

## Cultura popular no imaginário brasileiro e latino-americano: caminhos possíveis de reflexão teórica

Sérgio Campos Gonçalves

Mestrando em História Social e Cultura Social da Universidade Estadual Paulista

**RESUMO:** Especialmente direcionado àqueles que se iniciam nas pesquisas sobre representações do popular no imaginário brasileiro e latino-americano, o objetivo deste artigo é apresentar um pequeno guia panorâmico e bibliográfico de algumas discussões teóricas acerca das aplicações do conceito de cultura popular.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cultura popular – teoria – imaginário

**ABSTRACT:** Especially directed to the beginners in the research on representations of popular in the Brazilian and Latin American imaginary, the proposition of this article is to present a small panoramic and bibliographical guide of some theoretical discussion concerning the applications of the concept of popular culture.

**KEYWORDS:** Popular culture – theory - imaginary

### Introdução

Existem inúmeros trabalhos publicados que são catalogados como *História Cultural* e há incontáveis formas diferentes de estudar os temas pertencentes a essa área. Frequentemente, é quase impossível escapar à utilização dos conceitos de *imaginário*, de *representação* ou de *cultura popular*. Cada um deles contém várias problemáticas em debate nos meios acadêmicos, cujos desdobramentos resultaram em muitíssimas

publicações. Tantas, que o esforço intelectual necessário para se interar do debate na literatura especializada em tais assuntos representa uma tarefa muito árdua, que beira a inexequibilidade, sobretudo para aqueles que dão seus primeiros passos na profissão de historiador.

Ciente de que há inúmeras perspectivas de estudo que dizem respeito a tais conceitos, e, portanto, sem a absurda pretensão de abarcar todas elas, o objetivo aqui neste artigo é oferecer um pequeno guia teórico especialmente direcionado às pesquisas em *História Cultural* que estudam as representações do popular no imaginário brasileiro e latino-americano. Desse modo, o texto segue inevitavelmente em tom de revisão bibliográfica fragmentária, visto que não contemplamos em profundidade todas as obras existentes que versam sobre os conceitos de imaginário e de cultura popular. Todavia, especialmente dedicada ao pesquisador iniciante, a orientação didática que determina o percurso do artigo mira na intenção de colaborar para a compreensão panorâmica dos conceitos propostos. Em vista de tal objetivo, acompanharemos sumariamente algumas das discussões teóricas que gravitam ao redor dos conceitos de imaginário e de cultura popular em algumas obras que consideramos fundamentais para o escopo aqui almejado. Assim, desejamos que esta leitura coopere para alargar os limites do conhecimento daqueles que se introduzem aos estudos sobre identidade e nação no Brasil e na América Latina.

## 1. Imaginário e representação social<sup>1</sup>

Neste primeiro passo, buscamos entender o conceito de *imaginário* através de sua relação com a idéia de *representação*<sup>2</sup>. Mas mesmo antes de utilizarmos a bibliografia especializada, não é difícil constatar que a palavra *imaginário* diz respeito ao conjunto de valores, símbolos e formas de representar e organizar o cotidiano de um determinado grupo

---

<sup>1</sup> Sobre *imaginação social*, nos basearemos nas reflexões de Bakso (1985).

<sup>2</sup> Por *representação* entende-se uma forma de expressão de uma determinada realidade social e, ao mesmo tempo, instrumento de ação cotidiana. As diversas formas de representações dão pistas sobre a construção social da realidade, sobre como ela é pensada e vivida. As representações sociais também são alvo de disputa e revelam as tensões de poder, interesses e contradições dos grupos humanos; ou seja, revelam aspectos importantes sobre a dinâmica da vida social (CHARTIER, 1990, p. 7-68).

ou sociedade. Enquanto realidade não estabelecida, o termo trata principalmente de um sistema de significados que governa ou orienta uma dada estrutura social. Assim, o conceito de imaginário social deve ser entendido como uma construção histórica definida pelas interações cotidianas dos sujeitos (históricos) na sociedade.

Segundo Bakso (1985), é notadamente através das relações imaginário-poder e imaginário-representação que podemos assimilar o conceito de imaginário, visto que sua semântica tal qual nos é familiar emergiu dos debates em torno da questão do poder. Conforme o autor explica, antes da moda de associar imaginação e política, o termo pertencia sobretudo ao domínio das artes, e designava a faculdade de produzir símbolos, sonhos e ilusões. Entretanto, Bakso nota que no discurso contestatário de 1968 em Paris houve um deslocamento do termo *imaginário* para além das "artes", em direção ao campo do "real". As ciências humanas, então, passariam a reconhecer as funções múltiplas e complexas do imaginário na vida coletiva e, especialmente, no exercício do poder. Para sustentar tal idéia, argumentava-se que qualquer poder se rodeava de representações coletivas – colocando, assim, o domínio do imaginário e do simbólico como condição estratégica para o poder (BAKSO, 1985, p. 297-8).

Desse modo, o desenvolvimento das reflexões sobre imaginário estaria ligado à própria tradição intelectual e científica que remonta ao século XIX, a qual visava a discernir o "verdadeiro" e "real" do "ilusório". A ciência era concebida como instrumento de desvendamentos e desmistificações, e o objeto de pesquisa seria um ente oculto à espera do esclarecimento científico. Contudo, como Bakso aponta, a própria abordagem científica teve a tendência "*de reduzir o imaginário a um real deformado*" em função de renovar o imaginário coletivo tradicional (BAKSO, 1985, p. 298). Através dessa ótica, qualquer sociedade produziria espontaneamente seu sistema de representações para traduzir e legitimar a sua ordem. Ao mesmo tempo, toda sociedade também instalaria um aparato técnico de manejo e de guarda das representações e dos símbolos.

Em suma, o que Bakso observa é que a acepção de *imaginário* desde 1968 diz respeito a um discurso em sua função latente – o discurso do Estado, da elite, da justificativa do poder. A própria história dos discursos evidenciaria que a problemática da imaginação social data de longe, conforme Bakso defende ao apontar as questões sobre o mito e a realidade de Platão, ou sobre a retórica em Aristóteles, ou, ainda, no pensamento de Maquiavel sobre as íntimas relações entre o poder e o imaginário (BAKSO, 1985, p. 300-1).

Para Bakso, as interrogações sobre o imaginário como questão referente à vida coletiva teriam surgido a partir do século XVIII. O autor exemplifica que Rousseau afirmava que a imaginação seria o *locus* onde se acendem as paixões com vistas à linguagem dos símbolos e dos emblemas. Notadamente depois da Revolução Francesa, cristalizou-se a idéia de que o poder deveria controlar e se apoderar dos meios que guiam a imaginação coletiva, com o intuito de disseminar novos valores sobre a mentalidade coletiva e fortalecer sua legitimidade. Mas é principalmente o século XIX em que surgem muitas idéias de imaginação social e suas funções em particular. De acordo com Bakso (1985, p. 302), "*nos conflitos sociais e políticos da época, uma responsabilidade cada vez maior vem caber à intervenção ativa de grandes formações ideológicas modernas (liberalismo, democracia, socialismo, etc)*". Enquanto os debates ideológicos da época tratavam sobretudo de apontar as influências sobre a consciência coletiva que esta ou aquela posição político-partidária exerceria através de seus instrumentos de dominação, do seu lado, a ciência positiva abordava o imaginário procurando apreendê-lo como epifenômeno do real. Desse modo, as deformações do real proviriam da confusão entre imaginário e realidade.

O evolucionismo impregnado de eurocentrismo incitava a situar as épocas e os povos onde tais confusões sobrelevam os conhecimentos positivos, nos estágios menos "civilizados" da evolução humana, O impacto dos imaginários sobre os comportamentos dos agentes sociais explicar-se-ia apenas pela ausência ou insuficiência dos seus conhecimentos positivos (BAKZO, 1985, p. 304).

Sobre a relação poder-imaginário, Bakso observa as importantes contribuições nas obras de Karl Marx, de Émile Durkheim e de Max Weber.

A obra de Karl Marx representaria um dos momentos mais significativos no estudo dos imaginários sociais, pois seria "*exemplar quanto ao seu impacto na instituição e estruturação de um poderoso sistema de imaginários sociais*". A contribuição de Marx se resumiria, então, na elaboração de um esquema global de explicação e interpretação dos imaginários sociais através da análise das ideologias. Ou seja, a luta de classes, vista como força motriz da história, conteria necessariamente o embate no campo ideológico, pois existiria a função dupla de exprimir e traduzir os interesses de uma classe e, ao mesmo tempo, de deformar e ocultar as relações reais de produção. Vista sob a ótica da teoria marxista, as representações coletivas, e a ideologia especialmente, são consideradas em duas dimensões: como parte integrante da vida coletiva e, por outro lado, como elemento veiculador de irrealidade, ou seja, como instância de dominação socioeconômica dentro da relação entre infra-estrutura e super-estrutura (BAKZO, 1985, p. 304-6). Bakso argumenta

que mesmo Durkheim e Mauss, ao atentarem para a questão do consenso e da coesão social, veriam o imaginário como elemento importante para a existência da coletividade, pois para ambos seria essencial o seu caráter simbólico. Da mesma forma, existiria uma estreita relação entre o comportamento e a representação coletiva (BAKZO, 1985, p. 306).<sup>3</sup> Max Weber, por sua vez, enxergaria a produção de uma rede de sentidos dentro de uma estrutura inteligível produzida no ambiente social; tal rede colaboraria para a manutenção do social. Assim, a vida social seria produtora de valores e normas e, ao mesmo tempo, de sistemas de representação que as fixam e traduzem, pois, para Weber, as relações sociais nunca se reduziram unicamente aos seus componentes materiais. Nessa esteira, os três tipos de dominação que Weber enumera (a tradicional, a carismática e a burocrática) efetivariam-se nos sistemas de representação coletiva dentro dos quais se legitima o poder. Portanto, nessa ótica, compreender as atividades sociais exigiria reconstruir os sistemas de representação social que intervêm na sociedade (BAKZO, 1985, p. 307).

Todas as épocas, argumenta Bakzo, têm modos específicos de imaginar, produzir e renovar o imaginário. Da mesma forma, teriam modalidades diferentes de acreditar, pensar e sentir. Em cada época - ou em cada *configuração social*<sup>4</sup> - os imaginários coletivos articulariam elementos simbólicos dentro de um vasto sistema de significados no qual uma coletividade produziria sua própria representação e, dessa maneira, designaria sua própria auto-identificação, sua própria identidade. Do mesmo modo, os imaginários coletivos estabeleceriam a distribuição dos papéis e das posições sociais, exprimiriam e imporiam crenças comuns, definindo códigos sobre o que é certo e o que é errado. Assim que, de acordo com Bakzo, o conceito de *imaginário social* deve ser entendido: como uma das forças reguladoras da vida coletiva, sobretudo como um eficiente dispositivo de controle e do exercício do poder.

## 2. Cultura e identidade: a colonização da América

---

<sup>3</sup> Cf. ANSART, 1974.

<sup>4</sup> A utilização do conceito de Norbert Elias aqui é nossa e, portanto, não pertence ao texto de Bakzo que utilizamos como referência.

Da mesma forma que procuramos entender o que é imaginário em sua mútua relação com a noção de representação social, buscamos aqui apreender os conceitos de cultura e identidade através de suas interrelações. Esta etapa do texto configura um pré-requisito didático para o próximo tópico, que tratará diretamente da idéia de cultura popular.

Clifford Geertz (1978) entende o conceito de cultura de maneira essencialmente semiótica: para ele, a cultura é uma rede de significados que o animal homem teceu e na qual está amarrado, é um código que permite comunicar experiências simbolicamente. Assim, a cultura é um advento público dentro do qual o comportamento humano é visto como ação simbólica, e no qual o homem lê e explica o mundo que o cerca. Ou seja, para compreender uma interpretação cultural, seria necessário ficar atento às articulações sociais do comportamento e das ações, pois elas ajudariam a revelar estados de consciência. Desse modo, no que tange ao conceito *identidade*, a questão do sentir-se pertencente à grupos ou à Nações dependeria da integração em um determinado sistema cultural e simbólico. Como observa Geertz, o componente cultural extra-cutâneo seria decisivo para a auto-identificação do homem e para sua diferenciação dos outros animais. Daí que o conceito de identidade pode ser compreendido a partir do conceito de cultura. Partilhar do mesmo código lingüístico, professar as mesmas crenças, acreditar nos mesmos valores de moral e conduta, compartilhar os mesmos sentimentos, interpretar as mesmas ações sociais de maneira idêntica ou de forma muito semelhante; essas identificações são sintomas de uma identidade (cultural). Trata-se, então, de um estado psicológico de pertencimento ou agrupamento e, do mesmo modo, de diferenciação em relação à alteridade. Assim, como fenômeno cultural, a identidade é também construída histórica e socialmente.

O processo de construção da identidade coloca várias problematizações inevitáveis. Um exemplo interessante é a questão dos processos de identidade que se formam após a chegada e o estabelecimento dos europeus na América. Enquanto processo cultural, o processo de colonização da América passou longe de ser simplesmente a remoção das culturas indígenas e a instalação de culturas européias. Ou seja, a América não desenvolveu uma cultura genuinamente européia com o advento da colonização, como se esta tivesse semeado a cultura européia em um campo limpo e absolutamente virgem. Bem pelo contrário, como aponta Serge Gruzinski (2001), a colonização teria sido um processo de ocupação e de trocas, de circulações e de apropriações culturais – conscientes ou não, voluntárias ou não – que criou um novo ambiente cultural híbrido e e que produziu uma

população com pensamento distinto (mestiço)<sup>5</sup>. Diferente do que o etnocentrismo eurocêntrico e civilizatório gostaria de acreditar, a Conquista e a colonização da América não teria produzido um estado de consciência universal e ocidental. Ainda que o padrão de valoração freqüentemente mire no exemplo europeu, o pensamento que se formou é, segundo Gruzinski, eminentemente mestiço e repleto de hibridações.

Não é atoa que o mestiço apareceu como elemento indefinido após as primeiras décadas da Conquista. Assim como o mestiço não possuía lugar econômico e social, o ambiente cultural naquele momento não havia adequado a nova figura do mestiço no sistema simbólico. Enquanto o indígena vencido perdia as referências do seu mundo no contato com o inimigo europeu, o mestiço não se integrava em nenhum dos pólos opostos. Nesse contexto, a ocidentalização aparece, para Gruzinski, como um processo de adaptação dos vencidos aos valores dos vencedores, como *tática* de sobrevivência<sup>6</sup>. Ou seja, o processo de ocidentalização foi a adoção pura e absoluta da cultura européia pelos nativos que não foram fisicamente exterminados. Em verdade, para Gruzinski, o que se desenvolveu através dos anos foi a busca pela sobrevivência através de adaptações e mestiçagens – de DNA e de cultura. O resultado foi algo distinto do que era antes da Conquista, mas diferente do que esperavam os conquistadores. Foi o desenvolvimento de um modo de ser e de compreender o mundo peculiar: o pensamento mestiço.

### 3. Cultura popular

Existem diferentes abordagem e maneiras de compreender o popular na historiografia contemporânea. Dentre incontáveis possibilidades, observemos aqui como alguns importantes autores do debate acadêmico formularam suas idéias sobre *cultura popular*. Nas obras de Peter Burke, Carlo Ginzburg, Mikhail Bakhtin, Michel de Certeau e Roger Chartier variam as perspectivas e acepções, entretanto, é comum em todos eles a observação de que é delicada e arriscada a tarefa de definir o conceito de cultura popular.

---

<sup>5</sup> Propositamente, o termo *pensamento* é usado aqui como forma de ler e entender o mundo. Embora seja semelhante, o termo não significa o mesmo que *cultura*. Cf. GRUZINSKI, 1978.

<sup>6</sup> A idéia de *tática* que usamos aqui, como verão mais adiante no texto, provém das reflexões de Michel de Certeau (1994) em *A invenção do cotidiano*.

Burke (1989) entende que o significado do conceito está em função da hierarquização da sociedade em classes, entre a classe da elite e a classe da não-elite. Assim, a cultura popular seria como uma cultura não oficial, como a cultura da não-elite, das classes subalternas; do outro lado, a cultura oficial pertenceria à elite. Então, para o autor, tal definição chamaria a necessidade de analisar a sociedade, decompondo-a em classes, para, então, entender quem é o "povo comum" detentor da cultura popular.<sup>7</sup>

Apesar de manifestar que é vaga a fronteira entre o que se chama de *cultura de elite* e de *cultura popular*, e que as duas culturas, em verdade, não permaneceriam estanques, mas em interação, Burke deixa nas entrelinhas que enxerga a cultura basicamente separada em blocos: o bloco da cultura da elite e o bloco da cultura do povo. Dessa maneira, o autor compreende a cultura como produto de uma situação de classe, de modo que a separação da cultura entre elite e povo seria um rígido reflexo da hierarquia social.

Contrariando o que ele mesmo denominou de "concepção aristocrática de cultura", Ginzburg (1987) escreveu *O queijo e os vermes* para tratar das idéias de um moleiro que foi perseguido e queimado pela Inquisição no contexto do desenvolvimento da imprensa e da Reforma. Na obra, o autor mostra como o moleiro alfabetizado foi acusado pelos inquisidores de ter idéias impróprias; tais idéias, argumentou Ginzburg, seriam provenientes das assimilações que o moleiro fazia em suas leituras.

Desse modo, diferente da maneira como entende Burke, Ginzburg observa que a cultura não é estanque e estática. Ao contrário, a cultura teria o caráter dinâmico e possuiria a faculdade de "circular" entre os setores da sociedade. O autor italiano defende, também, que é possível e necessário trabalhar com a produção cultural que não é proveniente das classes superiores. Pois, para ele, existe uma visão distorcida que é resultante de uma desconfiança ideológica a qual prega que a cultura superior mecanicamente "desceria" às classes subalternas, vulgarizando-se, e que, desse processo, a cultura (erudita) sairia deformada ou deteriorada (GINZBURG, 1987, p. 16-8). Ou seja, de acordo com Ginzburg, a cultura não deveria ser entendida como um artefato exclusivo de uma classe superior, visto que a categoria *popular* não se definiria pela classe social dentro da qual os textos seriam produzidos, mas pelo uso que se faz deles, pelo seu modo de assimilação.

---

<sup>7</sup> Burke (1989) utiliza como quadro de referência a noção gramsciana de *hegemonia cultural*.

O emprego do conceito de *circularidade* na obra de Ginzburg obedece à maneira como Mikhail Bakhtin (1999) escreveu sobre o riso e a cultura popular no contexto de Rabelais – e sobre as leituras que fizeram dele nos anos, décadas e séculos seguintes. Circularidade, em ambos autores, designa o movimento de infiltração dos produtos culturais entre os setores hierárquicos da sociedade. Ou seja, o conceito permite verificar que os discursos dos setores representativos da cultura erudita e letrada podem permear e moldar as práticas de outros grupos sociais iletrados; e que, da mesma forma, mas em sentido inverso, os setores subalternos atravessam a cultura hegemônica com as práticas discursivas que elaboram, fundadas na oralidade, e que, desse modo, também exercem influência nos setores chamados de portadores da cultura erudita. O conceito de circularidade, em suma, diz respeito à constante permeabilidade cultural dentro da sociedade hierarquizada.

Roger Chartier (1995), por seu turno, critica esse tipo de "bifurcação cultural" entre classes sociais argumentando que, sobretudo quando se trata de textos ou palavras, a existência das normas referentes à hierarquia social não significa que os indivíduos estivessem submetidos totalmente. Ou seja, tais normas não teriam tido eficiência absoluta na prática. *"É preciso, ao contrário, postular que existe um espaço entre a norma e o vivido, entre a injunção e a prática, entre o sentido visado e o sentido produzido, um espaço onde podem insinuar-se reformulações e deturpações"* (CHARTIER, 1995, p. 182).

Além disso, Chartier acredita que é inútil querer identificar a cultura popular através da distribuição supostamente específica de certo objetos ou modelos culturais entre setores da sociedade. Para ele, o que importa é a forma de apropriação da cultura por indivíduos ou grupos. Em outras palavras, os estudos da área de história e cultura deveriam tratar de apreender as formas históricas de apropriação dos textos, dos códigos e dos modelos compartilhados. Assim, o autor defende que o *popular* não está contido em conjuntos de elementos sociais que bastaria identificar, repertoriar e descrever. O *popular* qualificaria, em verdade, um tipo de relação e um modo de usar os objetos ou normas que circulam na sociedade. Desse modo, falar das formas de apropriação significaria tratar das formas de recepção, de compreensão e de manipulação.

Daí que, para dar atenção aos processos e condições de produção de sentido, argumenta Chartier, é necessário compreender que não existem categorias invariantes, que nem as idéias e nem as interpretações são desencarnadas, e que, em última instância, as categorias devem ser pensadas em função da descontinuidade das trajetórias históricas

(CHARTIER, 1995, p. 184). Compreender o conceito de cultura popular, para Chartier, significa situar, de um lado, os mecanismos de dominação simbólica que qualificam os modos de consumo dos dominados como detentores de uma cultura inferior ou ilegítima, e, de outro, "*as lógicas específicas em funcionamento nos usos e nos modos de apropriação do que é imposto*" (CHARTIER, 1995, p. 185).

É na esteira de Chartier que as idéias de Michel de Certeau (1994) podem ser bem compreendidas. Assim como Chartier, Certeau observou que a caracterização de um grupo não se deve ao tipo de cultura que ele produz, mas ao uso que esse grupo faz desse objeto. Dessa forma, Certeau também não delimita o conceito de cultura popular em função dos setores da hierarquia social, pois, para ele, só seria possível pensar a cultura no plural.

Certeau caracteriza a cultura entre a esfera do dominante e a do dominado. Entretanto, não o faz da mesma forma que os autores mencionados até aqui. Para Certeau, a cultura dominante seria a daquele que detém os meios de controle, produção e disseminação cultural, enquanto que a cultura do dominado (popular) seria a daqueles que não possuem meios de empregar sua cultura, de torná-la oficial.

Para dar conta da tal tensão, entre o dominante e o dominado, Certeau criou dois conceitos: o de estratégia e o de tática.<sup>8</sup> Ligadas à cultura dominante, as estratégias seriam as situações e os valores cotidianos criados por instituições que produzem objetos, normas e modelos sociais de comportamento. Ligadas à cultura do dominado, as táticas seriam os modos de fazer e sobreviver daqueles que são desprovidos do lugar próprio e dos meios de emprego cultural; tática é o meio subversivo, de astúcia e de "antidisciplina" de participar do jogo social sem seguir todas as regras, e de continuar dentro dele, jogando e sobrevivendo. Desse modo, para Certeau, o *popular* não é definido em si pela hierarquização em classes sociais, mas pela sua lógica própria (ou arte) de fazer o cotidiano dentro de um ambiente social no qual os marginalizados constituem a maioria.

#### 4. O nacional e o popular

---

<sup>8</sup> Juntamente com as noções de "táticas" e "estratégias", Certeau escreve sobre a idéia de "trajetória". Aqui, no entanto, omitimos propositalmente esta última, pois entendemos que ela é dispensável para o desenvolvimento de nossa linha de raciocínio.

Aventurar-se ao estudo de temas referentes à cultura popular no imaginário brasileiro e latino-americano pressupõe refletir sobre o popular na construção da identidade nacional. O que quer dizer, em última instância, que o setor cultural pode ser entendido como um fator estratégico e fundamental para a consolidação do Estado-Nação moderno<sup>9</sup>. Há várias possibilidades de análise sobre esse assunto, mas o nosso percurso até aqui demanda observar o *popular* como um fator integrante do desenvolvimento da identidade nacional, em seu aspecto mais geral, visto que tal noção é um dos pré-requisitos para entender a formação de uma consciência massificada de Nação.

A identidade nacional exige a formação de uma sensação coletiva de pertencimento a uma tradição comum e a uma história compartilhada, as quais referendam a percepção de continuidade e de descendência no tempo entre os membros de determinada configuração social.

Esse raciocínio está em consonância com as idéias de Anthony Smith (1998), que compreende a identidade nacional como uma índole ontológica imaginada, inventada e híbrida. Para Smith, ao contrário do que afirma a ideologia nacionalista em seu discurso sobre o sentimento de identidade nacional, é impossível pensar a condição da homogeneidade genética e cultural de um determinado povo, pois a natureza humana seria cada vez mais híbrida. Desse modo, a identidade coletiva sempre se definiria por sua relação de oposição com a idéia do Outro - cuja imagem pode existir simultaneamente no presente e no passado.

Além disso, Smith observa que foram os processos históricos recentes de migração de pessoas de diversas origens que produziram as identidades nacionais contemporâneas.<sup>10</sup> Isso quer dizer que, na visão de Smith, a identidade nacional tende a ser artificial e fragmentária, variando em função dos interesses latentes que defende. Dessa forma, o passado étnico seria transmitido através de mitos e/ou de histórias compartilhadas, as quais exerceriam a função de conformar e inspirar o presente. Portanto, o passado teria a função social e política de transmitir ou inventar o legado étnico para construir uma identidade nacional (SMITH, 1998, p. 62).

---

<sup>9</sup> A própria Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) reconhece esse aspecto ao ponto de recomendar que as políticas do setor cultural deveriam ser instrumentos de gestão das mudanças e das garantias de identidade no mundo em processo de globalização.

<sup>10</sup> "As identidades nacionais contemporâneas do Ocidente estão fragmentadas nas diferenças culturais irreduzíveis devidas à vasta afluência de emigrantes, ex colonizados, trabalhadores braçais e pessoas em busca de asilo, os quais alteram a homogeneidade exigida pelos mitos de identidade nacional" (SMITH, 1998, p. 62).

Para manter a coesão social de um grupo, segundo Smith, é necessário um processo contínuo de reinterpretação e representação dos ícones de identificação coletiva. Ou seja, seria contínuo processo de significação faz da cultura o centro padronizador dos modelos coletivos de comportamento, de pensamento e de ação. Nessa ótica, a cultura representaria o principal fator de produção do sentido das práticas sociais inteligíveis nacionalmente. Dessa importância redundaria a disputa e a busca incessante do controle dos recursos sociais e políticos de produção do sentido pelo Estado moderno. Portanto, para Smith, a construção e a transmissão da noção de identidade coletiva são processos didáticos que visam a elaboração de uma inspiração coletiva, a qual teria o dever de defender e professar valores culturais comuns.<sup>11</sup>

Os países da América, cada um ao seu modo, viveram momentos de reflexão sobre a produção da identidade nacional. Tomaremos como exemplo a fundação da brasilidade na segunda metade do século XIX e as buscas de justificação nacionalista popular mexicana na primeira metade do século XX.

Conforme escreveu Renato Ortiz (1993), a *intelligentsia* brasileira da segunda metade do século XIX enfrentava a contradição entre a vontade de civilização e as condições reais de impedimento. Em outras palavras, a contradição era a seguinte: enquanto os intelectuais miravam no modelo de nação europeu, o Brasil real configurava-se um país mestiço que tendia para o negro ao invés do branco.

Naquela situação, - e com aquele "povo" - , como pensou-se a fundação do passado nacional? Ortiz argumenta que enquanto a criação do passado nacional dos países europeus passou pela recuperação de um passado "glorioso", que remontava à nobreza da Idade Média, o problema da *intelligentsia* brasileira no século XIX era justamente superar o passado. Aqui, buscou-se a fundação da idéia de nação na alusão ao futuro, o qual deveria ser livre daqueles entraves: livre do negro e do índio insubmisso e incivilizado. Visto que a cultura só poderia ser européia, Ortiz observa que José de Alencar escreveu em *O Guarani* o mito de fundação da brasilidade através da adaptação do formato do romance de cavalaria medieval à condição e ao ambiente brasileiros, buscando adequar os interesses civilizatórios e o modelo de identidade nacional à realidade histórica que era impossível ignorar (ORTIZ, 1993, p. 80-96).

---

<sup>11</sup> Assim, segundo Smith, a ideologia nacionalista almejava a generalização dos ícones de identificação através da difusão cultural da identidade coletiva e nacional. Nesse processo, os artistas, os intelectuais e, notadamente, os meios de comunicação seriam os principais agentes.

Já a retórica nacionalista mexicana da primeira metade do século passado, notadamente após as décadas de 20 e de 40, durante a "pacificação do território mexicano", foi alvo das pesquisas de Ricardo Monifort (1996), cujo principal objeto foi a formação das idéias de identidade nacional e do nacionalismo.

Segundo Monifort, o discurso nacionalista mexicano sustentou-se no estereótipo da figura "do mexicano", como padrão representativo da população do México. Tal figura teria sido disseminada com o propósito de criar um sentimento de identidade comum. Sua teria se traduzido em uma linguagem própria que articulava um modo de ser mexicano com o que se entendia como caráter nacional. Dessa maneira, o discurso nacionalista sintetizaria as representações e os valores de tal estereótipo como um modelo hegemônico (MONIFORT, 1996, p. 343). O caráter do que se podia considerar *popular* identificava-se, assim, com tudo o que se manifestava como *nacional*. Daí, defende o Monifort, a imensa carga popular que o movimento revolucionário da época possuía ao discursar em nome de "el pueblo".

Eficiente instrumento de auto-identificação, a mensagem do estereótipo do nacionalismo mexicano foi veiculada na arte e através da educação. Mas, de acordo com Monifort, os meios de comunicação teriam sido o recurso mais importante: o crescimento vertiginoso dos meios de comunicação, além de veicular os interesses culturais e políticos, incrementaram também o poder econômico da mídia, cujos interesses políticos estavam aliados aos do Estado. Nesse contexto, conforme afirma Monifort, houve três diferentes correntes de pensamento que concorreram para definir qual deveria ser a identidade do povo mexicano:

- A corrente do *indigenismo* buscou identificar o mexicano com sua origem comum indígena. Assim, esta corrente defendeu a importância de guardar na tradição as contribuições do índio para a vida econômica e espiritual do México;
- Em contraposição ao indigenismo existiu a corrente do *hispanismo*, a qual buscou integrar e identificar a figura do mexicano à "madre Patria" Espanha;
- Já o panamericanismo enxergou no passado arcaico e na continuidade geográfica latino-americana a forma de conferir identidade ao mexicano e, ao mesmo tempo, de fazer frente aos impulsos imperialistas dos Estados Unidos.

## 5. O popular na cultura de massa

Pela trajetória realizada até aqui, seria natural incidirmos sobre *o popular* no que tange as implicações após o advento da sociedade capitalista de massa e a sua relação com os meios de comunicação de massa. Nesse amplo tema, observaremos as reflexões de alguns autores que consideramos importantes para o estudo sobre cultura popular no imaginário brasileiro e latino-americano.

De acordo com a perspectiva de Jesús Martín-Barbero (1997), a constituição histórica do Estado moderno coloca-o, notadamente desde o século XIX, como o grande e único agente de coesão social. O Estado revestiria-se da idéia de nacionalismo para propagar um sentido de identidade comum e de coesão social ao afirmar que os interesses públicos deveriam ser sobrepostos aos interesses particulares. Assim, a população seria integrada pelo Estado, e do produto dessa integração sairia a própria Nação, enquanto entidade administrativa sustentada pelo sentimento de auto-identificação (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 127-141).

Seguindo a linha dos estudos frankfurtianos, em Martín-Barbero, a constituição dos Estados nacionais e das sociedades capitalistas são o ponto de início para entender os conceitos de imaginário e de cultura popular, sobretudo no que diz respeito à sua relação com os discursos da ideologia nacionalista. E isso porque coincidem, para Martín-Barbero, o período de formação dos Estados nacionais modernos com a época do desenvolvimento dos meios de propagação, circulação e reprodução da cultura no mundo capitalista, o qual teria se iniciado desde o final do século XVIII e encontrou, no século XX, o seu ponto de consumo em massa.

De forma bastante semelhante ao conceito de *tática* de Michel De Certeau, Martín-Barbero compreende os aspectos culturais das relações de dominação, produção e trabalho através das brechas que aqueles que não possuem como controlar os meios de propagação e de produção cultural encontram nos sistemas de comunicação de massa. Para ele, tais brechas teriam sido abertas principalmente por dois motivos: em razão do próprio desenvolvimento histórico da sociedade de massas e dos meios de comunicação em massa; e em função do freqüente apelo mercadológico do consumo e do prazer nas

produções direcionadas ao consumo popular, como seria o caso da telenovela, da carnaval, etc.

Trata-se, desse modo, de um deslocamento de perspectiva de análise que Martin-Barbero faz nos estudos de comunicação social, o qual se remete ao crescimento dos estudos de recepção dentro do grupo das disciplinas que compõem a teoria da comunicação. Assim, atento ao conceito de cultura e às suas formas de usos e apropriações, o autor busca apreender o processo de comunicação na cultura através da observação pelo posto do receptor. Então, para Martin-Barbero, foi possível estabelecer o conceito de *mediação* como instrumento para auxiliar a compreensão da relação entre cultura e a comunicação social, e de sua interação entre os espaços de produção e de consumo.

Sinteticamente, na visão de Martin-Barbero, seria possível dizer que os meios de comunicação de massa adaptam sua linguagem e seu discurso narrativo à tradição da narrativa popular com o intuito de buscar atingir o maior público possível, ampliando sua esfera de audiência e, sem dúvidas, de influência. Por isso com Camargo (s/d.) quando afirma que Martin-Barbero teria dado importância ao estudo das telenovelas e, em geral, do formato televisivo contemporâneo.

Nessa esteira do advento da sociedade capitalista e moderna de massas está a contribuição de Nestor Garcia Canclini (2000). Para ele, é imprescindível aos estudos sobre a cultura popular no contexto da sociedade de massas compreender que a modernidade é, entre outros aspectos, um processo cultural<sup>12</sup>, visto que ela seria resultado da disseminação dos fundamentos da ideologia capitalista e da racionalidade ocidental.

Canclini defende, também, que sendo a modernidade um processo cultural, seria possível transitar para dentro ou para fora dela. Ou seja, seria possível, em longo prazo, direcionar as políticas culturais de um país para uma maior ou menor identificação com os pressupostos culturais do capitalismo e com os parâmetros culturais do Ocidente. E isso seria possível, principalmente e especificamente, no caso da América Latina, visto que sua formação cultural desde os anos da Conquista seria caracterizada pelo *hibridismo*. Veja que a noção de hibridismo situa, aqui, não apenas a formação étnica e mestiça provocada pela Conquista e pela colonização; para além disso, o termo designa o cruzamento e a transculturação entre o que é considerado erudito e o que é compreendido como popular.

---

<sup>12</sup> Sobre essa idéia, da modernidade como processo cultural, veja Hall (2003).

Tratar-se-ia, de acordo com Canclini, de um conceito complexo que busca dar conta de uma realidade (moderna) também complexa.

A idéia de hibridismo representaria, então, importante instrumento de compreensão das tensões de poder nos processos de colonização. Dessa maneira, a vantagem da utilização do conceito de hibridismo, conforme defende Canclini, seria a ruptura com a idéia de sistemas culturais fechados<sup>13</sup>, pois, em verdade, os ambientes culturais estariam sujeitos cada vez mais à descentralização territorial dos processos simbólicos.

Para Canclini, o desenvolvimento das tecnologias comunicacionais e dos os processos de expansão do mundo ocidental, como a urbanização e a industrialização, é um dos principais fatores que intensificaram o processo cultural do hibridismo. Segundo o autor, suas principais causas seriam o aumento dos contatos entre culturas diversas e o aumento das interdependências regionais, nacionais e transnacionais de comunicação que ocorreram desde o início da era moderna.

Mais recentemente, os novos fluxos de circulação cultural que foram criados pela intensa imigração de latino-americanos para os Estados Unidos e para a Europa - e entre seus próprios países - , alteraram as dinâmicas e as concepções tradicionais de comunidade e de fronteira entre o centro e a periferia (CANCLINI, 2000). Desse modo, ainda que os intercâmbios entre bens simbólicos tradicionais tivessem atenuado as divisões entre as identidades culturais, contudo, não conseguiram eliminar os debates políticos e culturais sobre a constituição da identidade nacional. A diferença, argumenta Canclini, é que agora o debates exigem uma apreensão multifocal e complexa. Então, nesse contexto mundial eminentemente híbrido, conforme afirma Canclini, a América Latina possuiria uma vantagem inicial dada pela sua própria formação histórica repleta de processos de hibridações. De acordo com o raciocínio de Canclini, esta seria a característica que facilitaria aos países latino-americanos facultar a entrada ou a retirada da modernidade tal qual a entendemos.

## Considerações Finais

---

<sup>13</sup> Ao contrário do que defende Samuel P. Huntington em *The Clash of Civilizations* (HUNTINGTON, 1996). Cf. Said, 2001.

As reflexões que vimos aqui, cada uma a seu modo, enxergaram o caráter histórico e temporal nas diversas formas de representação do popular no imaginário brasileiro e latino-americano. Embora fossem distintas as formas de compreensão, os variados estudos que percorremos enfatizaram a natureza não estática da *cultura popular* e, conseqüentemente, chamaram a atenção para a importância de se estudar as transformações sociais detectáveis na cultura, em suas possibilidades múltiplas de apropriação, significação e comunicação.

Com este texto, buscamos alargar a compreensão do leitor sobre algumas discussões teóricas acerca das aplicações do conceito de cultura popular. Direcionado especialmente àqueles que se iniciam nas pesquisas em *História Cultural*, portanto sem a pretensão de abraçar todas as possibilidades de estudo, e, igualmente, sem a intenção de realizar uma dissecação profunda, nosso propósito foi expor um guia panorâmico e básico de algumas obras que consideramos importantes às pesquisas sobre representações do popular no imaginário brasileiro e latino-americano. Se o leitor chegou até aqui, esperamos que seja porque o percurso que perpassa as reflexões neste texto tenha despertado algum interesse e que tenha o ajudado de alguma maneira.

## Referências

- ANSART, P. *Les idéologies politiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.
- BAKZO, B. "Imaginação Social". In: *Enciclopédia Einaudi* . Vol. 5. Lisboa. Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1985.
- BAKHTIN, M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo, Hucitec, 1999.
- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800* . São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CANCLINI , N.G. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 1997.

CAMARGO, A. M. Martin-Barbero vai além do consumo e pensa a comunicação pela cultura. In: *Ensaio*. São Paulo: Universidade Cásper Líbero, s/d. Disponível em: <<http://www.facasper.com.br/cultura/site/ensaio.php?tabela=&id=10>> Acesso em 23/06/2007.

CHARTIER, R. "Cultura popular": revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n 16, 1995, p. 179-192.

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano I: as artes do fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, R. *História cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro. Ed. Guanabara Koogan S.A., 1978.

GINZBURG, C. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Cia das Letras, 1987.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG/Unesco, 2003.

HUNTINGTON, S. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Shuster, 1996.

MARTIN-BARBERO, J. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

MARX, Karl. "Der Achtzebnte Brumaire des Louis Napoleon". In: *Die Revolution. Eine Zeuschribe in zwangs losen Heften. I* (trad. portuguesa) Lisboa: Estampa, 1976.

\_\_\_\_\_. *Das Kapital*, livro I, Meissner, Hamburg (trad. italiana), Torino: Einaudi, 1975.

MONIFORT, R. P. "Indigenismo, hispanismo e panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a 1940". In: BLANCARTE, R. *Cultura e identidad nacional*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1996.

REIS, A. F.; MÜLLER, R. C. O. A retórica da perda da identidade cultural e a globalização. *Revista. Campo Grande*, v.1 n.4. 2005. Disponível em <[www.fes.br/revistas/agora/ojs/](http://www.fes.br/revistas/agora/ojs/)> Acesso em: 30/11/2007.

ROUSSEAU, J.-J. *Du contrat social*. Rey, Amsterdam (trad. portuguesa). Lisboa: Presença, 1977.

SAID, E. The Clash of Ignorance. *The Nation*. October 4, 2001. Disponível em: <<http://www.thanation.com/doc/20011022/said>> Acesso em: 16/05/2007.

SMITH, Anthony D. "Comemorando a los muertos, inspirando a los vivos. Mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales", In: *Revista Mexicana de Sociología*, vol 60, n. 1, 1998.

UNESCO. "Culture and Development". Disponível em <[http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL\\_ID=35030&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=35030&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)> Acesso em 30/11/2007.

WEBER, M. "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus". In: *Arquiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XX-XXI (trad. italiana). Firenze: Sansoni, 1965.

Recebido em: 06/09/2007

Aprovado em:15/11/2007