



Debates sobre cultura, cultura popular, cultura erudita e cultura de massa ¹

Arão de Azevêdo SOUZA²

Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande-PB

Resumo

Proposmo, neste artigo, rediscutir as engrenagem que se formam e se deformam em torno da cultura, entendida aqui por nós como uma multiplicidade de olhares sobre uma determinada passagem social. Relacionamos, pois, nossas discussões sobre os pensamentos de vários autores, objetivando um entendimento que nos coloque no caminho de pesquisas onde a visão essencialista do popular não seja a única via de se entender o popular, assim como o erudito não seria entendido como a glória das produções artísticas do homem. Por outro lado, buscamos compreender o massivo como campo das inter-relações, mas não desperço de criticidade sobre sua atuação nas culturas de fronteiras.

Palavras-chave: Popular, Erudito, Massivo

1 Introdução

Não temos nenhuma pretensão de propor novos conceitos para o termo cultura, mas entendemos que, nesse debate, é extremamente importante passar por uma revisão das discussões teóricas sobre as muitas definições que a palavra cultura evoca, principalmente nos tempos atuais. Esses conceitos, ou tentativas de conceituação, se bifurcam mais ainda, pois as sociedades (o ser humano) são moventes e, na medida em que elas/eles se movem,

¹ Trabalho apresentado no DT 08 – Estudos Interdisciplinares da Comunicação no XII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste, realizado de 10 a 12 de junho de 2010.

² Professor Mestre do Departamento de Comunicação Social da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), e-mail: araodeazevedo@gmail.com



o seu *habitat* se transforma, se reinventa. No Brasil do século XX, houve quem buscasse uma cultura brasileira definidora de todos os nossos traços culturais, definidora de uma “identidade nacional” (Bosi, 1992). Observamos que, para algumas pessoas, ter cultura era poder manter um distanciamento entre classes. Cultura era algo que se podia aprender como forma de distanciamento entre a elite e as classes subalternas. “Para a elite, a cultura é distância e distinção, demarcação e disciplina, exatamente o contrário de um povo que se definiria por suas necessidades imediatas”, aponta Martín-Bárbero (2001, p. 272) ao abordar a relação do indígena na América Latina frente às mediações provocadas pelos meios de comunicação de massa. Há quem pretenda grafar cultura com “C” maiúsculo para abarcar todas as possibilidades que o conceito suscita. Cultura como um coletivo definidor de tudo o que o homem configurou e reconfigurou para criar um ambiente favorável a ele. A cultura, então, nasceria dessa necessidade que o homem tem de se adequar ao meio, criando assim um conforto satisfatório.

Entendendo que as definições são numerosas, Santaella (2003, p. 30) diz que “há consensos sobre o fato de que cultura é apreendida, que ela permite a adaptação humana ao seu ambiente natural, que ela é grandemente variável e que se manifesta em instituições, padrões de pensamento e objetos materiais”. Para a autora, há dois sinônimos para cultura, o primeiro é “tradição” e o segundo é “civilização”. Sinônimos esses que se diferenciaram em seus usos ao longo da história da humanidade. Para Thompson (1995, p. 167), “o termo civilização foi, inicialmente, usado na França e na Inglaterra no fim do século XVIII para descrever um processo progressivo do desenvolvimento humano”. Para ele, civilização se oporia à “barbárie e à selvageria”, como forma de refinamento. Cuche (1999) diz que tanto cultura como civilização pertencem ao mesmo campo semântico e que o primeiro termo “evoca os progressos individuais” e o segundo, “os progressos coletivos”.

Como sua homóloga “cultura” e pelas mesmas razões, “civilização” é um conceito unitário e só é usado então no singular. Ela se libera rapidamente, junto aos filósofos reformistas, de seu sentido original recente (a palavra aparece somente no século XVIII), que designa o afinamento dos costumes, e significa para eles o processo que arranca a humanidade da ignorância e da irracionalidade (CUCHE, 1999, p. 22).

Neste sentido, aponta Cuche (1999), “a civilização é então definida como um processo de melhoria das instituições, da legislação, da educação” (p. 22). Portanto, os fatores que definem uma nação como civilizada podem perfeitamente serem aplicados às nações tidas como bárbaras dentro de uma lógica de evolução política, “progressista”. A palavra cultura, para Santaella (2003) “derivou do crescimento natural” e civilização derivou “de



uma condição social real”. De acordo com Barnard apud Santaella (2003, p. 35), para “escritores como Kant, Coleridge e Matthew Arnold, a cultura representa essencialmente as condições morais do indivíduo, enquanto a civilização significa as convenções da sociedade”. Assim sendo, cultura e civilização se opõem, em certa medida, uma vez que a primeira estaria ligada a valores espirituais e a segunda a valores materiais. Cultura estaria no campo das relações orgânicas com a natureza, com o habitat; civilização buscaria a transformação desse *habitat*, mesmo que isso provoque a sua reconfiguração.

2 O homem é essencialmente um ser de cultura

*Mode as moda de hoje em dia
Mode os modo de falar
Mode os amuo dos besta
Mode os presepe de lá
Mode estrupiço dos tempos
Mode eu não me amedronhar
Mode os pi-bite das rua
Mode as mutreta que há
Mode as falta de um bom-dia
Um boa noite, um olá
Mode assalto, mode tiro
[...] Não se anime mode eu ir
Que eu não deixo esse lugar (Jessier Quirino).*

A história da humanidade, estudada por diversas ciências, nos tem mostrado as várias transformações ocorridas com o homem: desde a teoria evolucionista de Charles Darwin aos inscritos rupestres das sociedades pré-históricas estudadas pela antropologia, arqueologia, paleontologia, entre outras. O que vemos é que o homem se molda ao seu *habitat*, reconfigurando-o várias vezes. Tudo o que se apresenta, não é natural a ele, nada é puramente natural ao homem, assinala Cucho (1999, p. 11), para ele, “mesmo as funções humanas que correspondem a necessidades fisiológicas, como a fome, o sono, o desejo sexual, etc., são informados pela cultura”. Costumes, religiões, crenças, alimentação, etc., em tudo isso “as sociedades não dão exatamente as mesmas respostas a estas necessidades” (p. 11). A cultura seria, então, aquilo que no *habitat* é feito pelo próprio homem, e onde as relações com esse *habitat* e o ambiente social se estabelecem. A posição de Santaella nos ajuda na compreensão destas assertivas.

A definição também implica que a cultura é mais do que um fenômeno biológico. Ela inclui todos os elementos do legado humano maduro que foi adquirido através do seu grupo pela aprendizagem consciente, ou, num nível algo diferente, por processos de condicionamento – técnicas de várias espécies, sociais ou institucionais, crenças, modos padronizados de conduta (SANTAELLA, 2003, P. 31)



Com os deslocamentos desses grupos, deslocam-se as culturas. Tudo o que o homem fez sob a óptica da cultura em um dado momento pode e será modificado e retransmitido, pois toda cultura é movente. A cultura, sob esse ponto de vista, é um processo permanente de construção/desconstrução/reconstrução. O que varia, portanto, é a importância de cada fase, de acordo com as situações. Para Cucho (1999), nenhuma cultura existe “em estado puro”, sem que jamais tenha passado por qualquer influência, mesmo que seja mais simples possível. Nesse sentido, Herder apud Thompson (1995, p. 169) “preferiu falar em culturas no plural, chamando a atenção para as características particulares dos diferentes grupos, nações e períodos”.

Nunca pensei que, pelo fato de empregar algumas expressões figurativas tais como meninice, infância, maturidade e velhice de nossas espécies, cuja cadeia de termos foi aplicada, e somente poderia sê-lo, apenas a algumas poucas nações, isso se constituísse numa indicação de um caminho através do qual a *história da cultura*, sem falar na *filosofia da história da humanidade como um todo*, pudesse ser retracada com segurança. Existe acaso algum povo sobre a face da terra que seja totalmente sem cultura? E como seria restrito o esquema da Providência se todos os indivíduos da espécie humana fossem formado por aquilo que *nós* chamamos de cultura, cujo nome mais apropriado seria amiúde fraqueza refinada (HERDER apud THOMPSON, 1995, p.169).

Para Herder, não existe uma sociedade onde a aplicação da palavra cultura possa designar as várias fases de um povo, de uma nação em épocas distintas. Se assim houvesse, seria um equívoco, pois “nada é mais vago que o próprio termo”. A cultura em si é simbólica, pois são os símbolos que constituem uma nação, um grupo e fazem com que os povos sejam únicos em cada período da sua história. Para Thompson (1995, p. 176), cultura é o padrão de significados incorporados nas formas simbólicas, que inclui ações, manifestações verbais e objetos significativos de vários tipos, em virtude dos quais os indivíduos se comunicam entre si e partilham suas experiências, concepções e crenças.

3 Repensando a cultura comum

Se por um lado a cultura serve como sustentáculo para as dificuldades enfrentadas no dia-a-dia, por outro, ela funciona como forma de distanciamento, de separação/distinção entre os grupos. Esta última posição, por vezes é tão forte que, em certa medida, pessoas tidas como cultas são aquelas que dominam outras línguas, escutam músicas eruditas, etc., lêem clássicos em sua língua mãe. Para Barreto (1997), a cultura empregada nesse sentido



“é dominante e suspeita, um privilégio de poucos”. A posição de Barreto se confirma ao analisarmos o posicionamento de T. S. Eliot quando propõe uma cultura comum, a qual não é vivenciada de maneira igualitária, mas sim em “níveis diferentes de consciência”. Estudando o posicionamento de Eliot, Eagleton diz que:

Na sociedade ideal de Eliot, então, todas as classes sociais vão partilhar a mesma cultura, mas a tarefa da elite será promover um desenvolvimento maior da cultura em sua complexidade orgânica: cultura em um nível mais consciente, mas ainda a mesma cultura (EAGLETON, 2005, p. 166-7).

Para Eliot, os níveis de culturas superiores não têm mais cultura do que os níveis inferiores, a diferença está em “graus de autoconsciência”. O que ele propõe é uma cultura mais “consciente e especializada”. Essa posição de Eliot divide a cultura em dois corpos, o primeiro seria os “das obras artísticas e intelectuais”, o qual seria de domínio só das elites, o outro atuaria no “sentido antropológico”, pertencente às classes comuns, dos trabalhadores. Isto, para Barreto (1997), é uma ironia, pois a cultura, “porta da verdade”, se transformou numa “mentira de sustentação da vontade de grupos predominantes sobre o desenvolvimento mental do geral” (p. 77):

Esta apresentação estereotipada é forma de preceituar a cultura como algo seletivo e próprio às elites, em oposição ao comportamento vivencial das massas de homens, mulheres e crianças, trabalhadores nos serviços do campo e da indústria das cidades, em permanente modificar de hábitos, procedimentos e costumes (BARRETO, 1997, p. 77).

A cultura comum para Eliot, o motivo da cultura, seria como uma espécie de ciclo, cada classe nutrindo umas as outras, onde os níveis de cultura se alimentariam mutuamente. Para Eagleton (2005, p. 162), “o povo e a *intelligentsia* não constituem culturas diferentes. A mesma cultura é vivida inconsciente pelo povo e auto-reflexivamente compatível com uma cultura hierárquica”.

Raymond Williams, citado por Eagleton (2005, p. 168), diz que:

Uma cultura, enquanto está sendo vivida, é sempre em parte desconhecida, em parte irrealizada. A construção de uma comunidade é sempre uma exploração, pois a consciência não pode preceder a criação, e não existe nenhuma fórmula para uma experiência desconhecida. Uma boa comunidade, uma cultura viva, irá, por causa disso, não apenas dar espaço para, mas encorajar ativamente, todo e qualquer um possa contribuir para o avanço em consciência que é a necessidade comum... Precisamos considerar com toda a atenção qualquer afeto, qualquer valor, pois não conhecemos o futuro, pode ser que jamais estejamos certos do que pode enriquecê-lo.



A idéia de cultura comum de Eliot encontra, assim, uma diferença básica na concepção de Raymond Williams. Para Williams, uma cultura comum envolve a construção participativa de todos esses significados, com a participação efetiva de todos os seus membros. A participação coletiva, sem níveis de distinção, daria mote a cultura comum de Williams. Para ele, a construção cultural onde uma minoria produz o que os outros devem consumir se aplicaria mais a idéia de uma “cultura em comum”. Eagleton (2005, p. 169) destaca, então, que uma “cultura comum é aquela que é continuamente refeita e redefinida pela prática coletiva de seus membros, e não aquela na qual valores criados pelos poucos são depois assumidos e vividos passivamente pelos muitos”.

Eagleton (2005) entende a concepção de Williams de uma cultura comum como importantíssima para o entendimento das discussões entre “cultura como hibridez e cultura como identidade” por parte dos pluralistas e comunitaristas, lançando novas possibilidades de entendimentos.

A cultura não é unicamente aquilo de que vivemos. Ela também é, em grande medida, aquilo para o que vivemos. Afeto, relacionamento, memória, parentesco, lugar, comunidade, satisfação emocional, prazer intelectual, um sentido de significado último: tudo isso está mais próximo, para a maioria de nós, do que cartas de direitos humanos ou tratados de comércio (EAGLETON, 2005, p. 184).

Para Williams, o que mais importa não é a condição política cultural, mas a política da cultura. “A política é a condição da qual a cultura é o produto”. Tanto Williams quanto Eliot, salienta Eagleton, dão ênfase às pluralidades culturais e as desigualdades de qualquer cultura real.

4 Do simbólico ao simbolismo

Um olhar atento para o passado pode ser revelador de muitos acontecimentos que até então estavam adormecidos. Assim, ao olhar os fatos e os processos culturais mediados pelas ações simbólicas das várias sociedades, podemos encontrar situações de investigações científicas. Esses processos simbólicos estão diretamente ligados a processos de desenvolvimentos culturais, quando o homem modifica o meio no sentido de buscar melhoria para si e para os seus pares. O sistema de navegação foi importantíssimo para a divulgação e incorporação de novas formas simbólicas nas sociedades do “velho” e do “novo mundo”. No Brasil, por exemplo, o uso de carrancas na proa das navegações do Rio São Francisco serviu, e ainda continua a servir, como forma de afugentar os maus espíritos. Mas, outras pessoas usam-nas como adornos no pescoço, dentro de casa, ou simplesmente



possuem-nas como obras de arte, dando outros significados. Isto é o que Thompson (1995) chama de especificidade referencial, para ele, isso acontece devido ao seu uso ou em situações específicas. Especificidade referencial, diz o pesquisador, “significa o fato de que, em uma dada ocasião de uso, uma figura ou expressão particular refere-se a um específico objeto ou objetos, indivíduo ou indivíduos, situação ou situações” (THOMPSON, 1995, p. 190).

Depois das grandes navegações, que deram início aos processos de globalização, as Revoluções Industriais trouxeram máquinas e incrementos tecnológicos para os processos comunicacionais e, mais recentemente, as revoluções tecnológicas mediadas pelos aparatos de conversação impulsionaram de forma irreversível os processos culturais de todo o mundo. É o que Thompson (1995) define como *mediação* da cultura moderna em sua obra *Ideologia e cultura moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Para ele, isso tudo passa pela produção midiática, isto é “as maneiras como as formas simbólicas, nas sociedades modernas, tornaram-se crescentemente mediadas pelos mecanismos e instituições da comunicação de massa” (p. 104).

A análise de Thompson está centrada nas discussões propostas pela chamada Escola de Frankfurt e a possível influência dos produtos midiáticos nas sociedades. Para os pesquisadores frankfurtinianos, a influência da mídia nos processos culturais tiraria o poder de reflexão e pensar crítico das pessoas ao passo que diminuiria o valor estético das obras de arte ao produzi-las em regime industrial. Assim, salienta Thompson (1995, p. 105), “Horkheimer e Adorno apresentaram uma das primeiras teorias sistemáticas da mediação da cultura moderna e tentaram trazer à luz as implicações desse processo para a análise da ideologia nas sociedades modernas”. A partir das discussões da Escola de Frankfurt, os conceitos sobre cultura assumem um novo olhar. Se antes a divisão era entre cultura erudita e cultura popular, agora entra em cena as discussões sobre a cultura de massa, com toda a ambigüidade que o termo massa sugere. A cultura de massa, ou para as massas, seria aquela que se apropriara das culturas eruditas e populares transformando-as em regime de produção em série, diminuindo o seu valor estético com o intuito de servir apenas para o consumo breve, fútil, imediato.

Para abarcar toda a produção propiciada pelos produtos midiáticos e pela era da reprodução dos signos, Thompson apresenta a concepção estrutural de cultura, ao reformular as concepções descritivas e simbólicas de cultura. Na concepção estrutural, o autor propõe o entendimento dos fenômenos culturais como “formas simbólicas em contextos estruturados” e, portanto, “a análise cultural pode ser pensada como o estudo da



constituição significativa e da contextualização das formas simbólicas” (THOMPSON, 1995, p.166). Reformulando a concepção simbólica proposta por Geertz que, segundo Thompson, apresenta certa debilidade ao não dar suficiente atenção as mediações criadas nas quais os “símbolos e as ações simbólicas estão sempre inseridas” (p. 166). Geertz defende o conceito de cultura a partir do olhar semiótico, onde o homem estaria sempre amarrado a teias de significações tecidas por ele mesmo.

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal suspenso em teias de significações que ele mesmo teceu, entendo a cultura sendo essas teias, e sua análise, portanto, como sendo não uma ciência experimental em busca de leis, mas uma ciência interpretativa em busca de significados (GEERTZ, 1989, p.15).

A partir desta concepção de Geertz sobre a interpretação das culturas, que segundo Thompson apresenta a mais significativa apropriação do conceito de cultura surgida na literatura antropológica, ele propõe a formulação da concepção simbólica de cultura. Para ele, nessa concepção, a “cultura é o padrão de significados incorporados nas formas simbólicas, que inclui ações, manifestações verbais e objetos significativos de vários tipos, em virtude dos quais os indivíduos se comunicam entre si e partilham suas experiências, concepções e crenças” (THOMPSON, 1995, p.176). Assim sendo, o estabelecimento de um objeto como forma simbólica, leva em consideração a relação entre produtor-receptor-produtor. É preciso que esse objeto seja produzido de forma intencional e percebida como tal por parte do(s) receptor(es). As formas simbólicas seriam, portanto, “expressões de um sujeito para um sujeito (ou sujeitos)”, de acordo com Thompson. No entanto, o pesquisador ressalta que o significado intencionado por um sujeito-produtor de uma forma simbólica não seria, evidentemente, “idêntico aquilo que o sujeito-produtor tenciona ou quer dizer” ao ser interpretado por outro sujeito³ a partir da sua experiência de vida. Portanto, uma forma simbólica pode ter significados diferentes ao ser interpretada em culturas diferentes. Santaella (2003) corrobora com Thompson e salienta que os “artefatos ou objetos criados pelo homem”, assim como a sua própria fala, têm significados e que sem o reconhecimento deles, esses elementos culturais seriam incompreensíveis, assim sendo “as culturas

³ Para Jonathan Culler em sua obra “*Teoria Literária: uma introdução*”, ao discutir a constituição do “sentido de um obra” ele salienta que “O sentido de uma obra não é o que o autor tinha em mente em algum momento, tampouco é simplesmente uma propriedade do texto ou a experiência de um leitor. O sentido é uma noção inescapável porque não é algo simples ou simplesmente determinado. É simultaneamente uma experiência de um sujeito e uma propriedade de um texto. É tanto aquilo que compreendemos como o que, no texto, tentamos compreender. Portanto, “O sentido é impreciso... o sentido é determinado pelo contexto (o sentido está preso ao contexto)... o contexto é ilimitado” (p. 70). A constituição de uma forma simbólica proposta por Thompson pode ser entendida também a partir dessa concepção de interpretação de um texto proposta por Culler.



costumam ser chamadas de sistemas simbólicos” (p. 46). A interpretação das culturas sob esse ponto de vista possibilita ao pesquisador, assim como aos participantes desses sistemas simbólicos, uma melhor compreensão da realidade que os cerca, das práticas e ações de um indivíduo, grupo ou nação.

5 Popular, erudito e massivo

As três frentes onde se travam as batalhas conceituais sobre o termo cultura são pontuadas por dois pontos primordiais para qualquer povo: aquilo que foi apreendido do seu passado, que permanece, e aquilo que se inventa, que aponta para as transformações futuras. Nessas duas latências estão os conflitos das evoluções culturais. Como manter aquilo que define uma cultura popular se ela está constantemente em modificação, se configurando e reconfigurando a todo instante. E aquilo que não se modifica integralmente, assume *status* de folclore, parte integrante dos cultos populares. A cultura erudita tem como defesa a arte feita pensada, elaborada de forma racional e, portanto, consegue se manter intacta. Já a cultura de massa provoca mediações entre os símbolos pertencentes ao popular e ao erudito ao passo que os desterritorializa. As encenações do popular passam a ser mediadas pela indústria do turismo. E, nessa lógica, mais vale a pura e simples apresentação da folia de reis do que o seu significado para os festeiros e participantes. Nesse sentido, lembra Dominic (1999, p. 20), “na modernidade, a discussão sobre cultura popular adquire importância por estar relacionada com o conceito de cultura de massa, que se desenvolve, particularmente, a partir dos anos 1920 e 1930”. A cultura de massa, diz Macdonald, citado por Dominic (1999), é essencialmente uma cultura democrática, pois “nega terminantemente preconceitos contra qualquer coisa ou qualquer pessoa” (p.32). A “democrática” cultura de massa abre espaço para novas leituras, uma vez que ela nos ensina sobre a importância do diálogo entre as culturas. No entanto, é preciso observar que, apesar dessa democracia da cultura de massa, ela termina por influenciar as culturas populares. Discutimos, então, a possibilidade de interpretação, assimilação e uso dos produtos da indústria cultural por parte das sociedades de forma consciente. Assim sendo, concordamos com Montiel quando diz:

O diálogo entre as culturas não nos impede, necessariamente, de manter nossas raízes e não implica romper com nossa própria cultura e com a dos nossos antepassados, com suas tradições e seus valores. Deve-se entender que, do mesmo modo que eles se adaptaram às circunstâncias do mundo que os rodeava,



nós também devermos abrir-nos às culturas de hoje. Somente através de um intercâmbio fluido teremos a possibilidade de encontrar novas soluções para as nossas diferenças culturais (MONTIEL, 2003, p. 41).

A relação do popular com o erudito e com massivo se dá no cruzamento que Canclini (1997) vai chamar de fronteiroço. Numa relação de perdas e ganhos, onde as culturas se modificam ao contato com as outras.

Bosi (1992), Canclini (1997) e Martín-Barbero (2001) colocam muito bem a questão das inter-relações entre as culturas. Para os pesquisadores, podemos encontrar as relações do popular no erudito, do erudito no massivo, e vice-versa. No caso do Nordeste brasileiro, a presença de culturas ibéricas com africanas e indígenas representam uma grandeza de bens simbólicos construídos a partir desse contato. No entanto, corroboramos com Bosi (1992, p. 11) ao ressaltar que “nem a cultura popular tradicional nem a cultura erudita moderna constroem-se a partir de um regime de produção em série com linhas de montagem e horários regulados mecanicamente”. Assim, temos a grande crítica à cultura de massa e, por outro lado, temos uma gama infinita de circulação de bens simbólicos propiciados pela industrialização de massa. Assim sendo, convém citar Canclini (1997) ao dizer que “o culto tradicional não é apagado pela industrialização dos bens simbólicos” (p. 21), pelo contrário os processos de modernização podem até diminuir os significados do culto e do popular dentro do mercado simbólico, porém não os elimina de vez. Temos uma circulação maior de publicações impressas e online e um retorno às origens de símbolos propiciados pela Internet.

Pesquisar sobre folclore, cultos, receitas tradicionais, obras de arte nunca foi tão fácil. Vivemos então, uma sociedade projetada para atender a um número cada vez maior de massas. Por isso, falar de massivo para Martín-Barbero (1991) é o mesmo que falar do “sistema de educação, das formas de representação e participação política, a organização das práticas religiosas, os modelos de consumo e os de uso de espaço” (p. 321).

Para nosso estudo, agora, focamos a atenção para as discussões sobre a cultura popular. De acordo com Zumthor (1993, p. 118), “a idéia de cultura popular é só uma comodidade que permite o enquadramento dos fatos”. Para ele, a distinção entre a palavra erudito e popular está revelada em “tendências” estabelecidas no seio de uma “cultura comum”.

Na verdade, o que a palavra erudito designa é uma tendência, no seio de uma cultura comum, à satisfação de necessidades isoladas da globalidade vivida, à instauração de condutas autônomas, exprimíveis numa linguagem consciente de seus fins e móvel em relação a elas. Popular, tendência a alto grau de



funcionalidade das formas, no interior dos costumes ancorados na experiência cotidiana, com desígnios coletivos e em linguagem relativamente cristalizada. (ZUMTHOR, 1993, p. 119)

Zumthor dedicou muitos dos seus estudos à cultura oral. Para ele, o oral não significaria apenas popular, assim como o escrito não representaria só erudito.

Para Dominic (1999), a idéia de cultura popular sempre existiu, e lembra a da política do pão e circo empregada pelo império romano. Segundo ele, é nos estudos de Peter Burkert que podemos encontrar uma definição mais convincente. “Burkert sugere que a idéia de cultura popular está assinalada às primeiras formas de consciência nacional no final do século XVIII, que consistiu em uma tentativa dos intelectuais em erigir a cultura popular em cultura nacional” (DOMINIC, 1999, p. 20). Numa concepção mais recente, Raymond Williams coloca a questão da cultura popular como aquela “feita pelo próprio povo” e que em certa medida será equiparada com a cultura *folk* ao ser deslocada para o passado. O fato é que “a cultura popular é heterogênea” (Ortiz, 1994), e que, portanto, o correto seria falarmos em “culturas populares”. O pensamento de Ortiz se completa com o de Certeau (1995) ao definir a cultura popular como “a cultura comum das pessoas comuns, isto é, uma cultura que se fabrica no cotidiano, nas atividades ao mesmo tempo banais e renovadas a cada dia”. Para Certeau, a dificuldade em se definir com clareza a noção de cultura popular se deve a polissemia semântica que cada um dos termos sugere.

Diante do percurso traçado sobre a cultura, nos defrontamos com diversas possibilidades de conceitos onde, cada um se apóia em determinados pressupostos. Pesquisar sobre cultura é como tentar segurar o ar que inspiramos. E a dificuldade aumenta cada vez que chegamos mais próximos do(s) seu(s) conceito(s) e de suas múltiplas variações entre popular, erudito, massivo, folk, etc.

6 Oralidade e a renovação das culturas

É através da oralidade que muitas culturas se mantêm vivas entre seus participantes e ao olhar do pesquisador. Nos discursos orais, encontramos uma porta para a preservação de valores, crenças, idiomas, linguagens, gestos (ZUMTHOR, 1997) e expressões culturais de um grupo. No dizer de Knapp⁴, a oralidade seria, portanto, “a forma de preservar a

⁴ KNAPP, Cristina Löff. A oralidade nos contos Africanos de Lourenço do Rosário Disponível em <<http://www2.uel.br/revistas/boitata/n%C3%BAmero-3-2007/Artigo%20Claudia%20Knappok.pdf>> acessado em 5/08/2008.



cultura de um povo”. Zumthor em sua obra *A letra e a voz* ressalta que a oralidade não passa de uma “abstração” e que somente a voz seria “concreta”. Ao escutarmos essa voz, poderíamos “tocar as coisas” (Zumthor, 1993), ao passo que, ao transcrevermos essa voz para a escrita, tiraríamos dela boa parte da carga simbólica. Assim, ressalta o pesquisador, “a oralidade não se reduz a ação da voz”, pelo contrário, “a oralidade implica tudo o que, em nós, se endereça ao outro: seja um gesto mudo, um olhar (Zumthor, 1993, p. 203).

Pretti (2004) concorda com Zumthor ao discutir o que ele chama de “situação de interação”. Nesse sentido, para Pretti, a questão também pode ser pontuada pelas emoções do receptor, já que na língua escrita não há como prevê-las e, nem mesmo, adivinhar quem vai ler o texto. “Além disso, pensamos para escrever, temos oportunidade de refazer nosso texto, corrigi-lo, reelaborá-lo, o que não ocorre com a fala” (PRETTI, 2004, p.18).

Preocupado com a transcrição da voz para a escritura, Zumthor apresenta o que ele chama de “índices de oralidade”, entendido como:

[...] tudo o que, no interior de um texto, informa-nos sobre a intervenção da voz humana em sua publicação – quer dizer, na manutenção pela qual o texto passou, uma ou mais vezes, de um estado virtual à atualidade e existiu na memória de certo número de indivíduos. O índice adquire valor de prova indiscutível quando consiste numa conotação musical, duplicando as frases do texto manuscrito (ZUMTHOR, 1993, p.35)

Os índices de oralidade variam de acordo com cada texto. Em alguns, a repetição, o uso de formas coloquiais, gírias, entre outros, podem revelar esse índices. Tudo vai depender do texto a ser analisado e em que cultura ele foi produzido.

6.1 Tipos de oralidades

Houve quem julgasse, no seu entender, que a escrita estaria ligada a tudo o que é culto e a oralidade estaria ligada ao inculto. Entendemos que o diálogo entre a oralidade e a escritura é mais que um fato, ele é extremamente necessário. Ambos se alimentam. Constroem-se e reconstroem-se. Pensar a oralidade de modo negativo (ZUMTHOR, 1993) seria inútil. Para Zumthor, o que há, na verdade, são níveis de oralidade. O autor apresenta três tipos de oralidades, ambas correspondentes a três tipos de culturas. A oralidade primária, *pura*, não tem contato com a escritura, estaria distante de qualquer cultura impregnada por símbolos. A oralidade mista ocorre quando o controle da escritura permanece “externo, parcial e atrasado”. Já a oralidade segunda: “quando se recompõe com base na escritura num meio onde esta tende a esgotar os valores da voz no uso e no



imaginário” (ZUMTHOR, 1993, p.18). A oralidade segunda, por conseguinte, necessitaria de uma cultura letrada. Para ele, os tipos de oralidade variam de acordo com as épocas, as regiões e as classes sociais, assim como os indivíduos que as praticam.

Para W. Ong (1998), há uma distinção entre a oralidade primária e a oralidade secundária, levando-se em conta não só o desenvolvimento de uma linguagem escrita, com suas normas dentro de um universo, culto ou não, mas é preciso levar em consideração as formas de veiculação de informações através da imprensa escrita (na oralidade primária). Já na oralidade secundária, a participação das altas tecnologias da comunicação como o rádio, a televisão e novos meios eletrônicos, para funcionarem necessitariam da escrita e da imprensa. Para Zumthor (1997, p.37), haveria uma oralidade mecanicamente mediatizada, mas que não diferiria da antiga, a não ser por algumas de suas modalidades. Também para ele:

Resulta que, neste final do século XX, nossa oralidade não possui mais o mesmo regime dos nossos antepassados. Viviam eles no grande silêncio milenar, em que a voz ressoava como sobre uma matéria: o mundo visível em sua volta repetia-lhes o eco. Estamos submersos em ruídos que não podemos colher, e a nossa voz tem dificuldades em conquistar seu espaço acústico; mas basta-nos um equipamento ao alcance de todos os bolsos, para recuperá-la e transportá-la em uma valise (ZUMTHOR, 1997, p.28).

É evidente que, mais incisivamente, da segunda metade do século XX para cá, a voz tem sido transportada de lugar para outro numa velocidade mais rápida que a da luz. Seria, então, a liberdade das “limitações espaciais” (ZUMTHOR, 1997) surgidas a partir do gravador, da câmera de televisão, das ondas do rádio e, hoje, do celular e da Internet. São vozes que possuem um traço comum dentro desse processo *mediatizado*. Elas (as vozes), aponta Zumthor (1997, p. 29) “são despersonalizadas pela sua reiterabilidade, que lhes confere, ao mesmo tempo, uma vocação comunitária”. A mobilidade alcançada pela voz eliminaria a presença física do produtor ao passo que o apagaria, ficando fixo somente o eco da sua voz. Noutros dispositivos, um vulto em movimento ou simplesmente estático.

7 Considerações Finais

Observamos, pois que a inter-relação do popular com o erudito e com massivo se apresenta na junção em que Nestor Garcia Canclini (1997) vai chamar de área fronteira. Essa simbiose se dá numa relação de perdas e ganhos. Neste sentido, aponta o autor, há uma renovação, uma modificação dessas culturas. Bosi (1992), Canclini (1997) e Martín-Barbero (2001), Zumthor (1997) destacam esses encontros fronteiros, podendo encontrar as relações do popular no erudito, do erudito no massivo, e vice-versa.



Referências

- BARRETO, Luiz Antonio. **Um novo entendimento do folclore e outras abordagens culturais**. 2. ed. Sociedade Editorial de Sergipe: Sergipe, 1997.
- BOSI, Alfredo. **Plural, mas não caótico**. In: BOSI, Alfredo. *Cultura brasileira: temas e situações*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992.
- CERTEAU, Michel. **A cultura no plural**. trad. Enid Abre Dobránszky. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- CUCHE, Deys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.
- DOMINIC, Strinati. **Cultura popular: uma introdução**. trad. Carlos Szlac. 1. ed. São Paulo: Hedra, 1999.
- EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. Tradução de Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- MARTIN-BARBERO, Jesus. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio: Editora da UFRJ, 2001..
- MONTIEL, Edgar. **A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização**. In: SIDEKUM, Antônio (org). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: ed. Unijuí, 2003.
- ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PRETI, Dino. **Estudos de língua oral e escrita**. Rio de Janeiro: Lucerna, 2004.
- _____. **Oralidade, literatura, mídia e ensino**. São Paulo: Cortez, 2001.
- SANTAELLA, Lúcia. **Cultura e artes do pós-humano: da cultura da mídia à cibercultura**. São Paulo: Paulus, 2003.
- THOMPSON, J. B. *Ideologia e cultura moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a Voz: A literatura medieval**; tradução Amálio Pinheiro, Jussara Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. **Introdução à Poesia Oral**. São Paulo, Ed. Hucitec. Educ, 1997.