

## Pressupostos da identidade popular: aspectos reflexivos

## Supuestos de la identidad popular: aspectos reflexivos

## Assumptions of the folk identity: reflective aspects

Recebido em 12-09-2014  
Aceito para publicação em 16-03-2015

Moisés dos Santos Viana<sup>1</sup>  
Renata Coppieters Oliveira de Carvalho<sup>2</sup>

**Resumo:** O objetivo deste ensaio é refletir sobre aspectos identitários na cultura popular, sob o pressuposto de que tal tema é atual e necessário para compreensão das identidades, bem como a sua formação e qualificação como metáfora: deixa de ser sólida e passa pela fragmentação da contemporaneidade. Assim, tendo como método a reflexão em um estilo ensaístico, observa-se que a identidade popular parece tomar uma compreensão momentânea de resistência em um contexto cultural típico.

**Palavras-chave:** cultura popular; identidade; contemporaneidade.

---

<sup>1</sup> Mestre em Cultura e Turismo pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Graduado em Jornalismo por Faculdades Integradas Alcântara Machado/Faculdades de Artes Alcântara Machado (FIAM-FAAM). Docente na Universidade do Estado da Bahia (UNEB/ CAMPUS XIV). Grupos de Pesquisa – FEL/MEL (UNEB). Bahia, Brasil. Email: [tutmosh@gmail.com](mailto:tutmosh@gmail.com)

<sup>2</sup> Doutoranda em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Mestre em Cultura e Turismo (UESC). Docente na Universidade do Estado da Bahia (UNEB/ CAMPUS XVIII). Grupos de Pesquisa - MEL (UNEB). Bahia, Brasil. Email: [renatacopi@hotmail.com](mailto:renatacopi@hotmail.com)

**Resumem:** El propósito de este ensayo es reflexionar aspectos de la identidad en la cultura popular, bajo el supuesto de que un tema tan es actual y es necesario para la comprensión de las identidades, así como su formación y cualificación como una metáfora: ya no sólido y pasa por la fragmentación de la sociedad contemporánea. Por lo tanto, con el método de la reflexión sobre un estilo ensayístico, se observa que la identidad popular parece tener una comprensión momentánea de la resistencia en un contexto cultural típico.

**Palabras claves:** cultura popular; identidad; contemporaneidad.

**Abstract:** The aim of this essay is to reflect aspects of identity in folk culture, under the assumption that theme and need to be current understanding of identities, as well as their training and qualification as a metaphor: which is no longer solid and passes by the fragmentation of contemporary. So, as a method using reflection in an essayistic style, it is noted that folk identity seems to take a momentary understanding of resistance in a typical cultural context.

**Keywords:** folk culture; identity; contemporaneity.

## 1. Introdução

O grau de integração dos sujeitos sociais à estrutura social e cultural que os cercam define sua identidade (Bauman, 2003a). Nessa perspectiva, observa-se o avanço da modernidade capitalista globalizada sobre os saberes tradicionais, que influenciam no desaparecimento de visões de mundo e suas contribuições originais, por não mais se adequarem às necessidades da vida moderna ou mesmo por não estarem em consonância com a lógica de produção cultural na atualidade. Tais saberes tradicionais não faz parte das identidades modernas, mas encontra-se em situação de contraposição ao mecanismo moderno de produção

cultural, pois possuem certas características pré-modernas: ritualidade, religiosidade e festividade (Giddens, 1991).

Por isso, a questão da cultura popular nas manifestações específicas como geradora e matriz de identidades se torna um evidente problema do tempo hodierno, que para Bosi (2007) é evidenciado por conta da ordem socioeconômica que contextualiza a história, formando uma noção de identificação, metáfora de pertença à comunidade, que liga os sujeitos sociais à produção cultural.

O objetivo deste ensaio é analisar os aspectos identitários na cultura popular, sob o pressuposto de que tais aspectos são compreensíveis como metáfora: reflexividades. Nesse caso, trata-se de um questionamento a respeito do exercício de reflexão sobre o fenômeno da cultura. O mecanismo de autorreflexão é parte da cultura e do seu processo de identificação, renovação da ideia e dos conceitos sobre identidade (Giddens, 1991).

A identidade, na contemporaneidade, toma um aspecto peculiar *estético, intersubjetivo, interculturalizado, relativo e fragmentado*. Parece não haver identidade uniforme, determinada, mas identidades perpassadas pelas variações contextuais, como narrativas sobre si e seu estado de vida. Neste contexto Viana (2011. p.176) identifica que: “Desse modo, a identidade é construída historicamente por memórias, símbolos e sempre aponta para um determinado agir, descrevendo como o indivíduo pode ser e como a comunidade deve se constituir estruturalmente”.

Com base nessa prerrogativa, o presente ensaio se divide em duas partes: a primeira chamada “Reflexividade 01”, em que destacamos como a cultura se relaciona na concepção das identidades; e “Reflexividade 02”, em que buscamos compreender como essa mesma identidade se conecta à produção cultural, entendida como popular em oposição às posições hegemônicas capitalistas.

## 2. Reflexividade 01: formação das identidades

A formação do mito (narrativa) sobre “quem sou”, fortalecido na tipicidade sociocultural no tempo e no espaço, alarga-se e toma seu lugar na cultura e, por isso, torna-se uma espécie de ligamento entre sujeito e estrutura, constituindo-se enquanto discurso peculiar ao contexto social e formador de identidades. Segundo Martino:

A produção social da identidade na medida em que passa pela definição das expressões orais e escritas como forma de medir a relação do ser humano com a natureza e consigo mesmo, é um dos elementos de ação política para delinear a própria construção de sentidos de uma comunidade e, de certa forma, o próprio sentido de ser uma comunidade (MARTINO, 2010, p.101).

Daí um universo de símbolos como um todo, com as manifestações culturais e representações que se expressam muito além de uma identidade subjetiva “(...) um sujeito único e que é, ao mesmo tempo, o reconhecimento individual dessa exclusividade. A consciência de minha continuidade em mim mesmo” (Brandão, 19-- , p.327). Entretanto, é mister fundamentar a impressão acerca da identidade, pois as inter-relações socioculturais acontecem no contexto da sociedade, ou seja, o sujeito se identifica nos sistemas construídos a partir de uma dialética histórica com seu meio. Abordando essa problemática Stuart Hall afirma que:

Usar o conceito ‘identidade’ refere-se ao ponto de convergência, encontro, o ponto de sutura entre, por um lado, os discursos e práticas que tentam ‘interpretá-los’, falamos e o pomos em nosso lugar como sujeitos sociais com discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constituem como sujeitos susceptíveis de ‘dizer-se’ (HALL, 2003, p. 20. Tradução nossa).

Por isso, é importante salientar que a identidade é constituída no grupo, pertence ao grupo e, através do sujeito, de forma dialética, cristaliza-se como elemento que assegura a sobrevivência do ser humano. O Outro determina o reconhecimento do sujeito enquanto detentor de uma identidade pessoal. A comunidade funciona como um mecanismo de encontro para o autorreconhecimento dos sujeitos membros da sociedade. Os discursos, enquanto modos de apresentação subjetiva fazem a ponte na relação identitária, tornando-se uma expressão da identidade da comunidade no resto da sociedade, que nesse sentido: “A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica ‘sutura’) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (Hall, 2000, p.12).

Conforme destaca Hall (2000), a identidade na contemporaneidade parece manifestar-se sob a fragmentação da pós-modernidade, pois reflete uma realidade sem contexto e sem expressões sólidas, que garantam uma segurança ao sujeito. Apesar do rompimento de barreiras de tempo e espaço, que eram determinantes para a permanência das culturas tradicionais e suas identidades, as relações sociais continuaram com suas interações e reestruturações de forma fluida, exigindo adaptações constantes. Bauman (2003a) salienta também que a identidade é reafirmada comunitariamente quando há o temor e o perigo, diante das incertezas, portanto, na adversidade ontológica. Por isso, recorre-se aos símbolos, à casa metafórica da cultura, ao *ethos*, enquanto uma construção de sentidos para compor a identidade. Segundo Bauman:

Pensamos a identidade quando não estamos seguros do lugar a que pertencemos; é dizer, quando não estamos seguros e como nos situamos na evidente variedade de estilos e formas de comportamentos e fazer com que as pessoas que nos rodeiam aceitem nosso comportamento como correto e apropriado, a fim de que todos saibam como atuar na presença do outro. ‘Identidade’ é um nome dado a busca de saída dessa insegurança (BAUMAN, 2003a, p.41. Tradução nossa).

Assim, a tradição cultural proporciona uma dialética no processo de identidade dos sujeitos, os quais, imersos no contexto da sua comunidade, veem sua realidade se transformar drasticamente e com ela as certezas e estruturas de outrora, porto seguro da identidade (Bauman, 2003b). Desse modo, o universo das construções dessa identidade típica da contemporaneidade foi-se fragmentando. Em meio a migração do campo para cidade, por exemplo, desraigou os sujeitos que deixaram seu lar e se deslocaram para o ambiente onde a tradição cultural rural é marginalizada. Tal como seus produtores e usuários, se tornaram:

(...) 'estados de consciência dispersos, fragmentados, em que coexistem elementos heterogêneos e diversos estratos culturais tomados de universos muito diferentes. O folclore mantém certa coesão e resistência em comunidades indígenas ou zonas rurais, em espaços urbanos de marginalidade extrema', mas mesmo ali cresce a reivindicação de educação formal. A cultura tradicional se encontra exposta a uma interação crescente com a informação, a comunicação e os entretenimentos produzidos industrial e maciçamente (GARCIA CANCLINI, 2000, p.253).

Esse contraste da periferia, a fronteira do campo pré-moderno, com a cidade moderna, causa perplexidade e uma marginalidade instabilizadora (Trigueiro, 2007). Na perspectiva de Giddens (1991), o pré-moderno apresenta características específicas que foram esquecidas, rompidas e negadas na modernidade, tais como as relações de parentesco, a comunidade local, as cosmologias, e a tradição. O sociólogo destaca que as relações de parentesco e de valores familiares, marcam a estabilidade diante do caos da natureza e do mundo dos homens. Por sua vez, também a comunidade local é onde as relações macrosociais são construídas, indo além do clã, mas dentro de uma perspectiva comunitária localizada e pontual, pois, apesar de no local haver segurança e cobranças, ainda existiam formas de proteção para os sujeitos da localidade.

Para o pensador inglês, outra característica que diferencia o moderno do pré-moderno são as visões cosmogônicas religiosas. Ou seja, as crenças, que proporcionam moralmente coordenadas para as práticas sociais e pessoais, direcionando os efeitos de sentido sobre o

mundo e a natureza (ideologia), representa uma segurança para o fiel: “E o que é mais importante, as crenças religiosas tipicamente injetam fidedignidade na vivência de eventos e situações e formam uma estrutura através da qual eles podem ser explicados e respondidos” (*Idem*, p.94). Por fim, outra dimensão da pré-modernidade é a tradição, que não se assemelha à religião enquanto “corpo específico”, mas está direcionada para a composição tempo-espaço, pois orienta o presente e o futuro a partir do passado. Em outras palavras, o passado é posto como rotina nas atividades praticadas e intrinsecamente vividas pelos sujeitos. Essas práticas não são meras repetições, trazem em si elementos significativos e interpretativos da realidade, tornam-se um ritual, o qual:

(...) tem freqüentemente um aspecto compulsivo, mas ele é também profundamente reconfortante, pois impregna um conjunto dado de práticas com uma qualidade sacramental. A tradição, em suma, contribui de maneira básica para a segurança ontológica na medida em que mantém a confiança na continuidade do passado, presente e futuro, e vincula esta confiança a práticas sociais rotinizadas (GIDDENS, 1991, p.95).

Giddens (1991), analisando o contexto moderno, identifica que há um desequilíbrio nas relações espaço-tempo na modernidade. Aquilo que recebia o nome de “lugar” não é mais reconhecido enquanto prática de vivência, pois não é o local da origem dos sujeitos que aí moram. Os sentimentos de pertença e identificação estão desconstruídos e a comunidade não mais apresenta as fortes relações das condições de parentesco. A comunidade não é mais a família, as pessoas que se relacionam não mais têm ligações íntimas, fato que desarticula as identidades. As tradições rompidas e o passado não mais direcionam o presente e o futuro na constituição do sujeito. Advém daí uma instabilidade e insegurança. Não há mais a estabilidade, a confiança no outro, mas sim a ameaça que se faz no tempo e no espaço (Giddens, 1991).

Desse modo, o discurso de pertença e seus símbolos são ressignificados dialeticamente de forma que novas identidades sejam (re)construídas com relação às ações de liquidez da

contemporaneidade, as quais se impõe sobre a comunidade que constantemente nega e afirma os grupos que nela estão inseridos, desenvolvendo um aspecto de insegurança, que ameaça a vida e a integração do sujeito à estrutura (Bauman, 2003b). O reconhecimento de si no semelhante tora-se o porto seguro diante das dificuldades contemporâneas. Segundo o estudioso:

Como observou recentemente Eric Hobsbawm, 'a palavra 'comunidade' nunca foi utilizada de modo mais indiscriminado e vazio do que nas décadas em que as comunidades no sentido sociológico passaram a ser difíceis de encontrar na vida real'; e comentou que 'homens e mulheres procuram por grupos a que poderiam pertencer, com certeza e para sempre, num mundo em que tudo se move e se desloca, em que nada é certo' (BAUMAN, 2003b, p.20).

Assim como a cultura funciona como uma espécie de proteção do Homem, numa perspectiva de sobrevivência diante das ameaças da natureza, a comunidade também protege o indivíduo dos diversos problemas e ameaças sociais que possam desintegrar o que já está fragilizado. A mutação do tempo das estruturas sociais, simbólicas e referenciais causa perplexidade e medo. No entanto, a cultura em seu viés aconchegante e seguro, de maneira geral, e a cultura popular, de forma mais específica, apontam para uma reflexividade (a própria cultura), a narração sobre si e sobre o mundo, resgatando novas perspectivas de sobrevivência e de resposta os anseios identitários.

### 3. Reflexividade 02: cultura popular

As identidades (re)construídas dialeticamente entre o sujeito e a comunidade fazem-se presentes sob a perspectiva da cultura. Daí as grandes teorias em diversas áreas do conhecimento, que tentam explicar o conceito de cultura. Dentre todas, optamos por trabalhar a partir do conceito antropológico de Clifford Geertz (1989), que afirma que a

cultura seria como uma teia construída pela humanidade, um mecanismo de inter-relações textuais que prendem e que devem ser interpretadas como tal. No seu entendimento:

(...) o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas uma ciência interpretativa à procura de significado (GEERTZ, 1989, p.15).

Para entender a cultura, podemos elencar e selecionar informações, transcrever textos, interpretá-los enquanto esquemas de estruturas e significantes, exatamente como reafirma o referido autor, como conjunto sistemático de signos interpretáveis, que se expressam através de símbolos a serem lidos sob vários olhares. Do ponto de vista de Drawin:

Cultura é um sistema – transmitido socialmente (aprendizagem) – capaz de prover a adaptação e a assimilação do Homem ao meio ambiente e de interpretá-lo (Natureza) que se desdobra nas dimensões material (técnica) e simbólica (linguagem). A cultura possui uma função significante, constitui redes simbólicas que, do ponto de vista normativo cria padrões de comportamento e do ponto de vista cognitivo cria um conjunto de crenças e representações que possibilitam a compreensão e justificação da experiência humana (*ethos/mytos*). Estas redes, simbólicas incluem a própria cultura (reflexividade), se inscrevem inconscientemente nos indivíduos e comunidades e transformam historicamente<sup>3</sup>.

Desse modo, é possível concordar com o antropólogo quando esse diz que cultura significa “apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva, empenhando-as exatamente em especificações complexas” (Geertz, 1989, p.38). A complexidade emerge da necessidade humana e nela se faz presente, nutrindo a resposta

---

<sup>3</sup> DRAWIN, Carlos Roberto. O conceito de cultura. In: Antropologia Filosófica I. Bacharelado em Filosofia ISL-FAJE, Belo Horizonte, Minas Gerais, 2006 (Notas de aula não publicadas).

que temos sobre a cultura e sobre as inter-relações entre o sujeito e o contexto em que ele vive, formando um discurso, que na verdade não é dele, mas da comunidade onde ele está inserido. Assim que cada sociedade tece a teia da cultura em que viverá, não pode mais viver sem ela, pois elas transformam-se em: “(...) sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção à nossa vida” (Geertz, 1989, p. 64). Por isso, o processo cultural seria então dialético, histórico e variável em diversos aspectos contextuais. Para cada tempo e espaço, tem-se um modelo específico de cultura, um modelo antropológico a ser seguido, que vai de encontro à concepção moderna de cultura, matematicamente determinada e conceitualmente ocidental. Hall (2005) destaca a universalidade da cultura na vida das pessoas e na sociedade - desde as atividades mais cotidianas até as mais complexas atividades humanas -, universalidade que está em conflito, por representar uma relação de contrates, que se inscreve nas transformações postas pela modernidade e pelo capitalismo. Nesse sentido:

Elas mostram uma curiosa nostalgia em relação a uma ‘comunidade imaginada’, na verdade, uma nostalgia das culturas vividas de importantes ‘locais’ que foram profundamente transformadas, senão totalmente destruídas pela mudança econômica e pelo declínio industrial (HALL, 2005, p.1).

A partir daqui podemos considerar a perspectiva de que existem diversas culturas, inclusive na sociedade brasileira - com suas peculiaridades e especificidades díspares, ricas - abrangente e contraditória em seu aspecto dialético. No entanto, essa variação se contrasta com o repetido, o mesmo, o material e historicamente determinado. A cultura, dessa forma, insere-se numa perspectiva de condições de produção determinadas e, assim, toma um escopo próprio, a partir do qual é produzida e vivenciada.

Na perspectiva de Bosi (2007, p.19), existem duas culturas em diálogo na comunidade ocidental moderna: uma é aquela idealizada através da erudição; a outra é a que se vive na realidade. “Empobrecedora para a nossa cultura é a cisão com a cultura do povo: não enxergamos que ela nos dá agora lições de resistência como nos mais duros momentos da

história da luta de classes” (Bosi, 2007, p.28). As perspectivas referentes ao ponto de vista da cultura popular emergem junto à cultura erudita a partir do século XVI, com a ascensão do conhecimento instrumentalizado e dicotomizado pela ciência moderna. Foi a partir do século XVI, com a ciência moderna, que houve o rompimento com o modo de explicar o mundo por meio das narrativas míticas. A matemática se fortaleceu ao mostrar-se como resposta única e verdadeira (metafísica do mundo). Tal paradigma inspirou uma separação entre mundo ideal (matemático) e o mundo natural e transitório (empírico).

A cultura popular (dinâmica, orgânica e expressiva) surge paralela à cultura erudita (modelos rígidos e matematicamente construídos para ordenar o mundo), produzindo, para além de suas contradições, uma produção de sentidos e de conhecimentos situados. Garcia Canclini (2000) destaca que a cultura popular está imersa na tradição pré-moderna, mas presente na contemporaneidade. Ele identifica que a mesma se apresenta sob três aspectos estruturantes de formação e causa: a população não absorve a produção cultural urbana; os meios massivos de comunicação são oxigenados pela cultura popular, a qual é negada e aproveitada como bem simbólico a ser reelaborado e depois consumido pelas classes não integradas à elite e sua cultura (legitimadora política dos processos de dominação de classe); a dinâmica vital dos processos de construção, apresentação, retroalimentação da cultura popular. Todavia, ainda segundo Canclini:

(...) com frequência, sobretudo nas novas gerações, os cruzamentos culturais que vinham descrevendo incluem uma reestruturação radical dos vínculos entre o tradicional e o moderno, o popular e o culto, o local e o estrangeiro (GARCIA CANCLINI, 2000, p.241).

Isso acontece em virtude do fato de a cultura popular se apresentar enquanto vivência emotiva, mutante, integral, cujas partes não se desvinculam do todo. Ela é gerada a partir das narrativas identitárias, que celebram o passado glorioso, em que a memória, no campo psicológico, cria valores de alegria, bondade e celebração (Viana; Mesquita Filho, 2012). A cultura popular é desproporcional às formas rígidas da intelectualidade ocidental cartesiana

que fragmenta e logo depois sintetiza (indução e dedução), limitando todo tipo de análise racional ao lógico-matemático-físico. Então, a compreensão da educação se limita a esse processo moderno, indo de encontro ao saber amplo das comunidades que não se inserem completamente nesse modelo gnosiológico<sup>4</sup>. Neste sentido, Bosi (2007, p.79) identifica que “(...) o folclore consiste em uma ‘educação informal’, a qual se dá ao lado da sistemática, uma educação que orienta e revigora comportamentos, faz participar de crenças e valores, perpetua um universo simbólico”.

Folclore, na perspectiva de Ayala e Ayala (2006), é sinônimo de cultura popular. Alguns autores destacam que tais manifestações culturais estão num processo dialético de transformação, ou seja, ora se tornam uma reorganização de algumas determinações culturais vigentes, ora são usadas como forma de enfrentamento aos padrões estabelecidos pela cultura dominante urbana e moderna. Tais manifestações culturais determinam, então, o caráter popular, observando como a produção dessa cultura é tipificada pelas condições sociais e econômicas de sua produção: “As práticas culturais só se mantêm, desaparecem ou se modificam à medida que os homens, vivendo sob certas condições econômicas e sociais, realizam ou deixam de realizar aquelas práticas” (Ayala; Ayala, 2006, p.33).

As manifestações de muitos destes grupos, inseridos em uma perspectiva marginal, tornam-se culturas de resistência: “Entre os últimos, estão as camadas populares urbanas e rurais e as comunidades indígenas” (Ayala; Ayala, 2006, p.41). Assim sendo, após a contextualização, pode-se apresentar uma definição para Cultura Popular, enquanto:

(...) criada pelo povo e apoiada numa concepção do mundo toda específica e na tradição, mas em permanente reelaboração mediante a redução ao seu contexto das contribuições da cultura ‘erudita’, porém, mantendo sua identidade (XIDIEH *apud* AYALA; AYALA, 2006, p.41).

---

<sup>4</sup> A Gnosiologia é parte da filosofia que se preocupa com problema de apreensão do conhecimento e como ele se dá no ser humano.

Assim, a produção da cultura popular não está desvinculada dos processos de contradição históricos, antagônicos e dinâmicos. Historicamente, a cultura popular parece refletir a determinação das lutas de classes populares. Desse modo, pode-se perguntar: quem são os produtores dessa cultura e quais são suas articulações, realizações e práticas? Importa ainda destacar os sentidos construídos por tais sujeitos, os quais não estão isolados, pelo contrário, estão construindo sua identidade em meio ao contexto social de valores, critérios e manifestações, que se dão em meio aos elementos materiais populares, excluídos e marginalizados (Ayala; Ayala, 2006).

A cultura popular criada às margens dos processos hegemônicos do capital, também pode ser legitimadora das estruturas de poder, à medida que é tomada pela ideologia dominante e, muitas vezes, é usada por esta para confirmação do *status quo* e negação das contradições, pois, mesmo funcionando como embate e subsídio para resistência, também pode ser cooptada enquanto uma forma de cooperação, alimentando as forma de dominação das classes dominantes, e, tudo isso, numa circularidade dinâmica. Todavia, em seus contornos, ela pode se transformar em uma forma de sobrevivência contida e circular em jogos, estratégias e táticas de sobrevivência. É justamente nesse sentido que se contextualiza a identificação de Certeau ao identificar que:

A distinção estabelecida por Michel de Certeau entre estratégias e táticas constitui um recurso precioso para se pensar esta tensão (e evitar a oscilação entre as abordagens que insistem no caráter dependente da cultura popular e aquelas que exaltam sua autonomia). As estratégias supõem a existência de lugares e instituições, produzem objetos, normas e modelos, acumulam e capitalizam. As táticas, desprovidas de lugar próprio e de domínio do tempo, são 'modos de fazer' ou, melhor dito, de 'fazer com' (CHARTIER, 1995, p.7).

As estratégias e táticas para uma produção popular, que serve como mecanismo de sobrevivência, não longe de serem conflituosas, às vezes apresentam-se de forma evidente, outras vezes de maneira opaca, e muitas outras vezes ainda de forma invisível. Tais

estratégias e táticas também têm se revelado enquanto fontes criativas e úteis, uma vez que, em seus interstícios, seus poderes de resistência se manifestam para além das capturas da cultura popular e para além dos contextos de reprodução da produção capitalista. A partir dessas percepções Duarte afirma que:

A reciprocidade existente dentro desses dois conceitos não anula suas peculiaridades, ao contrário, as evidenciam sem a necessidade de subestimá-las ou reduzi-las a um só ponto de vista. Interessante e perceber que diferenças existem, se cruzam e podem resultar em benefícios mútuos (DUARTE, 2008, p.9).

Desse modo, mais uma vez, Certeau (1998) é esclarecedor ao identificar que: “(...) a Cultura Popular não é um corpo considerado estranho, estraçalhado a fim de ser exposto, tratado e citado por um sistema que reproduz, com os objetos, a situação que impõe aos vivos” (1998, p.89). Ela, então, está em processo de inter-relação com as camadas de classes erudita/dominante, popular/subalterna, com fronteiras não perceptíveis. Em outras palavras:

(...) cultura de um lado é aquilo que ‘permanece’; do outro aquilo que se inventa. Há por um lado, as lentidões, as latências, os atrasos que acumulam na espessura das mentalidades, certezas e ritualizações sociais, via opaca, inflexível, dissimulada nos gestos cotidianos, ao mesmo tempo os mais atuais e milenares. Por outro lado, as irrupções, os desvios, todas essas margens de uma inventividade de onde as gerações futuras extrairão sucessivamente sua ‘cultura erudita’ (CERTEAU, 1998, p.239).

Apesar de a passagem afirmar que as ditas culturas opostas influenciam-se mútua e constantemente – o popular e o erudito constituem uma circularidade –, Chartier (1995) destaca que, ao compreendermos o conceito de cultura popular enquanto elemento de contradição histórica, corremos o risco de neutralizar as diferenças, por identificarmos, a

partir daí, uma equivalência de valores, inevitavelmente equivocada. Em outras palavras: “Adotar tal perspectiva significaria esquecer que tanto os bens simbólicos como as práticas culturais continuam sendo objeto de lutas sociais onde estão em jogo sua classificação, hierarquização, consagração” (Chartier, 1995, p.184), ou, ao contrário, sua desqualificação.

Neste sentido, a compreensão dos contextos das culturas populares deverá estar situada:

(...) neste espaço de enfrentamentos as relações que unem dois conjuntos de dispositivos: de um lado, os mecanismos da dominação simbólica, cujo objetivo é tornar aceitáveis, pelos próprios dominados, as representações e os modos de consumo que, precisamente, qualificam [ou antes desqualificam] sua cultura como inferior e ilegítima, e, de outro lado, as lógicas específicas em funcionamento nos usos e nos modos de apropriação do que é imposto (CHARTIER, 1995, p.184-5).

Com este entendimento, a dinâmica da cultura popular deve ser contextualizada em suas manifestações para que seja possível compreender seus diversos significados. Afinal, ela não se estabiliza num passado negado pela modernidade e socialmente marginal. Pelo contrário, constrói-se paralelamente ao moderno, dialogando com diversas temporalidades. Conforme acentua Garcia Canclini (2000), tal processo é centrípeto, isto é, o excluído se expressa de forma a evidenciar e apresentar seu pensamento, seu modo de vida, seu valor de identidade na sociedade que exclui, marginaliza e destrói as identidades formadas historicamente.

Segundo ele:

O popular é nessa história o excluído: aqueles que não têm patrimônio ou não conseguem que ele seja reconhecido e conservado; os artesãos que não chegam a ser artistas, a individualizar-se, nem a participar do mercado de bens simbólicos ‘legítimos’; os espectadores dos meios massivos que ficam de fora das universidades e dos museus, ‘incapazes’ de ler e olhar a alta cultura porque desconhecem a história dos saberes e estilos (GARCIA CANCLINI, 2000, p.205).

Assim sendo, diante das características expostas acima, as manifestações culturais expressivas apresentam-se como forma de construção e reconstrução de identidade. Portanto, é *mister* salientar suas potencialidades enquanto manifestações culturais humanas elementares, pois é através delas que percebemos o mundo, transformando-o.

#### 4. Considerações finais

A definição de identidade, que pode ser feita sob diversas perspectivas, necessita de parâmetros reflexivos fundamentais, para analisá-la não só como conceito formal pensado por diversas ciências da humanidade, mas também enquanto construção contextual e mediadora da cultura popular.

A identidade do ponto de vista sócio-antropológico é um amalgama de relações que passa pela análise reflexiva da contemporaneidade, que de alguma maneira representa uma crise de definições, ou seja, crises identitárias. Dizer o que “somos” é também dizer o que “fomos,” já que estamos situados diante da impossibilidade de compreender o que “seremos,” haja vista a instabilidade com que o tempo presente se mostra. Nesse sentido, a cultura popular pode ser compreendida como uma construção aberta e flexível, cujas interfaces estão situadas em contextos culturais particularizados e sujeitos à formas e elementos de diferenciação.

Com base nesse entendimento e diante de uma produção progressiva de um popular massivo – do popular capturado enquanto mercadoria –, as culturas populares, em seus movimentos de resistência, destacam-se enquanto metáforas, isto é, alternativas de resistência frente às dinâmicas mercadológicas.

## 5. Referências

AYALA, Marcos; AYALA, Maria I. N. (2006). **Cultura popular no Brasil**. São Paulo: Ática.

BAUMAN, Zygmunt (2003a). “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”.  
In: HALL, Stuart; GAY, Paul du (Com). **Cuestiones de identidad cultural**. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp.40-68.

BAUMAN, Zygmunt (2003b). **Comunidade**. São Paulo: Jorge Zahar Editora.

BAUMAN, Zygmunt (2005). **Identidade**. São Paulo: Jorge Zahar Editora, 2005.

BOSI, Ecléia (2007). **Cultura de massa e cultura popular: leituras operárias**. Petrópolis: Vozes.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (19--). **Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Editora Brasiliense.

CERTEAU, Michel (1998). **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes.

CHARTIER, Roger (1995). “‘Cultura popular’: revisitando um conceito historiográfico”.  
**Estudos Históricos**. Publicação do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, vol. 8, n.16, pp.179-92.

DUARTE, Aninha (2008). “Circularidade cultural dos Objetos: descontextualizações e cruzamentos poéticos na Arte e Cultura”. **Anais. ANPUH/SP**. XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. 08 a 12 de setembro de 2008, São Paulo. Universidade de São Paulo, São Paulo, pp. 01-13.

GARCIA CANCLINI, Néstor (2000). *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp.

GEERTZ, Clifford (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

GIDDENS, Anthony (1991). *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp.

HALL, Stuart (2000). *A Identidade cultural na pós-modernidade*. São Paulo: DP&A Editora.

HALL, Stuart (2003). "Introducción: ¿quién necesita "identidad"?" In: HALL, Stuart; GAY, Paul du (Com). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp.13-39.

HALL, Stuart. (2005). "A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo". *Mundo geo!* Revista do departamento de Geografia da Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria. Disponível em: <<http://w3.ufsm.br/mundogeo/geopolitica/more/stuarthall.htm>>. Acesso em: 08 de mai. de 2008.

MARTINO, Luís M. Sá (2010). *Comunicação e identidade: quem você pensa que é?* São Paulo: Paulus.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira (2007). "Festas Populares". In: GADINI, Sérgio Luiz, WOLTOWICZ, Karina Janz (Orgs.) *Noções básicas de Folkcomunicação*. Ponta Grossa (PR): UEPG, pp. 107-112.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira (2005). "A espetacularização das culturas populares ou produtos culturais folkmediáticos". *BOCC: Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação*, Universidade da Beira Interior, Covilhã (Portugal). Disponível em: <<http://www.bocci.pt/pag/trigueiro-osvaldo-espetacularizacao-culturas-populares.pdf>>. Acesso em: 13 de abr. 2009.

VIANA, Moises dos Santos; MESQUITA FILHO, Odilon Pinto. (2012). “O jogo do discurso identitário: integridade, dificuldades, problemas e marginalização dos grupos de Terno de Reis em Itapetinga-Bahia”. *Políticas Culturais em Revista*. Periódico Eletrônico Semestral da Faculdade de Comunicação da UFBA, Salvador, n.1, pp.20-36. Disponível em: <<http://www.portalseer.ufba.br/index.php/pculturais/article/view/5752/4535>>. Acesso em: 20 de janeiro 2014.

VIANA, Moisés dos S. (2011). “Múltiplos aspectos da identidade na era da comunicação”. *Espaço Acadêmico*. Revista Eletrônica da Universidade Estadual de Maringá. Maringá. n.18, pp.176-79, Mar. Disponível em <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/12110>>. Acesso em: 20 de janeiro 2014.