por um lado o que apareceu foi o caráter heterogêneo da cultura brasileira, a autora nota que os debates se afastaram da tradicional maneira de encarar essa cultura como resultado de integração, sincretismo ou síntese a partir de etnias — Índia, negra, branca. A heterogeneidade foi pensada como decorrente da estratificação sócio-econômica interna da sociedade brasileira, que acentuava dissemelhanças entre uma cultura de camadas superiores e uma cultura de camadas inferiores. "O 'ser brasileiro' seria formado de disparidades e de diferenças porque teriam sempre existido no Brasil desigualdade e conflitos, que podiam assumir aparências étnicas, porém que na verdade se enraizavam nas estruturas de poder que foram se instalando no país através do tempo" (Queiroz, 1980:4).

3. Observações finais

Nos limites impostos por esta resenha seria impraticável um levantamento completo das publicações existentes na área da cultura popular, e esta é a razão pela qual muitas contribuições não foram nela incluídas. Conforme foi assinalado na introdução, mais do que apresentar um panorama exaustivo dos trabalhos sobre o tema, o que se pretendia era detectar algumas tendências básicas que de certo modo estão presentes no atual debate sobre cultura popular.

A diferença do problema que constituirá a preocupação de um enfoque mais tradicional — a autenticidade ou não das manifestações culturais populares — a questão que se coloca hoje é a existência de crenças, costumes, festas e formas de entretenimento tal qual são produzidos e consumidos, pois a cultura, mais do que uma soma de produtos, é o processo de sua constante recriação, num espaço socialmente determinado. Produtores e consumidores da cultura popular não vivem em comunidades fechadas sobre si mesmas, mas ao contrário — especial-

mente nos grandes centros urbanos —, são em sua maioria trabalhadores de origem rural recente ou remota, inseridos de diferentes formas na estrutura econômica capitalista, sujeitos à ação dos *media*, membros, enfim, de uma sociedade complexa, nela ocupando, não sem conflitos, os últimos escalões econômicos e sociais. As manifestações de seu universo simbólico, portanto, não podem ser pensadas independentemente das condições de vida de seus portadores, no interior de uma sociedade atravessada pelas relações de poder.

Esta é a perspectiva que, de uma forma ou de outra, está presente nos atuais estudos sobre cultura popular: considerada como uma forma de resistência à ideologia dominante, ou ao contrário, como fruto dessa mesma dominação; entendida como o resultado de uma tensão entre o querer do dominante e o querer do dominado e, portanto, ambígua e dissimulada; finalmente, como o espaço no qual se reproduzem simbolicamente as relações de poder vigentes na sociedade, ou onde se invertem, temporária e ritualmente, essas mesmas relações

— a cultura popular é encarada sempre do ponto de vista de suas relações com o poder.

Se esta linha de análise tem se revelado fecunda para a compreensão dos valores, modos de vida, e até para o entendimento de alguns aspectos dos próprios movimentos sociais populares e suas motivações políticas, é preciso não esquecer que por detrás da tentativa de articulação entre cultura e poder subsistem algumas questões que estão a exigir um maior grau de elaboração. Em muitos trabalhos o termo cultura abrange, por exemplo, o de ideologia; em outros ocorre justamente o contrário e não poucas vezes são utilizados indistintamente como sinônimos.

Esta definição — devida em grande parte ao fato de não se levarem em conta os contextos teórico-metodológicos da formação e aplicação dessas categorias — está na origem de uma utilização pouco precisa tanto do conceito de cultura como de ideologia que, se por um lado apresentam inúmeros pontos de contato, certamente não recobrem as mesmas realidades, nem as recortam da mesma forma.

Notas

1. Cf. Renato Ortiz, "Cultura Popular: Organização e Ideologia", *Cadernos de Opinião*, n.º 12, 1979; Carlos Estevam Martins, "História do CPC", *Arte em Revista*, n.º 3, 1980.
2. Neste encontro, que contou com a participação de cerca de 50 pesquisadores e professores de diferentes instituições de todo o país, os debates foram organizados em torno das seguintes mesas-redondas: "Capitalismo, Dominação e Classes Subalternas" (Maria Sylvania de Carvalho Franco); "Comunicação, Cultura e Classes Subalternas" (José Marques de Melo); "Modos de Comunicação dos Trabalhadores Rurais" (Gaudêncio Torquato); "Modos de Comunicação dos Trabalhadores Rurais" (Anamaria Fadul); "Modos de Comunicação dos Grupos Religiosos" (Isaac Epstein); "Modos de Comunicação de Comunidades Marginalizadas" (Carlos Eduardo Lins da Silva); "Comunicação e Conscientização das Classes Subalternas" (Onésimo de Oliveira Cardoso).
3. Aparecido em 1955 na revista *Anhembi* e republicado, sem indicação de fonte, no livro *Getúlio Vargas na Literatura de Cordel*, Rio de Janeiro, 1973.

Bibliografia

- Almeida, Mauro W. Barbosa
1977 "Linguagem Regional e Fala Popular". *Revista de Ciências Sociais*, vol. VIII, n.º 1 e 2. Fortaleza, Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará.
1980 "Leituras do Cordel". *Arte em Revista*, n.º 3. São Paulo, Kairós.
- Alves, Isidoro
1980 *O Carnaval Devoto: Um Estudo sobre a Festa de Nazaré em Belém*. Petrópolis, Vozes.
- Arantes Neto, Antonio A.
1977 "Cultura Popular: Conservadora?". *Revista de Ciências Sociais*, vol. VIII, n.º 1 e 2.
1980 "Pelo Estudo dos Folhetos no Contexto de Sua Produção". *Arte em Revista*, n.º 3.

- Araújo, Ari e Herd, Erika F.
1978 *Expressões da Cultura Popular: As Escolas de Samba do Rio de Janeiro e o Amigo da Madrugada*. Petrópolis, Vozes/Seec.
- Barriguelli, J. C.
1974 "O Teatro Popular Rural: O Circo-Teatro". *Debate & Crítica*, n.º 3.
- Beisiegel, Celso Rui
1979 "Cultura do Povo e Educação Popular". In Valle, E. e Queiroz, J. (orgs.), *A Cultura do Povo*, São Paulo, Cortez e Moraes/EDUC.
- Beltrão, Luiz
1980 *Folkcomunicação, a Comunicação dos Marginalizados*. São Paulo, Cortez e Moraes.
- Benjamin, Roberto E. C.
1980 "Literatura de Cordel: Produção e Edição no Nordeste Brasileiro". In *Comunicação e Classes Subalternas*. São Paulo, Cortez e Moraes.
- Berlinck, M. e Hogan, D.
1978 "Adaptação da População e Cultura da Pobreza na Cidade de São Paulo: Marginalidade Social ou Relações de Classes?". In L. Kowarick, e outros, *Cidade, Usos e Abusos*. São Paulo, Brasiliense.
- Bonadio, Geraldo e Savioli, I. L.
1980 "Música Sertaneja e Classes Subalternas". In *Comunicação e Classes Subalternas*. São Paulo, Cortez e Moraes.
- Bosi, Ecléia
1977 *Cultura de Massas e Cultura Popular: Leituras de Operárias*. Petrópolis, Vozes.
1979 "Problemas Ligados à Cultura das Classes Pobres". In Valle, E. e Queiroz, J. (orgs.), *A Cultura do Povo*. São Paulo, Cortez e Moraes/EDUC.
- Brandão, Carlos R.
1979 *Deus te Salve, Casa Santa*. Rio de Janeiro, Funarte.
1980 *Os Deuses do Povo – Um Estudo sobre Religião Popular*. São Paulo, Brasiliense.
- Brown, Diana
1977 "O Papel Histórico da Classe Média na Umbanda". *Religião e Sociedade*, n.º 1.
- Caldas, Waldenyr
1977 *Acorde na Aurora: Música Sertaneja e Indústria Cultural*. São Paulo, Cia. Editora Nacional.
- Campos, Renato C.
1977 *Ideologia dos Poetas Populares no Nordeste*. Recife, IJNPS/Funarte.
- Cardoso, Fernando H. et alii
1975 "Cultura e Participação na Cidade de São Paulo". *Cadernos Cebrap*, n.º 4.
- Cardoso, Ruth Corrêa L.
1978 "Sociedade e Poder: Representação dos Favelados de São Paulo". *Ensaio de Opinião*, n.º 6.
- Carvalho, Murilo et alii
1977 *Artistas e Festas Brasileiras*. São Paulo, Brasiliense.

- Carvalho, Rejane V. A.
1977 "A Ideologia dos Romeiros Nordestinos na Literatura de Cordel". *Revista de Ciências Sociais*, vol. VIII, n.º 1 e 2.
- Chauf, Marilena
1979 "Cultura do Povo e Autoritarismo das Elites". In Valle, E. e Queiroz, J. (orgs.), *A Cultura do Povo*. São Paulo, Cortez e Moraes/EDUC.
- Cohn, Gabriel (org.)
1971 *Comunicação e Indústria Cultural*. São Paulo, Cia. Editora Nacional.
- Cortez, Marcius F.
1966 "Relações de Classe na Literatura de Cordel". *Revista Civilização Brasileira*, n.º 5 e 6.
- Dantas, Beatriz G.
1979 "A Organização Econômica de um Terreiro de Xangô". *Religião e Sociedade*, n.º 4.
- Della Paschoa Junior, Pedro
1979 "Circo-Teatro Popular". In *O Circo*. São Paulo, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo.
- Dumazedier, Jofre
1973 *Lazer e Cultura Popular*. São Paulo, Perspectiva.
- Durham, Eunice
1973 *A Caminho da Cidade*. São Paulo, Perspectiva.
1979 *Cultura e Ideologia*. Comunicação apresentada no III Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Belo Horizonte.
1980 "A Dinâmica Cultural na Sociedade Moderna". *Arte em Revista*, n.º 3.
- Fausto Neto, Antonio
1979 *O Cordel e a Literatura da Punição*. Petrópolis, Vozes.
- Fry, Peter
1975 "Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo". *Debate & Crítica*, n.º 6.
1977 "Mediunidade e Sexualidade". *Religião e Sociedade*, n.º 1.
- Goldwasser, Maria J.
1975 *O Palácio do Samba*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Gullar, Ferreira
1980 "Cultura Posta em Questão". *Arte em Revista*, n.º 3.
- Hollanda, Heloísa B. e Gonçalves, Marcos A.
1980 "Literatura". Coleção *Anos 70*. Rio de Janeiro, Ed. Europa.
- Hogan, D. e Berlinck, M.
1978 "O Empobrecimento de São Paulo: Análise de Declínio da Oportunidade de Trabalho". In Kowarick, L. e outros, *Cidade, Usos e Abusos*. São Paulo, Brasiliense.
- Kowarick, Lúcio
1978 "Usos e Abusos: Reflexões sobre a Metamorfose do Trabalho". In Kowarick, L. e outros, *Cidade, Usos e Abusos*. São Paulo, Brasiliense.
- Kuhner, Maria Helena
1975 *Teatro Popular: Uma Experiência*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

- Lappassade, G. e Luz, Marco A.
1972 *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Leopoldi, José Sávio
1978 *Escola de Samba, Ritual e Sociedade*. Petrópolis, Vozes.
- Luyten, Joseph
1980 "A Literatura de Cordel como Veículo de Comunicação das Populações Marginais da Cidade de São Paulo". In *Comunicação e Classes Subalternas*. São Paulo, Cortez e Moraes.
- Macedo, Carmem Cinira
1979 *A Reprodução da Desigualdade*. São Paulo, Hucitec.
1979 "Considerações Finais". In Valle, E. e Queiroz, J. (orgs.), *A Cultura do Povo*. São Paulo, Cortez e Moraes/EDUC.
- Magnani, José Guilherme C.
1980 "Ideologia, Lazer e Cultura Popular: Um Estudo do Circo-Teatro nos Bairros da Periferia de São Paulo". *Dados*, vol. 23, n.º 2.
- Machado da Silva, Luiz A.
1978 "O Significado do Botequim". In Kowarick, L. e outros, *Cidade, Usos e Abusos*. São Paulo, Brasiliense.
- Martins, Carlos E.
1980 "História do CPC". *Arte em Revista*, n.º 3.
- Martins, José de Souza
1975 "Música Sertaneja: A Dissimulação na Linguagem dos Humilhados". In *Capitalismo e Tradicionalismo*. São Paulo, Pioneira de Ciências Sociais.
- Matta, Roberto da
1977 "Carnavais, Paradas e Procissões: Reflexões sobre o Mundo dos Ritos". *Religião e Sociedade*, n.º 1.
1979 *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Maurício, Ivan *et alii*
1978 *Arte Popular e Dominação*. Recife, Ed. Alternativa.
- Melo, José Marques (org.)
1980 *Comunicação e Classes Subalternas*. São Paulo, Cortez e Moraes.
- Menezes, Eudardo Diatay B. de
1977 "Para uma Leitura Sociológica da Literatura de Cordel". *Revista de Ciências Sociais*, vol. VIII, n.º 1 e 2.
- Micelli, Sérgio
1972 *A Noite da Madrinha*. São Paulo, Perspectiva.
- Milanesi, Luiz A.
1978 *O Paraíso Via Embratel*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Monteiro, Duglas T.
1977 "A Cura por Correspondência". *Religião e Sociedade*, n.º 1.
1979 "Igrejas, Seitas e Agências: Aspectos de um Ecumenismo Popular". In Valle, E. e Queiroz, J. (orgs.), *A Cultura do Povo*. São Paulo, Cortez e Moraes/EDUC.

- Nascimento, Abdias
1980 *O Quilombismo*. Petrópolis, Vozes.
- Negrão, Lísias N.
1979 "A Umbanda como Expressão de Religiosidade Popular". *Religião e Sociedade*, n.º 4.
- Neves, L. Felipe Baeta
1979 *O Paradoxo do Coringa e o Jogo do Poder e Saber*. Rio de Janeiro, Achiamé.
- Ortiz, Renato
1978 *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis, Vozes.
1979 "Cultura Popular: Organização e Ideologia". *Cadernos de Opinião*, n.º 12.
1980 *A Consciência Fragmentada: Ensaios de Cultura Popular e Religião*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Oliven, Ruben G.
1980 "A Cultura Brasileira e a Identidade Nacional na Década de Oitenta". Comunicação apresentada no seminário *Cultura Brasileira*, Ouro Preto.
- Paoli, Maria Célia
1978 "A Marginalidade no Capitalismo Dependente: Um Problema Deslocado". In Kowarick, L. e outros, *Cidade, Usos e Abusos*. São Paulo, Brasiliense.
- Pedrosa, Mário
1980 "Arte Culta e Arte Popular". *Arte em Revista*, n.º 3.
- Proença, Ivan C.
1976 *A Ideologia do Cordel*. Rio de Janeiro, Imago.
- Queiroz, Maria Isaura P. de
1980 "Ainda uma Definição do Ser Brasileiro?". Comunicação apresentada no IV Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Rio de Janeiro.
- Requixa, Renato
1977 *O Lazer no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- Rolim, Francisco C.
1973 "Religiosidade Popular". In *Missão da Igreja no Brasil*. São Paulo, Loyola.
- Santos, Juana E. dos
1977 *Os Nagô e a Morte*. Rio de Janeiro, Vozes.
- Seysse, Waldemar
1977 *Arrelia e o Circo*. São Paulo, Melhoramentos.
- Silveira, Renato
1980 "Uma Arte Genuína Nacional e Popular?". *Arte em Revista*, n.º 3.
- Silverstein, Leni M.
1979 "Mãe de Todo Mundo – Modos de Sobrevivência em Comunidades de Candomblé da Bahia". *Religião e Sociedade*, n.º 4.
- Tinhorão, José Ramos
1976 *Os Sons que Vêm da Rua*. Rio de Janeiro, Ed. Tinhorão.
1978 *Pequena História da Música Popular*. Petrópolis, Vozes.

- Valle, Edênio e Queiroz, José (orgs.)
1979 *A Cultura do Povo*. São Paulo, Cortez e Moraes/EDUC.
- Vasconcelos, Gilberto
1977 *Música Popular: De Olho na Fresta*. Rio de Janeiro, Graal.
- Velho, Gilberto e Viveiros de Castro, E. B.
1978 "O Conceito de Cultura nas Sociedades Complexas: Uma Perspectiva Antropológica".
Artefato, n.º 1.
- Velho, Gilberto (org.)
1980 *O Desafio da Cidade*. Rio de Janeiro, Campus.
- Velho, Yvonne Maggie
1977 *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Von Simson, Olga de Moraes
1980 "Transformações Culturais, Criatividade Popular e Comunicações de Massa: O Carnaval Brasileiro ao Longo do Tempo". Comunicação apresentada no IV Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Rio de Janeiro.
- Weffort, Francisco C.
1979 "Nordestinos em São Paulo. Notas para um Estudo sobre Cultura Nacional e Cultura Popular". In Valle, E. e Queiroz, J. (orgs.), *A Cultura do Povo*. São Paulo, Cortez e Moraes/EDUC.
- Zaluar, Alba
1973 "Sobre a Lógica do Catolicismo Popular". *Dados*, n.º 11.
- Revista Vozes*
1974 "Religiosidade Popular no Brasil", n.º 7.
1977 "Sincretismo Religioso", n.º 7.
1979 "Folclore: Culturas em Questão", n.º 10.