

O LEGADO DA CULTURA POPULAR COMO FOLCLORE E A IDEIA DE NAÇÃO

Lúcia Helena de Brito
Francisco Antonio da Silva
Universidade Estadual do Ceará – UECE
Faculdade de Filosofia Dom Aureliano Matos – FAFIDAM
Curso de Licenciatura Plena em História

Resumo

As políticas de Estado no Brasil, a partir de meados da década de 1930, forjaram a ideia de imprimir universalidade à cultura como fundamento de unificação do povo em um sentido de pertença à nação. Fazia-se necessário constituir uma simbologia capaz de significar e traduzir elementos da história, cujos testemunhos se unissem em um processo de identificação, uma simbologia por meio da qual fosse possível comunicar o invisível, a semelhança dos *semeiophoros*. Nosso objetivo é refletir sobre a cultura popular tradicional como elemento constitutivo dessa simbologia, enfocando os significados que historicamente foram sendo atribuídos ao termo, de modo a problematizar o folclore como a maior evidencia do esvaziamento do sentido das práticas de cultura popular tradicional e sua reificação em espetáculos a serviço da ideia de regionalidade e de nação.

Palavras chave: Cultura popular; folclore; identidade nacional.

Abstract

State Policies in Brazil, since the mid-1930's, have forged the idea of giving universality to culture as a basis of unite the people in a sense of belonging to the nation. It was necessary to establish a simbology able to signify and translate elements of history, which testimonys would unite in a process of identification, a simbology by which it was possible to communicate with the invisible, as with *semeiophoros*. Our goal is to think over tradicional popular culture as a constitutive element of this simbology, focusing the meanings that were historically assigned to that word, so to discuss folclore as the biggest evidence of the deflation of meaning of popular cultural practices and its reification in performances in service of the idea of regionality and nation

Key words: popular culture; folclore; national identity.

Introdução

É no seio do “movimento folclórico” iniciado no Brasil nos anos de 1940/50 que as culturas populares começam a ganhar visibilidade. Esse “movimento” foi uma iniciativa de intelectuais que pretendiam legitimar os estudos da “cultura do povo”, *folk-lore*, como um tema relevante para os estudiosos da cultura brasileira. Isso porque as pesquisas e registros sobre o folclore, até então realizados de forma espontânea e à margem das instituições

universitárias, eram tidos como um trabalho aliado ao voluntarismo de pessoas movidas por interesses particulares, semelhante aos colecionadores de antiguidades. (VILHENA, 1997).

A partir de então se desencadeou um debate sobre o folclore como uma problemática a ser pensada sob o argumento de se tratar de um conjunto de práticas culturais da tradição cuja permanência nas relações sociais de determinados grupos ou comunidades deveria ser preservada. Diante do discurso de que essas tradições de cultura popular estariam ameaçadas de extinguirem-se com o avanço da modernidade, haveria que preservá-las por serem consideradas matrizes culturais de identidade, suporte para a formação da ideia de identidade nacional.

Nessa perspectiva, a designação do folclore como cultura popular tradicional teve seus desdobramentos: ocasionou a paulatina visibilidade do tema, favorecida pelo momento histórico em que o projeto político estatal pautou a necessidade de se encontrar na cultura brasileira, em sua diversidade, elementos universais capazes de produzir uma identidade cultural para a nação; e a valorização das práticas culturais populares como espetáculos de folclore. Esse processo de espetacularização das práticas de cultura popular tradicionais seguiu a trilha das festividades costumeiras em distintas regiões e comunidades, seus hábitos, suas formas de expressar religiosidade, relações de trabalho etc., para as quais se voltou o conhecimento folclórico. Posteriormente, com as mudanças no modo de tratar a cultura e com o surgimento do mercado do turismo, o folclore como cultura popular tradicional foi se tornando espetáculo para ser apreciados, em formatos amostrais das tradições do lugar.

A partir dos anos de 1950, foram se ajustando nas cidades os espaços e as ocasiões para exibições das culturas populares tradicionais como folclore. Anunciadas como “apresentações de folclore” ou “mostras de cultura popular”, as práticas culturais das tradições populares se tornaram atrações culturais em programações oficiais tendo por característica comum o uso de espaços específicos (palcos, palanques, praças públicas, escolas etc.) como o lugar de exibição. Consolidava-se o projeto iniciado pelo “movimento folclórico” cujos objetivos haviam sido traçados em três direções: incentivo ao desenvolvimento da pesquisa e dos estudos do folclore nacional, apoio às ações de preservação do que se considerava uma “herança folclórica” e a institucionalização do folclore como disciplina no ensino formal. Tais objetivos visavam à criação de meios para

preservação da identidade cultural comum da nação presente nessa “herança folclórica”. (VILHENA, 1996).

Pode-se afirmar que nesse percurso a mediação de folcloristas, das instituições de folclore, bem como a criação de políticas públicas estatais visando à salvaguarda dessas práticas de cultura popular tradicional favoreceu, ao longo dos últimos anos, o reconhecimento do folclore como um conjunto de manifestações culturais representativas de raízes culturais e lastros de identidades, consubstanciando-se para a formação do que se designou como patrimônio cultural.

Pensamos contribuir com a continuidade desse debate valendo-se da intenção de problematizar nesse artigo o folclore como a maior evidencia do esvaziamento do sentido das práticas de cultura popular tradicional e da sua reificação em espetáculos a serviço da ideia de regionalidade, de nação e de identidade. Nossa reflexão se propõe desfazer a dualidade tradição/modernidade, popular/erudito, ao admiti-los como pares conceituais para definir dimensões constitutivas de uma mesma realidade, em sua totalidade. De um lado a tradição e tudo que a representa e emana o passado (com o folclore, a cultura popular), e de outro a modernidade, com sua força no progresso apregoando eternizar o presente, constituem um aparente paradoxo que se dilui quando confrontados com a dinâmica social e suas contradições, na medida em que as formações culturais (materiais e não materiais) de uma sociedade não podem ser compreendidas fora da sua historicidade.

Cultura popular tradicional como fundamento da noção de identidade nacional

Em 1958 é criada a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB), sob o governo de Juscelino Kubitschek, como uma conquista dos intelectuais integrantes do “movimento folclórico”. Lançavam-se as bases para a institucionalização dos estudos folclóricos como um campo das Ciências Sociais. A justificativa que se apresentava era a de que o conhecimento folclórico garantia o resgate e a preservação das raízes da nacionalidade, na medida em que se acreditava ser um dever de estado criar meios de proteger as manifestações culturais consideradas expressões dessas raízes. Um passo dado em direção da criação de políticas públicas federais preservacionistas das manifestações folclóricas.

Foram realizados congressos nacionais de folclore a partir da criação da CDFB, sediados no Rio de Janeiro (1951), Curitiba (1953), Salvador (1957), Fortaleza (1963) e um congresso internacional sediado em São Paulo (1954). Neste último tem-se o registro da presença de um milhão de pessoas às apresentações, envolvendo pelo menos mil participantes de grupos folclóricos. Como afirma Vilhena (1996), a dimensão grandiosa desses congressos, dimensão “espetacular”, incluindo apresentações folclóricas e reuniões de membros folcloristas e autoridades políticas locais e do governo federal, dava-se pelo apoio governamental. O “movimento folclórico” proporcionou condições para estabelecer-se o debate sobre a cultura brasileira e a sociedade, apregoando a unidade possível entre o regional e o nacional, a unidade brasileira diante da diversidade e das diferenças regionais.

Não havia, na problemática da diversidade debatida pelos folcloristas e demais envolvidos no problema, responsáveis por esse “movimento folclórico”, a questão do lugar ocupado pelas diferentes manifestações folclóricas, tampouco a questão da origem social como tema das desigualdades regionais e sociais. A preocupação era com a unidade na diversidade, no âmbito da cultura como mediação da identidade nacional.

Deve-se considerar a influência da antropologia culturalista e, sobretudo, dos estudos de Gilberto Freyre responsáveis pela tese das três raças formadoras de cultura brasileira, que deixava margem para a ideia de salvaguarda do que nos anos posteriores cunhou-se como cultura nacional. Os elementos constitutivos do que formaria a cultura brasileira em sua originalidade estariam ameaçados pelas influências estrangeiras e pelas consequências do processo de modernização da sociedade. Vilhena (1996) afirma que para os folcloristas a ameaça às raízes da identidade nacional era grave, pois entendiam que no campo do folclore não se havia chegado ainda a um termo unificador e por isso a urgência de ações preservacionistas, principalmente para as manifestações culturais localizadas em regiões distantes dos centros modernos, tidas como atrasadas, e consideradas *locus* das matrizes culturais da identidade do povo brasileiro. A persistência dos folcloristas em preservação das culturas tradicionais é o aspecto mais importante do que queremos aqui destacar: que sua influência na formação da ideia de cultura nacional, do folclore como representação de nacionalidade, traçou o caminho para a formação da ideia de cultura brasileira e de identidade nacional, contribuindo para o processo de reificação da cultura, como um bem acumulado, e,

a pensar nas expressões da cultura popular tradicional, um bem a ser preservado, resguardado, alienado.

O vínculo entre cultura popular tradicional e identidade é acentuado no contexto brasileiro dos anos de 1950, no processo de formação da nação, que afirma a ideia de uma matriz cultural do povo, definidora da “cultura brasileira”. Segundo Ortiz (1994), para opor-se ao colonialismo e enfrentar a diversidade de expressões culturais pertinentes às regiões brasileiras, é que o Estado cria mecanismos de apropriação das práticas de culturas populares e, através das reinterpretações elaboradas por seus intelectuais, apresenta as culturas populares tradicionais como expressões da “cultura brasileira”, capazes de forjar uma identidade da “cultura nacional”.

Nesse contexto, há a assimilação da cultura popular tradicional à noção de folclore. Essa atitude da política estatal favoreceu, em parte, ao movimento folclórico que lutava pelo apoio institucional de salvaguarda das tradições populares como um patrimônio cultural que traduzia, segundo os folcloristas, nossas raízes de identidade. Por outro lado, havia a crítica a tal postura, considerada conservadora pelos movimentos de esquerda, à época. A “cultura do povo” ou “cultura popular”, considerada folclórica e imbuída da ideia de identidade, serviu aos objetivos da política do Estado Novo em construir, com base nessa identidade, uma “cultura nacional”.

Para Chauí (1997), isso gerou uma ambiguidade própria do discernimento do que é “povo” e “popular”, ou seja, a adjetivação do povo como popular é menos uma questão de semântica, e muito mais um uso proposital de transfigurar o popular em nacional, encobrindo as contradições sociais que aí se enraízam. Isso ocorre porque o adjetivo nacional permite, por si só, a ideia de unidade, de unificação.

A problemática do termo “popular” pode ser sintetizada na reflexão de Chauí (1997), que atenta ao “deslizamento” do “popular” para o “nacional”:

Esse deslizamento não é casual, mas encontra-se latente no termo “popular”, pois já realiza uma primeira unificação, extremamente problemática, de todas as camadas da população que não estejam imediatamente “no alto”, e que, postas como consumidoras de uma cultura que não produziram, levam ao risco de dissimular diferenças reais como aquelas que provavelmente existem entre operários e pequeno-burgueses, entre proletários urbano e rural, entre os assalariados dos serviços e os setores mais baixos da pequena burguesia urbana, etc. Destarte, passar da unificação popular à nacional

torna-se uma operação ideológica muito fácil e tentadora, porquanto elimina a necessidade de enfrentar as diferenças mencionadas. (CHAUI, 1997, p. 43, grifo da autora).

Para alguns intelectuais da esquerda brasileira dos anos de 1960, falar em “cultura popular” era se reportar a um significado bastante específico, qual seja, a visão de mundo e o modo de vida das classes trabalhadoras, submetidas a um processo de exploração de sua força de trabalho, e de alienação quanto à sua condição de inserção no mundo do trabalho. Tratar a cultura popular tradicional como folclore feria profundamente a noção de uma cultura de classe, minando a possibilidade de construção de uma “consciência de classe” a partir dessas bases consideradas.¹

A ideia de folclore como tradição persistiu no sentido mais conservador do termo, ou seja, tradição como um resíduo de um passado, um “saber-sobrevivência”, pertinente a comunidades tradicionais, advindas do meio rural. O folclore aparece como marca de identidade, e, desse modo, inicia seu percurso espetacular, ao ser-lhe atribuído o valor de patrimônio cultural.²

Canclini (1998, p.160) afirma que essa foi uma tendência dominante em toda a América Latina. A tradição, apreciada como um “dom” [...] “algo que recebemos do passado com tal prestígio simbólico que não cabe discuti-lo”, passa a ser alvo de projetos políticos, visando a sua preservação, seu restauro ou resgate, e sua difusão como bem cultural.

¹ Nos anos de 1950 há um crescimento do movimento operário nas grandes cidades, visando unificar a luta por melhorias salariais e de condições de trabalho, trazendo à cena bandeiras de luta como “combate ao imperialismo e ao latifúndio”, “política externa independente”, “reformas estruturais”, fazendo oposição à política do Estado Novo. No campo, as Ligas Camponesas se mobilizavam para organização e ampliação do sindicalismo rural, o que resultou na Confederação Nacional dos Trabalhadores Agrícolas em 1963 – era o início da luta pela reforma agrária no Brasil. O movimento estudantil, considerado de grande expressividade política na época, criou o “Centro Popular de Cultura”, visando a politização do povo para a construção de uma cultura nacional, popular e democrática. O objetivo era desenvolver atividades de conscientização das classes populares, visando a luta por transformações na sociedade brasileira.

² A atribuição do valor patrimonial às expressões culturais se iniciou com a fundação da Unesco, em 1945. A Unesco centra suas ações na produção e livre circulação da cultura, educação e ciência. Em 1976, a 19ª Reunião de Nairóbe, reconhece o mercado globalizado e estabelece um plano para políticas de desenvolvimento (1977-1982), na área da cultura e educação. A Reunião de Nairóbe recomenda conservação e revalorização do patrimônio cultural da humanidade. Medidas de salvaguarda de bens históricos são estipuladas e somente em novembro de 1986, na 25ª Conferência da Unesco, é recomendada a salvaguarda da cultura tradicional e popular. Em outubro de 2003, a 32ª Conferência realizada em Paris faz distinções entre patrimônio cultural tradicional material e imaterial, estabelecendo recomendações para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial.

Sedimentou-se a ideia de que o folclore é a mais pura evidência do popular como tradição, costumes de um passado rural, a ser preservado pelo camponês, como resíduos de uma cultura supostamente ameaçada pela modernização da sociedade. Ou seja, o folclore é entendido como algo que, antes de tudo, simboliza uma tradição pertencente ao passado, e, portanto, se situa à margem da modernidade. Por vezes, é dado a conhecer através das manifestações protagonizadas pelas pessoas guardiãs desse saber de tradição. Aqui se funda a noção do exótico como expressão de particularidades de grupos que preservam expressões culturais avessas aos cânones da modernidade. Um espetáculo para ser apreciado.

O romantismo exerceu uma forte influência na exaltação das tradições como afirmações de particularidades de culturas locais. No entanto, isso não impediu que essas particularidades regionais fossem unificadas pelo discurso da formação de uma “cultura nacional”. O apreço pelas coisas do passado levou os folcloristas a tratarem o popular como resíduo valioso de práticas tradicionais que, não fossem asseguradas suas condições de sobrevivência, seriam destruídas pelo avanço do progresso. (ORTIZ, 1985).

A formulação do popular como tradição orientou ações de folcloristas, muitas das vezes associadas à perspectiva romântica de tentar valorizar as particularidades e resguardar comunidades rurais das influências do processo de massificação e homogeneização da cultura, presente no ideário universalizante do iluminismo.

Na modernidade europeia as tradições foram para museus, para resguardo, exibição ou encenação, como um patrimônio. Canclini (1998, p. 210, grifo do autor) afirma que essa “percepção dos objetos e costumes populares como restos de uma estrutura social que se apaga é a justificção lógica de sua análise descontextualizada [...] o povo é ‘resgatado’, mas não conhecido.” Os registros dos folcloristas pouco dizem sobre a vida das pessoas que são protagonistas das tradições populares por eles coletadas.

Ortiz (1994) demonstra como esse processo de deslocamento da cultura popular para os museus e instituições visando a salvaguarda resultou num processo de alienação cultural. À medida que as culturas populares são tratadas como objetos de fruição do outro, compromete o auto reconhecimento dos sujeitos que a produzem. Isso ocorre quase na mesma medida da mercadoria produzida no modelo capitalista, que gera o processo de alienação. A construção do “popular” como tradição, definindo um lugar na modernização da sociedade no Brasil, se

deu através de um processo de inclusão de caráter populista. A política estatal, ao tentar ajustar a tradição aos cânones da modernidade, instituindo lugares para os objetos e as manifestações culturais da tradição de determinados grupos da sociedade, excluiu esses grupos do acesso aos bens produzidos pelas novas condições de estruturação do capital. Os protagonistas das tradições não se encontravam mortos, ao contrário, se situavam como sobras da população rural, amontoadas nas periferias das cidades. Nesse caso, a ideologização da cultura retira dos seus protagonistas a autonomia sobre seu saber e suas formas de expressão. O enlevo dado pela sociedade ou pelo Estado, através de suas políticas públicas de cultura visando valorizar as tradições ou seus produtos culturais (materiais ou não materiais), não possui correspondência quanto à melhoria das condições de vida dos sujeitos sabedores dessas tradições populares.

Canclini (1998) analisa as culturas populares na América Latina, em que, de modo semelhante, houve por parte dos poderes públicos a preocupação em preservar as tradições de culturas populares como patrimônios. O autor ressalta que a influência do pensamento europeu no período de 1920 a 1950 fez persistir o ideário da oposição tradição/modernidade, cultura de elite/cultura popular. Assim, o trabalho dos folcloristas foi semelhante em todo o ocidente: localizar, nas comunidades mais distantes dos processos civilizadores, as práticas de tradição do povo. É esse o contexto no qual Canclini (1998) define o povo como o excluído: o povo que produz culturas populares, que legitima um lastro para consolidação da nação, é o mesmo povo que incomoda as forças modernizadoras, pela sua situação de excluído da cultura moderna, inculto, por tudo que lhe falta.

A visão das culturas populares como um conjunto de expressões que denotam identidades a merecerem preservação sugere a marca de algo exótico, peculiar, diferente de tudo que é considerado moderno. Exótico passa a significar tudo o que remete à tradição. A crítica elaborada por Canclini (1998) é a de que os folcloristas, ao concordarem com tal concepção, fossilizam as tradições. Sob a denominação de folclore, o popular ganha uma nova roupagem para atravessar sem turbulências as contradições sociais representadas pelas diferentes e desiguais culturas atuantes na modernidade. Tem-se que "a perenidade desses bens leva a imaginar que seu valor é inquestionável e torna-os fonte de consenso coletivo, para além das divisões de classes, etnias e grupos que cindem a sociedade e diferenciam os modos de apropriar-se do patrimônio". (CANCLINI, 1998, p. 160).

As tradições populares como uma cultura de classe

“A face mais visível da cultura popular é o folclore”, diz Brandão (1985, p. 48), para assegurar que existe outro olhar sobre as culturas populares, um olhar atento aos modos de viver, trabalhar, de saber-fazer e de festejar, próprios das gentes protagonistas das manifestações culturais que se identificam como folclóricas. Como um pressuposto de que se parte para indagar até quando, das culturas populares, serão percebidos apenas “seus frágeis potes e suas canções de ninar”, Brandão (1985, p. 49) lembra que “tem um rosto menos festivo e mais armado, a outra face da cultura do povo. Ela é o começo da história de classe e a memória da luz do trabalho aceso pela resistência popular contra a opressão”.

Tomamos “as faces” da cultura popular como componentes de uma mesma totalidade, na qual as contradições sociais estão presentes como elementos de uma trama que, no caso brasileiro, foi sendo delineada no contexto social e político em que se desenvolveu o processo de modernização da sociedade. Isso significa considerar que só é possível compreender os sentidos dessas práticas de cultura popular em suas variadas formas de expressão, a partir do seu entorno, do contexto de relações sociais no qual elas se inserem, atuam e imprimem significados.

Gramsci (1978) formula seu entendimento do folclore como uma “concepção do mundo e da vida” que se apresenta em constante correlação de forças entre diferentes estratos da sociedade. Para Gramsci (1978, p. 184), “o folclore somente pode ser entendido como um reflexo das condições de vida cultural do povo, ainda que certas concepções próprias do folclore prolonguem-se mesmo depois que as condições se modificaram (ou pareçam ter-se modificado) ou deem lugar a combinações bizarras”. Assim, pode-se afirmar que a cultura é um campo de luta.

No contexto das relações sociais capitalistas, forjado o mercado do turismo, a cultura tornou-se um bem de consumo. Geralmente nesse contexto as expressões da cultura popular tradicional (o folclore) são tratadas como um espetáculo encenado pelo povo. O povo visto como o outro, o exótico, a representar cenas de seu mundo, que se configura como antítese do

mundo moderno. Configura-se uma dimensão interpretativa dualista, expondo claramente uma distinção entre dois mundos excludentes: o tradicional e o moderno.

Na dinâmica de relações no seio da sociedade de classes, a dualidade entre culturas e entre tradição/modernidade é apenas aparente. Há que se considerar a premissa de que as contradições são elementos constitutivos do real em sua totalidade. Gagnebin (2008, p. 80) recorre à afirmação de Walter Benjamin em sua obra datada de 1940 - “As Teses sobre o conceito de História”, para problematizar o processo de reificação da cultura na modernidade, e, ao mesmo tempo, afirmar o processo de permanência da cultura como um elemento vivo, na dinâmica da luta de classes. A partir do referencial benjaminiano, a preocupação de Gagnebin (2008) é ressaltar a crítica de Benjamin à concepção de cultura como mercadoria, ou objeto reificado, e a importância do processo de transmissão da cultura na sociedade de classes. Gagnebin (2008) enfatiza em Benjamin

(...) sua crítica à concepção de cultura como uma acumulação de ‘bens’ culturais e sua ênfase na decisiva significação da ‘transmissão’ cultural. Ambos os momentos se completam num esforço de dessubstancialização daquilo que se costuma chamar de cultura: essa não consistiria num aglomerado de objetos preciosos, mas seria definida muito mais como relação espiritual viva do presente ao passado, do passado ao presente. (GAGNEBIN, 2008, p. 80, grifos da autora).

É nessa perspectiva que consideramos a importância da tradição como parte constitutiva da totalidade cultural na dinâmica da luta de classes: a presentificação do passado como tradição herdada se configura como um elemento de resistência, e não somente como um elemento de ressignificação do passado no presente, o que, para Gagnebin (2008, p. 80), impõe a noção de um “narcisismo epistemológico do presente”, a justificar os valores do passado apenas como atuais, eternos, fortalecendo assim as “certezas da cultura dominante”.

Para Hobsbawm (2001, p. 22), o “sentido do passado” fornece elementos para “localizar suas mudanças e transformações.” O passado é mediado pela consciência da experiência compartilhada, num determinado contexto social; no mais das vezes, para muitas comunidades, o passado é evocado como modelo para se viver o presente, porque imbuído de significados para se pensar o futuro. Assim, Gagnebin (2008, p. 81, grifos da autora) traz o conceito de presentificação do passado em Benjamin como algo “intensivo de atualidade (...) ou seja, vir a ser ato (*Akt*) de uma potência. Uma potência que jaz encoberta ‘como confiança,

como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade’ nas obras do passado e que cabe ao presente reencontrar”.

A cultura popular tradicional, em suas variadas formas de expressão, representa experiências vividas pelos grupos sociais onde se inserem seus sujeitos protagonistas. É no seu cotidiano que se imprime o movimento das tradições, a reafirmar sua historicidade como prática de objetivação de modo a constituírem uma comunidade de testemunho que partilham valores e modos de vida, historicamente situados. Congregam em torno de si um conjunto de ações e relações sociais necessárias à reprodução dessas comunidades em seu modo de objetivar-se no mundo. A tradição, como mediação de um saber objetivado, se expressa como objeto cultural (material ou não material), e seu sentido é atribuído em grande medida pelo contexto sócio histórico em que está incorporada. A tradição é uma categoria da práxis humana. Não há essências fora desse contexto de experiências históricas.

Para Duarte (2004, p. 50), “o processo de objetivação da cultura humana não existe sem o seu oposto e ao mesmo tempo complementar, que é o processo de apropriação dessa cultura pelos indivíduos.” Se o processo de objetivação é o processo de produção e reprodução da cultura humana, da vida em sociedade, o processo de apropriação é um processo sempre ativo, pois se trata da atividade de utilização dos objetos culturais produzidos e em muitos casos, é também a reprodução da atividade de produção do objeto.³

A tradição é, pois, uma forma de apropriação de saberes mediada sempre por atividades necessárias à reprodução de “traços essenciais da atividade acumulada no objeto.” (LEONTIEV, 1978, p. 268). Como objetivações, as expressões das tradições da cultura popular engendram atividades que congregam um conjunto de ações, valores e saberes acumulados por gerações anteriores e apropriados pelas gerações que as recebem. A proximidade com o cotidiano é que assegura a dinâmica da tradição, objetivada mediante um conjunto de ações integradas à atividade de produção e reprodução da vida.

Por essa razão, as práticas de cultura popular da tradição se realizam dentro de um contexto de luta. Ao processo de reificação da cultura, em objetos folclorizados, há seu

³ Duarte (2004, p. 50) acrescenta que “a apropriação da cultura é o processo mediador entre o processo histórico da formação do gênero humano e o processo de formação de cada indivíduo como ser humano. [...] também o processo de objetivação faz essa mediação, pois não há apropriação da cultura se não tiver ocorrido a objetivação do ser humano nos produtos culturais de sua atividade social. [...] a relação entre indivíduos e a história social é mediatizada pela apropriação dos fenômenos culturais resultantes da prática social objetivadora”.

movimento contraditório, um processo de transmissão, a escrever a história dos vencidos. Gagnebin (2008) assinala novamente a ideia benjaminiana, reproduzindo a tese VII da obra de Benjamin, “As Teses sobre o conceito de História”:

‘Nunca há um documento um documento de cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento de barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, assim também não o está o processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro. Por isso, o materialista histórico, na medida do possível, se afasta dessa transmissão. Ele considera como sua tarefa escovar a história a contrapelo’.
(GAGNEBIN, 2008, p. 81).

Os sujeitos sociais protagonistas das culturas populares, inseridos no seu contexto histórico, mantêm suas práticas culturais partilhando valores e visões de mundo. Assim, as práticas de cultura popular tradicionais possuem a característica de cumprir funções sociais de coesão no grupo, e também de transmitir valores por meio dos quais os sujeitos se reconhecem uns aos outros como pessoas que partilham um mesmo modo de vida. A tradição ocupa centralidade e a palavra congrega em si o estatuto de verdade, ao ter o poder de ação organizadora de sociabilidade. Por sociabilidade entende-se o conjunto de relações que define uma forma de objetivação do homem no mundo, ou seja, um complexo de relações mediante as quais a experiência humana se situa historicamente. O cotidiano é a esfera em que a sociabilidade se realiza de forma imediata, como base de todas as relações sociais

A sociabilidade se constitui por uma rede de relações mediante as quais os sujeitos nela envolvidos objetivam suas atividades materiais e não materiais. Com isso, o produto da atividade desses sujeitos está condicionado a um determinado tempo e lugar, de onde se originam os sentidos de suas objetivações individuais e coletivas. Como práticas culturais objetivadas, as tradições se situam nesse contexto de sentidos, e encontram nele sua dinâmica no movimento de conservação e mudança.

Considerações finais

Os saberes da tradição, passados de uma geração a outra, comportam-se como elementos formadores de sociabilidade, rompendo o isolamento e afirmando através da partilha os laços de pertença que fortalecem e resignificam a participação de cada indivíduo

na coletividade. Somente nessa concepção a tradição pode ser considerada como um patrimônio, como um conjunto de saberes herdados que consubstanciam uma práxis, construindo um campo de possibilidades para a superação da sociabilidade própria do capitalismo. A rede de relações na qual comparecem as mediações para a prática da tradição se configura no seio das contradições das relações sociais de classe. O popular é, nesse sentido, relacionado à sociabilidade das classes sociais menos favorecidas quanto ao acesso aos bens materiais e não materiais produzidos no contexto da sociabilidade moderna.

As práticas de cultura popular tradicionais emanam significados herdados cujo sentido é permanentemente reelaborado pela ação. O dilema entre uma “cultura em via de extinção” e uma “cultura preservada” se apresenta como um paradoxo. A preocupação com o desaparecimento das tradições de cultura popular se vincula aos propósitos de sua preservação. Os folcloristas foram os principais interlocutores desse paradoxo ao disseminarem a ideia de tradição popular como matriz de identidade, a ser preservada sob a justificativa de agregar em si matrizes de um tempo primevo, ameaçado de extinção.

Segundo Canclini (1998), na formulação da ideia dominante de cultura popular como folclore, a combinação da sociabilidade moderna com a tradicional foi possível através da apreensão do popular como tradição. Os costumes tradicionais passaram a ser aceitos na cidade como elementos do folclore. Nessa ordenação das tradições ao moderno, o popular passa a ser uma categoria construída pelas elites para designar a tradição. Desse modo, o entendimento do que é popular esvazia-se de qualquer conotação histórica, relativa aos costumes distintos, de valores ou modos de vida de determinados grupos sociais, no contexto da desigualdade social gestada pela sociedade do capital.

Nessa perspectiva, o interesse pelo povo e pela cultura por ele produzida está estreitamente vinculado às ações institucionais de apropriação e controle de toda manifestação cultural dissonante dos códigos da modernidade. E, não representando ameaça aos poderes estabelecidos, as culturas populares são estudadas pela sua condição de já não oferecerem perigo à sociedade. Na dinâmica social excludente do capitalismo contemporâneo, as práticas de cultura popular tradicional, folclorizadas, tornam-se, por esse caminho, vinculadas à construção da ideia de nação.

O paradoxo que se apresenta entre as ações de valorização das culturas populares tradicionais e a permanente preocupação com sua extinção se dilui diante da percepção de que a cultura popular tradicional expressa, sobremaneira, uma condição de classe no contexto da sociedade cujo fundamento é a expropriação do valor e a exploração do trabalho. A aparente dualidade entre culturas e entre tradição/modernidade não se sustenta diante da denuncia da permanente tensão entre culturas e processos de expropriação do sujeito. O passado não se encerra em si mesmo, afirma Gagnebin (2008, p. 82), “o passado continua agindo, operando no presente, ele não é um tempo definitivamente morto, mas continua vivo, mesmo que encoberto, no presente”. A ideia reificada das tradições da cultura popular é superada pelo fato de a cultura não se configurar como “uma relação de posse e de acumulação, mas uma relação viva, ancorada numa certa ética da transmissão”. Ao que nos parece, uma ética de resistência, na qual se resguarda uma promessa, um potencial a anunciar outra sociabilidade possível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRANDÃO, C. R. **Lutar com a palavra: escritos sobre o trabalho do educador**. 2^o edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- CANCLINI, Nestor G. **Culturas Híbridas**. 2^a. Edição. São Paulo: Edusp, 1998.
- CHAUÍ, Marilena. **Cultura e Democracia. O discurso competente e outras falas**. 7^a. edição. São Paulo: Cortez Editores, 1997.
- CHAUÍ, Marilena. **Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004
- DUARTE, Newton. Formação do Indivíduo, consciência e alienação: o ser humano na psicologia de A. N. Leontiev. **Cadernos Cedes**. Campinas, v. 24, n. 62, p. 44-63, abril, 2004.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Documento de cultura / documento de barbárie. **Revista IDE Psicanálise e cultura**. São Paulo, v.31 n.146 jun. 2008. (80-82). Disponível em : http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062008000100014 ; Acesso em 10/08/2016.
- GRAMSCI, Antônio. **Literatura e Vida Nacional**. 2^a. edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- HOBBSAWM, Eric (et al.). **Sobre Historia**. 4^o reimpressão. São Paulo : Companhia das Letras, 2001.
- LEONTIEV, A. N. **O desenvolvimento do psiquismo**. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.

ORTIZ, Renato. **Cultura Popular: Românticos e folcloristas**. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC, 1985.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. 5º edição. São Paulo: Brasiliense, 1994.

VILHENA, L. Rodolfo. **Projeto e Missão. O movimento folclórico brasileiro (1947-1964)**. Rio de Janeiro: Funarte: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

VILHENA, L. Rodolfo. Os Intelectuais Regionais. Os estudos de folclore e o campo das Ciências Sociais nos anos 50. **Rev. bras. Ci. Soc. v.11 n.32 São Paulo out. 1996**. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_32/rbcs32_08.htm Acesso em 10/08/2016.