



# CULTURA

Mark Osiel

NOTA — Este artigo examina o debate que se irava no Brasil, embora alguns dos autores consultados sejam de outros países. Esses autores são: Rubens Alves, A. Arantes, Riolando Azzi, Roger Bastide, Luis Beltrão, Clodovil e Leonardo Boff, Valmor Bolan, Eclea Bosi, Carlos Brandão, Diana Brown, Cândido Procopio de Camargo, Ruth Cardoso, Marilena Chaui, Gabriel Cohn, Ralph Della Cava, Florestan Fernandes, Ruben Cesar Fernandes, Peter Fry, Luis Gomez de Souza, Pedrinho Guareschi, Octávio Ianni, Bernardo Leers, José Leopoldi, J. B. Libanio, Armand Mattelart, Eduardo Meneses, José Merquior, Douglas Monteiro, Lísias Negrão, Antonio Neto, Regina Novaes, Pedro de Oliveira, Renato Ortiz, Maria Isaura P. de Queiroz, Francisco Rolim, Luis Wanderly e Alba Zaluar.

**A esquerda mudou a forma de ver a cultura popular**

Quando, em julho de 1980, o Papa visitou a cidade de Manaus durante sua viagem pela América Latina, houve uma pequena mas significativa mudança de protocolo, na última hora. Segundo o programa previsto, os membros de uma tribo indígena da Amazônia deveriam apresentar suas danças ao Papa antes do seu encontro reservado com os representantes dos índios. Tais apresentações são uma ocorrência normal sempre que um Papa visita a Ásia ou a África. Mas os bispos da região tomaram a iniciativa de eliminá-la, alegando que se a tribo apresentasse suas danças ao Papa, estaria amesquinhando o significado espiritual desses rituais para os que deles participam. Segundo o raciocínio dos bispos, as danças fariam parte integrante de um sistema cultural, organizado de acordo com princípios religiosos. Permitir que o Papa tirasse prazer das danças como mero divertimento seria profanar-lhes o conteúdo sagrado. O Presidente da República tivera uma audiência com o Papa sem antes ter que dançar diante dele. Por que os índios teriam que dançar?

À primeira vista, pode parecer uma curiosidade o fato de alguns bispos católicos, encarregados de propagar sua fé,

procurarem defender os rituais pagãos da corrupção do seu próprio superior.

Mas a mudança de protocolo não foi uma mera deferência às sensibilidades do Terceiro Mundo. Subjacente à modificação da etiqueta, há uma profunda transformação da maneira pela qual a esquerda latino-americana — que inclui muitos dirigentes da Igreja — aborda a questão da cultura popular. E até agora essa transformação passou quase despercebida fora das fronteiras do continente.

Embora tal reorientação tenha precedentes, é bastante inédita de vários pontos de vista. Até recentemente, a visão do mundo dos pobres, encarnada nas suas práticas religiosas, recreativas e estéticas, merecera pouco respeito por parte dos letrados. Nas crenças confusas do homem comum a Igreja via somente desvios doutrinários e paganismo. A esquerda apenas alienação e falsa consciência. Os intelectuais falta de lógica e irracionalidade. E todos os três viam a superstição.

Hoje estão em toda parte os sinais da celebração da cultura popular: no debate político e na propaganda eleitoral; nos textos de teologia e nas diretrizes eclesiais; nos simpósios universitários e nas pesquisas dos cientistas sociais; e nos



# POPULAR

suplementos dos jornais dominicais. Na mesma medida que a recente florescência literária do continente, as realizações culturais mais "humildes" estão trazendo à tona novas fontes de orgulho e auto-estima nacionais. *"Os intelectuais da nossa identidade nacional não serão mais os acadêmicos e literatos"* — anuncia o antropólogo Renato Ortiz — *"mas os pais-de-santo da umbanda e os sambistas do carnaval"*. Num continente onde as elites sempre procuram no exterior a sua inspiração e a sua identidade — chegando, às vezes, ao extremo da imitação servil — esta reavaliação da "cultura dos incultos" inevitavelmente tem conotações polêmicas. Mas até mesmo os regimes autoritários estão demonstrando um interesse considerável nas possibilidades de capitalização desses fatores novos.

Há algumas diferenças marcantes, discutidas abaixo, entre a maneira pela qual os latino-americanos polemizam a respeito da cultura popular e a abordagem norte-americana do assunto, verificada recentemente na discussão do National Endowment for the Arts.<sup>1</sup> Nas entrelinhas da literatura teológica e das ciências sociais, pode ser facilmente percebida a existência de questões profundamente políticas (às vezes explícitas, mas fre-

qüentemente tácitas). Até que ponto a visão do mundo dos pobres revelaria uma consciência da exploração a que são submetidos, e das alternativas a essa exploração? Até que ponto as manifestações culturais dos pobres indicam que seriam receptivos à possibilidade de opor-se ativamente ao regime?

## Em defesa da cultura popular

Os temas da resistência e da possibilidade de transformação são frisados por muitos autores, entre os quais Eduardo Menezes: *"os intelectuais projetam nisso (na cultura popular) os seus anseios e contradições, quando se espantam por nela não encontrar formas explícitas de revolta ou mesmo de manifesto político"*. Mas, *"a cultura periférica é, num nível mais profundo verdadeiramente transformadora, conseguindo resistir à opressão e à destruição, e preservando-se assim como forma alternativa de consciência: o mito"*.

A esquerda, segundo Regina Novaes, costuma não perceber nada além da falsa consciência nas manifestações culturais dos trabalhadores, porque se agarra a uma visão estreita demais da consciência

## Há mais coisas na cultura do povo do que apenas falsa consciência

<sup>1</sup> N. do T. — Entidade federal dos EUA responsável por patrocinar as artes.

de classe. Dessa forma, a esquerda poderia aprender muito de tais experiências de resistência cotidiana, exorta a psicóloga Eclea Bosi. *"Empobrecedora para nossa cultura é a cisão com a cultura do povo: não enxergamos que ela nos dá agora lições de resistência como nos mais duros na história de luta de classes"*.

A exposição mais clara da nova ortodoxia da esquerda veio do brilhante teólogo Rubem Alves. *"Ao invés de ser construído como sobrevivência de um arcaico e como sintoma de descompasso cultural, e tomado como resistência: a religiosidade popular é um protesto contra uma realidade estranha. . . imposta de cima para baixo, que não brotou do próprio povo. Como o povo que produz este tipo de religiosidade é impotente, o seu protesto não pode, no momento, assumir uma forma notadamente política. Entre a recusa de ajustamento e a impossibilidade de ação política efetiva, o protesto assumiria uma forma simbólica-religiosa. A religiosidade popular seria, assim, um ato político camuflado, comprimido como uma mola, à espera do momento para sua revelação e expressão. O arcaico se transfigura em utópico, a aparente presença do passado se transforma em anúncio do futuro, a memória torna-se profecia"*.

É cabível perguntar a que, exatamente, a cultura popular procura resistir. E qual a natureza dessa visão alternativa a ser recuperada de suas profundezas. Sem exceções, todos os que escrevem sobre essas questões identificam o objeto da resistência como sendo *"a ideologia dominante da sociedade capitalista"*. Resiste-se a um conjunto de idéias descrito pelo professor Jorge Ribeiro como *"a moralidade específica do desenvolvimento capitalista"*. Essa moralidade incluiria idéias tais como *"eficácia, competição, pontualidade, praticidade, neutralidade, racionalidade, realização, desempenho e ascetismo"*. E quais os valores, em contraste, que comporiam a moralidade da cultura popular? Segundo Bosi, seriam o *"interesse verdadeiro pelo outro, a maneira direta de falar, o sentido do concreto e a largueza em relação ao futuro, uma confiante adesão à humanidade que virá, tão diferente do projeto burguês para o amanhã, da redução do tempo ao contábil..."* Outros autores acrescentam qualidades tais como a comunalidade, a partilha, o gregarismo etc.

A ciência moderna é alvo de um ataque

especialmente feroz. Aquilo que passa por conhecimento científico entre as profissões de elite apresenta-se na linguagem impessoal da verdade objetiva. Mas, na verdade, trata-se apenas da linguagem mais recente em que a burguesia retrata sua dominação como natural e inevitável, acusa a filósofa Marilena Chaui. Na sociedade capitalista moderna, é a ciência, e não a religião, o ópio do povo. A hostilidade à ciência estende-se até aos progressos na medicina, pelo menos para alguns dos participantes do debate atual. Enquanto os estudiosos da medicina popular enfatizam agora suas virtudes, antes pouco reconhecidas, os seus precursores acadêmicos são acusados de ter incentivado a adoção da medicina científica. As crenças tradicionais seriam politicamente progressistas na medida em que impediriam a disseminação da ideologia científica. Na verdade, essas crenças revelariam uma consciência não compartilhada pelo resto da sociedade, preso nas garras da ideologia.

Haveria ainda outras verdades a serem desenterradas na sabedoria subterrânea da cultura popular. Os pobres do campo muitas vezes odeiam apenas o proprietário local de terras, enquanto vêem o Estado autoritário como inteiramente legítimo, como um compreensivo tribunal de recursos. Mas, diz Chaui, mesmo nessa ilusão há uma verdade. Essa crença sugere que os pobres reconheceriam a possibilidade de uma esfera pública além do controle da classe dominante, uma esfera à qual recorreriam agora, mas à qual um dia poderão aspirar. A crença na ocorrência freqüente de milagres é também muito elogiada. O apelo do crente à intervenção divina *"rompe a ordem pré-determinada do mundo por esforço da imaginação"*, continua Chaui. O milagre *"manifesta uma relação estritamente pessoal entre o poder supremo e o suplicante. Único momento em que tem certeza de que o grito, abafado, explodiu e foi ouvido"*.

A crença em milagres freqüentes é um dos elementos daquilo que se costuma chamar de catolicismo popular, uma forma híbrida de religiosidade, muito longe da doutrina ortodoxa da Igreja. Outra característica do catolicismo popular é a festa de rua, um tipo de evento que os padres viam com maus olhos antigamente. Hoje, no entanto, a Igreja as incentiva, pois cimentam as relações de amizade e comunidade. Nesse convívio, as pessoas podem superar a servilidade e

**A ciência,  
dizem uns, é  
o verdadeiro.  
ópio do povo**

obediência que são obrigadas a demonstrar no local de trabalho. Embora a festa popular possibilite também o gozo dos prazeres terrenos, incentiva, ao mesmo tempo, a rejeição da opressão física e espiritual inerente ao processo de trabalho capitalista, segundo Ribeiro.

Os desfiles das escolas de samba no carnaval são examinados em termos semelhantes por José Leopoldi. Segundo ele, celebram a igualdade dos participantes e possibilitam aos sambistas a oportunidade de serem apreciados segundo seus próprios méritos. A vida nas favelas, caracterizada pela rotina, pelo trabalho monótono e pela violência, transforma-se num espetáculo de fraternidade e solidariedade. *"Nesses rituais — diz o antropólogo Roberto da Matta — a sociedade tem uma visão alternativa de si mesma. Há, assim, no ritual, a sugestão de que o momento extraordinário pode continuar não mais como um rito — algo com hora marcada — mas como um extraordinário de maior duração: como uma revolta (contra alguém) ou uma revolução..."*

A umbanda está ainda mais distante da ortodoxia da Igreja do que o catolicismo popular. Na umbanda há vários elementos de resistência à dominação. No panteão de suas divindades há escravos, índios, prostitutas, e os malandros e cafajestes do sub-mundo urbano. Os participantes, na sua maioria, são moradores pobres da periferia urbana. Uma porcentagem muito alta é negra. Essas são pessoas que ainda vêm a Igreja Católica no seu papel histórico tradicional de aliado dos ricos.

Até recentemente, a Igreja mostrara-se pouco tolerante com a umbanda. Hoje, o Bispo Boaventura Kloppenburg recita sua *mea culpa* pela insensibilidade do passado. *"Nós queríamos que o africano, só porque morava ao nosso lado, deixasse de ser africano, adotasse uma mentalidade européia e ocidental, se integrasse na Igreja latina, rezasse pelo rito romano... abandonasse o batuque, o ritmo, a dança, a oração movimentada. Era o etnocentrismo total e orgulhoso dos europeus..."* Agora começam a soar os violinos. *"Da profundidade de seu ser, onde vivos e inquietos palpitavam os arquétipos religiosos das gerações anteriores, irrompeu a velha tradição religiosa da África Negra. E nasceu a Umbanda no Brasil..."*

A fusão das crenças católicas e pré-cristãs, segundo observa o teólogo Leo-

nardo Boff, é apenas uma maneira de traduzir a mensagem do Evangelho para as categorias da cultura local. Mesmo o cristianismo primitivo tomou emprestados muitos ingredientes das sociedades circundantes, constituindo desse modo mais do que pura e simplesmente a revelação divina. *"O sincretismo não aparece apenas como inevitável senão que positivamente constitui a forma histórica e concreta como Deus atinge os homens e os salva"*.

Os protestantes pentecostais, um grupo de seitas em rápida expansão, têm sido vistos pela esquerda com especial antipatia. Mas, argumenta Novaes, possibilitam experiências de ajuda mútua através da associação voluntária dos trabalhadores. Esse tipo de associação voluntária foi extremamente raro na história recente do Brasil, devido à desconfiança governamental com relação às organizações que independam do seu controle. Através da experiência de auto-gestão propiciada por tais associações, as pessoas aprendem o significado de democracia. Além disso, elas geram líderes que as possam representar mais tarde na arena política mais ampla. A própria sisudez e intensidade do *ethos* pentecostalista criam, independentemente do seu conteúdo, certas tensões para com o mundo do trabalho cotidiano, impedindo assim uma acomodação total. Novaes mostra que os pentecostais em pelo menos uma área rural são tão propensos quanto quaisquer outros a se filiar a sindicatos e fazer reivindicações políticas.

Mesmo os movimentos messiânicos, antes vistos como o auge da irracionalidade humana, estão começando a ser reavaliados de modo mais positivo. Os historiadores costumavam caracterizar a experiência messiânica — um traço recorrente da história brasileira — como *"retrógrada, baseada na ignorância... Termo meramente negativo o sertão inculto apenas reagiria às mudanças introduzidas desde o litoral com movimentos insanos de tipo Canudos"*, acusa Alba Zaluar. Agora, os estudiosos que analisam esses movimentos não os vêem mais como sintomas da crise da sociedade rural, confrontada com a transição para a vida moderna, mas como respostas inteligíveis às crises da política nacional e do capitalismo internacional. Na verdade, os traços especificamente messiânicos dos movimentos tendem a se perder de vista por completo nessa análise revisionista. Os movimentos teriam possi-

**A mensagem do Evangelho transmitida por atabaques**

bilitado raras oportunidades para os pobres rurais penetrarem na cena política nacional, fazendo sentir sua presença pela primeira vez. Maria Isaura P. de Queiroz considera que a experiência messiânica gera papéis dirigentes para as mulheres, realçando conseqüentemente as suas características progressistas.

Mas o revisionismo mais flagrante talvez se encontre na política adotada recentemente pela Igreja Católica no tocante às culturas dos povos indígenas. Alguns bispos não procuram mais converter os índios, nem mesmo integrá-los na sociedade moderna brasileira. Na autogestão das tribos individuais e no princípio federativo que regula as relações entre tribos, os índios apresentariam ao homem branco a visão de um mundo melhor, segundo o historiador da Igreja Eduardo Hoornaert. Vários bispos proclamam *"sentimos a urgente necessidade de reconhecer e publicar certos valores que são mais humanos, e assim, mais evangélicos do que os nossos 'civilizados' e constituem uma verdadeira contestação à nossa sociedade"*. Esses valores incluiriam *"o valor da terra ligado ao homem, por isso propriedade comum"*. O índio *"reparte os bens numa sociedade onde os marginalizados não existem, defronta-se com a sociedade civilizada. Nesta, o lucro, o acúmulo de bens, a propriedade são o centro do universo, e não o homem"*.

Há significativas diferenças entre os vários festejadores da cultura popular. A maioria rejeita a idéia de "folclore". Não gostam do termo porque sugere que a cultura popular é exótica e trivial elemento decorativo para uma nação, irrelevante no quadro dos problemas reais. Alguns autores expressam admiração pela cultura popular pela sólida moralidade e rigor ético que introjeta em seus portadores. Referem-se freqüentemente ao catolicismo popular e em especial às comunidades eclesiais de base.

Outros, ao contrário, admiram a cultura popular pela sua rejeição quase nietzscheana dos padrões morais, sua rebelião à etiqueta e às convenções sociais dos ricos, brancos e ocidentalizados. São autores muito atraídos pela umbanda, com sua celebração da homossexualidade masculina, e pelo carnaval, com suas orgias e deboche. Parece que o que os intelectuais consideram liberador na cultura popular está em função do que eles vêem como repressivo na cultura dominante. Os que encaram a cultura do-

minante como secular, hedonística e individualista tendem a glorificar a cultura popular por sua fé, retidão moral e coletivismo. Já os que concebem a cultura da elite como marcada por uma teologia conservadora, pelo paternalismo e pela ética do trabalho, são propensos a exaltar a cultura popular por sua autonomia frente à Igreja católica, sua independência das relações sociais clientelísticas e sua hostilidade para com a disciplina do trabalho.

Há autores que enaltecem a cultura popular por suas qualidades quase-científicas ou proto-científicas e por sua capacidade de oferecer soluções práticas para os problemas terrenos. Outros elogiam precisamente seu espírito anticientífico. Para estes, o que a cultura popular tem de intuição, paixão, subjetividade e sentimento constitui sua mais prezada qualidade. Certos autores veneram a cultura popular por sua particularidade, pela singularidade irredutível de suas manifestações entre as várias regiões, grupos étnicos e estilos. Outros enfatizam não o particularismo mas a universalidade. A cultura popular interessa-os não pela diversidade de suas formas, mas pelas similaridades subjacentes: o comprometimento universalista com a idéia de fraternidade que habilita o seu âmago. Um grupo de autores quer promover a cultura dos pobres ao *status* de cultura nacional, substituindo a visão de mundo excessivamente ocidentalizada das elites. A cultura popular pode fornecer os padrões de julgamento moral e de gosto estético, sugerem. Outros rejeitam por princípio a idéia de uma cultura nacional. Os pluralistas desgostam desta idéia porque implica uma negação da esplêndida diversidade cultural do Brasil. Os marxistas também não a aprovam, porque cultura comum a todos tem sido historicamente associada ao conservadorismo nacionalista, que quer dissimular a existência da desigualdade. Essas diferenças de opinião compõem um debate muito vivo e barulhento.

### Dúvidas sobre a cultura popular

A política episcopal para os índios talvez represente a versão mais extrema da defesa da cultura popular. Além disso, é a versão que evocou a contra-ofensiva mais virulenta. O líder de uma organização católica de ultra-direita acaba de publicar um livro onde justapõe citações

**O valorizado na cultura popular depende do que se condena na cultura dominante**

dos dirigentes da Igreja, em que a dignidade superior das culturas indígenas é elogiada, com fotografias dos seus costumes mais bárbaros, tais como o encolhimento de cabeças e a deformação grotesca do corpo.

Mas a crítica mais comum aos defensores da cultura popular é muito diferente. Não se refere sequer aos índios, cuja cultura é, em vários sentidos, um caso à parte. O contra-argumento diz simplesmente que os defensores da cultura popular exagerariam os elementos de resistência e de descortínio nela contidos. Se, como Marx acreditava, as idéias dominantes de qualquer época são as idéias da classe dominante, seria então improvável, segundo esses críticos, que a cultura popular escapasse completamente à contaminação da ideologia dominante. Esse argumento nada mais é do que um silogismo simples: a expressão cultural nunca é inteiramente independente da estrutura social; a característica mais evidente da estrutura social é a dominação de classe; logo, a expressão cultural sempre comportará traços da dominação de classe.

Não é difícil encontrar evidências que apoiem tal conclusão. Antonio Neto, por exemplo, analisa de forma especialmente rigorosa as canções e a poesia da literatura de cordel, principal material de leitura da população rural. Neto é marxista althusseriano, e não é dos que se rendem ao sentimentalismo populista. Ao examinar muitas dessas publicações, verifica que os trabalhadores que elas erigem em heróis sempre são celebrados pelas qualidades morais pessoais, e não como simples trabalhadores. É a indústria do livro, ao invés dos artesãos locais, que está produzindo a grande maioria dos panfletos agora.

Um autor norte-americano elogiara os livretos pela sua divulgação dos clássicos da literatura ocidental junto a um público que não tem outro acesso a eles. Mas segundo Neto, dão-lhe acesso apenas à ideologia burguesa.

Segundo outros autores, a religiosidade popular não escapa mais do que a literatura popular a tais influências. O catolicismo popular consagraria as desigualdades da sociedade rural. Careceria, na opinião de Camargo, dos padrões éticos transcendentais que fundamentam qualquer crítica social. A ética social do pentecostalismo, alega Alves, seria pior ainda. Embora seja mais crítico da oligarquia rural do que o catolicismo po-

pular, procuraria substituí-la por um individualismo do tipo *laissez-faire* que não lhe é superior; indica as origens e as soluções dos problemas sociais não na ação coletiva mas na moralidade pessoal; e estaria irrecuperavelmente contaminado pelo imperialismo cultural, já que foi importado ao Brasil pelos missionários americanos. De modo semelhante, a umbanda foi cooptada pela classe média branca, cujos membros agora controlam a maioria das federações. Cada vez mais, expurgaram os elementos africanos dessa religião e fizeram uma aliança explícita entre ela e o partido governista, em troca de favores políticos. As escolas de samba tornaram-se igualmente burocráticas. O carnaval agora é sobretudo uma atração para turistas estrangeiros, altamente lucrativa, e seus momentos de comunidade estão sujeitos à exploração. O governo até chegou a incentivar os compositores de sambas-enredo a promoverem temas cívicos, tais como a necessidade de trabalhar duro e de sacrificar-se pelo interesse nacional.

Mesmo nos casos onde a cultura popular retém seus elementos utópicos, como na desinibição da festa, esses momentos adquirem seu significado precisamente por força de sua encapsulação. A fuga ritualizada às obrigações sociais é inteligível apenas porque pressupõe, lembra Carlos Brandão, uma volta posterior à normalidade. Muitas sociedades têm seus rituais de rebelião. Estes podem simplesmente consolidar a ordem existente, diz Ortiz, ao localizarem e confinarem os impulsos heréticos, ao mesmo tempo que os reconhecem e lhes retiram a carga explosiva.

De qualquer modo, há uma certa ambigüidade nessa afirmação de que tais "momentos utópicos" oferecem uma visão de uma sociedade alternativa. Dependendo de como se interpreta tal pretensão, pode tanto ser falsa como simplesmente óbvia. Poderia significar que tratamos as pessoas de modo diferente no mercado, no local de trabalho e na arena política do que as tratamos na amizade, na família e nas fraternidades religiosas. Naquelas atividades, utilizamos as pessoas como meios; nestas, respeitamo-las como fins. Sempre há essa tensão entre ambos. Mas não há nada de especialmente radical nessa afirmação; na verdade, é algo banal. Qualquer liberal clássico admitiria que os mundos do público e do privado operam de acordo com princípios diferentes, e que o

### **A insidiosa penetração da ideologia burguesa**

privado pode oferecer um santuário num mundo sem coração. Quanto à possibilidade de se superar a tensão entre ambos, podem muito bem existir semelhanças entre as esperanças utópicas dos movimentos populares religiosos e as dos radicais seculares, como sugerem os defensores da cultura popular. Mas o ponto em comum encontra-se não na noção de que a religiosidade popular conteria uma forma camuflada de visão política radical, e sim no fato de que o radicalismo secular tem as suas raízes intelectuais no messianismo judaico e na escatologia cristã. Essas raízes comuns já foram rastreadas por muitos historiadores das idéias, como Karl Lowith e Mircea Eliade.

Por outro lado, a afirmação de que a cultura popular carregaria em seu bojo um projeto utópico talvez signifique algo mais substancial. Poderia significar que essas manifestações culturais fornecem modelos em pequena escala, tais como a festa, cujos princípios essenciais poderiam ser aplicados à organização da sociedade como um todo. Uma perspectiva atraente, sem dúvida, e uma sugestão digna de investigação. Mas essa pretensão escamoteia as questões reais. Encontrar núcleos utópicos enterrados na cultura popular equivale a não dizer absolutamente nada sobre como toda uma sociedade poderia ser construída com base neles. A insinuação de que uma economia moderna, mesmo socialista, poderia ser gerida segundo os mesmos princípios que os do Carnaval é, no melhor dos casos, divertida, e quase certamente errônea. (A economia internacional talvez já se assemelhe demais àquelas festividades anárquicas.) Em suma, a escavação da utopia de dentro da cultura popular oferece muito pouca orientação para uma prática política que pudesse ser radical e responsável ao mesmo tempo. Seria esperar demais dela? Se não puder oferecer respostas às questões mais concretas, então o seu pretensão utopismo representa nada mais do que o primeiro significado inócuo sugerido acima.

Que a cultura popular constitui um ancoradouro de resistência à opressividade da vida cotidiana, é lugar comum. Se o argumento é válido, deveríamos levá-lo à sua conclusão lógica. Talvez a música e a dança do carnaval possam ser plausivelmente interpretadas como resistência às agruras do resto do ano. Mas por que parar aqui? Ao sentir prazer no golfe, o executivo da IBM pode ser visto como alguém que esteja compensan-

do os aborrecimentos de ter que comandar subordinados.

Nas alegrias do pólo, o advogado da grande empresa pode ser visto como resistindo à impessoalidade alienante de seu trabalho. No conforto de um iate, o cirurgião manifesta sua teimosia perante as pesadas responsabilidades de sua esgotante agenda. Em outras palavras, a idéia de "resistência à opressão" pode ser ampliada a ponto de abranger virtualmente qualquer forma de lazer da classe trabalhadora. Mas feito isto, resta esclarecer por que não deveria ser ampliada para além da classe trabalhadora.

Portanto, se há confusão a respeito daquilo que se possa aprender da cultura popular, há confusão também quanto à questão: a que a cultura popular resiste dentro da cultura dominante? Se resiste à ciência moderna, como por exemplo na manutenção de práticas médicas ineficazes, está baseada apenas na ignorância. Seria um pecado perdoável nos pobres, a quem o acesso à educação moderna foi sistematicamente negado. Mas é muito menos perdoável naqueles letrados que insistem em defender tais práticas. A ciência, enquanto busca do saber, faz parte, é verdade, da cultura dominante: mas não se deve confundi-la com o científico — a apresentação de questões morais e políticas como se fossem simplesmente técnicas.

Tampouco é óbvio que os aspectos não-científicos da cultura dominante sejam politicamente regressivos. A visão predominante dessa cultura no debate brasileiro é uma visão em grande parte acrítica. Se esse termo se referir à atividade das elites culturais, certamente deveria incluir os romances e o teatro, além dos valores neles contidos. A literatura brasileira foi pesadamente influenciada pelo modernismo europeu. Compartilha, segundo o crítico literário José Merquior, a mesma orientação antinômica, senão de todo anticapitalista, dos seus modelos europeus. A cultura dominante, portanto, talvez não seja completamente compatível com os valores da classe dominante, como afirma Daniel Bell.

Se por "cultura dominante" se quiser dizer os produtos comerciais da TV, do rádio e do cinema, a alegação de que seja sinônimo de ideologia burguesa terá fundamentos mais sólidos. Mas não é de modo algum óbvio que assim seja. Para as mulheres de um povoado rural na América do Sul, até mesmo a visão do mundo de Mary Tyler Moore deve ofe-

**É possível  
organizar a  
sociedade como  
uma escola de  
samba?**

recer algo sensivelmente melhor. Onde poderiam encontrar, senão na TV, a idéia de que é perfeitamente aceitável deixar o marido se ele bate em você? Essa idéia deveria ser repudiada como ideologia burguesa? Em suma, há importantes elementos dentro da cultura comercial, como existem na "alta" literatura, que não apoiam forçosamente o *status quo*.

O que mais chama a atenção de um norte-americano na crítica brasileira à cultura popular é aquilo que os críticos *deixam* de dizer. Deixam de dizer que muitas práticas populares (como, por exemplo, a crença nos milagres, ou os sacrifícios de animais no candomblé) contrariam a ética da sociedade moderna. Na verdade, o próprio conceito de sociedade moderna quase desapareceu do vocabulário da esquerda brasileira. Está contaminado pela associação como teóricos americanos da "modernização", surgidos nos anos 60. Assim, o conceito foi descartado como mero eufemismo de capitalismo. Daí a facilidade com que Ribeiro casualmente identifica a "*racionalidade, neutralidade, praticidade etc. . .*" como sendo "*a moralidade específica do desenvolvimento capitalista*". Pareceria evidente por si só para a maioria dos norte-americanos que tais valores são simplesmente modernos, e que têm pouco a ver com o sistema de propriedade, enquanto tal, de uma sociedade. Consequentemente, os valores que aos brasileiros parecem anticapitalistas, para nós serão simplesmente antimodernos — e portanto muito menos recomendáveis. Somente se se acreditar que a Revolução Industrial foi um monumental erro histórico é que fará sentido rejeitar "realização, desempenho, pontualidade. . ." Aceitar a necessidade de tais valores, porém, não significa sugerir que o folclore tradicional deva sucumbir aos seus ácidos corrosivos. Tal visão de uma tradição popular viva seria estática e imutável demais, na opinião acerba de Ruth Cardoso. Além disso, acrescenta Lísias Negrão, adotá-la seria superestimar as tendências niveladoras para a uniformidade contidas na sociedade moderna.

Deve-se frisar também que há uma qualidade inquietante *conveniente* na descoberta da resistência e do potencial transformativo da cultura popular. Um dos dilemas centrais da esquerda democrática brasileira, desde o seu engajamento nas campanhas de alfabetização no início dos anos 60, tem sido o de descobrir uma maneira de organizar e

politizar os trabalhadores sem "manipulá-los". A questão subjacente já era antiga: se a classe trabalhadora é o sujeito histórico emergente, e se deverá, portanto, fazer a sua própria revolução, que papel poderá legitimamente desempenhar um simpatizante de classe média no movimento social dos trabalhadores? Mas se a cultura dos pobres já contém as sementes da consciência radical, o problema está resolvido. O intelectual poderá nutrir o solo sem ser acusado de introduzir pragas alienígenas. Meramente "acentuar" as tendências existentes não equivaleria a impor-se, nem a impor suas próprias idéias. Muito conveniente mesmo. Embora tal achado deva consolar a consciência do organizador, deveria perturbar a do estudioso. Durante séculos, a Igreja Católica criticava publicamente o catolicismo popular ao mesmo tempo que o tolerava em particular, chegando até à indulgência. Hoje em dia, a Igreja ostenta um novo e autêntico respeito perante o catolicismo popular, afirmando que pretende apenas "desenvolver" os elementos de oposição que estariam contidos nele. Permanece, no entanto, a relação ambígua entre o que pretende e o que pratica.

### Diferenças entre o debate na América do Sul e nos EUA

As questões estéticas, tão proeminentes no debate norte-americano e europeu, estão praticamente ausentes da discussão sul-americana. Nos Estados Unidos, perguntamos se os padrões do bom gosto seriam válidos para todos e para sempre, ou se representam simplesmente "o consenso paroquial da opinião da elite", nas palavras de Michael Schudson. A questão assume uma importância especial quando o que está em jogo é a distribuição de verbas: deveríamos patrocinar a orquestra sinfônica local ou o festival de rock? Mas a *intelligentsia* brasileira até recentemente estava distante demais do regime autoritário para aspirar e influenciar sua política de fomento das artes. As opiniões políticas dos intelectuais levam a outras diferenças flagrantes com relação ao debate daqui. Tanto os do Norte como os brasileiros costumam considerar a cultura popular como uma ameaça aos interesses e ideais das elites sociais. Mas enquanto os brasileiros saem à cata de indícios de consciência revolucionária, os norte-americanos, na sua maioria, apenas lamentam

**Nem sempre a cultura de massa reforça o status quo**



os padrões decadentes e o colapso da Civilização Ocidental.

Sem dúvida, as culturas em questão têm um conteúdo muito diferente. Mas as variantes nacionais do debate tanto revelam a respeito das diferenças políticas entre as comunidades de intelectuais quanto a respeito dos contrastes na cultura popular enquanto tal. Além disso, a "cultura" é concebida em termos mais amplos do que no argumento norte-americano, pois engloba não apenas as artes e as diversões, mas também qualquer manifestação simbólica de uma visão de mundo. Se os brasileiros entendem a cultura em termos mais antropológicos do que estéticos, isso é devido em parte ao fato de que as formas pré-industriais de expressão na dança, no artesanato, na música e na religião perduraram com uma intensidade inexistente nos países industriais avançados. Uma consequência disso é que muito poucas acusações são dirigidas contra os defensores da cultura popular por serem portadores de uma nostalgia romântica. Não se pode acusá-los tão facilmente de procurar ressuscitar um passado morto há muito tempo, quando esse "passado" está tão evidentemente vivo no presente para milhões de pessoas.

Outra consequência é que se torna mais difícil refutar, como expressão de um elitismo de eruditos, a crítica dirigida à cultura comercial e aos meios de comunicação de massa. A crítica latino-americana — e ela é abundante — difere daquela produzida pela Escola de Frankfurt de duas maneiras. O ataque dos latino-americanos a chamada "indústria cultural" funda-se no contraste não com a alta cultura das elites, mas com a expressividade duradoura das tradições populares. Em segundo lugar, a crítica à cultura comercial é ao mesmo tempo uma crítica à dependência externa, já que uma grande proporção do conteúdo do rádio e da TV é importada dos Estados Unidos. Consequentemente, as questões de identidade nacional assumem um destaque ausente do debate europeu e norte-americano.

Há semelhanças maiores entre o debate latino-americano e as recentes análises da Nova Esquerda no Ocidente Industrial. Em ambos os casos, uma das questões centrais é a da relação entre o radicalismo na cultura e o radicalismo na política. *"Após o desencanto com a racionalidade tecnológica segue-se a descoberta da religiosidade popular. Teremos aqui a repetição da reação romântica*

*contra o formalismo frio, cerebral, anti-emocional do Iluminismo? Uma versão latino-americana do fenômeno 'contra-cultura' norte-americano, em oposição aos mecanismos repressores da sociedade capitalista opulenta?"* São perguntas que vale a pena suscitar.

A preocupação dos intelectuais com a cultura popular tem uma longa história. Assim como os cientistas sociais periodicamente "descobrem" a pobreza, os pensadores humanistas incorrem repetidamente na prática de topar com a cultura popular. Quando, nos anos 50 os intelectuais norte-americanos criticaram a indústria televisiva emergente, Leo Lowenthal apontou o fato de que as preocupações desses críticos, e até os seus argumentos, eram muito antigos. A invectiva contra a cultura popular, segundo Lowenthal, teria mudado muito pouco desde Pascal. Mas embora o debate atual na América do Sul seja muito diferente da sua contrapartida norte-americana, também tem seus precedentes históricos. Os Populistas russos, por exemplo, procuraram desvendar, nas práticas comunitárias da vida nas aldeias, os rudimentos da sociedade futura. Não tiveram um destino feliz. Há ainda outros precedentes para o esforço de purificar a cultura de uma nação, eliminando as suas aberrações estrangeiras, de recuperar na simplicidade de seu povo a sua ausência perdida. Dada tanta preocupação com a recuperação da memória histórica, esses casos poderiam ser lembrados também. Especialmente pungente e comovente é o espetáculo do intelectual desenraizado do Terceiro Mundo, buscando restaurar as práticas mais desumanas na esperança de reconquistar o mundo perdido.<sup>2</sup> Será possível que no próprio esforço de fugir da dependência cultural do colonizador, ele apenas recapitula a última moda dos intelectuais ocidentais: a vingança da razão contra si mesma? Há muito tempo os populistas contrastam a pretensa autenticidade da cultura popular com a suposta esterilidade da cultura de elite. E o cultivo da preferência pelo gosto popular sempre ofereceu aos letrados — segundo observa, impiedosamente, Edward Shils — a sensação de "ir ao povo" sem tornar-se marxista. Resta ver se poderá oferecer à esquerda brasileira alguma outra coisa além disso.

Mark Osiel é pós-graduando em sociologia na Harvard University.

Novos Estudos Cebrap, São Paulo,  
v. 2,3, p. 16-24, nov. 83

## Os críticos latino-americanos e a Escola de Frankfurt

<sup>2</sup> Refiro-me não tanto aos estudiosos desses movimentos, mas ao grande número de pessoas formadas que participam deles, ou são simpatizantes.