

## **MEMÓRIA, CIDADANIA, CULTURA POPULAR**

Poucas questões são tão difíceis, nas ciências humanas e nas políticas culturais, quanto a avaliação do significado democrático e cidadão das experiências culturais populares, sobretudo quando a elas se ligam discursos interpretativos próprios. Se, por um longo tempo, a cultura dos homens e mulheres comuns na modernidade industrial e urbana costumava ser lida, politicamente, como um pano de fundo que apenas ecoava a cultura dominante, a leitura relativamente recente das elaborações simbólicas populares sobre o mundo vivido – especialmente quando articulado pela situação de exclusão – tendeu, não poucas vezes, a afirmá-las como potencialmente políticas, dado que mostravam a outra face, e os limites, da capacidade integradora de uma sociedade desigual. Certas manifestações da cultura popular formariam processos de identidade coletivos que, fermentados sob os bloqueios e repressões do sistema dominante, poderiam tornar-se uma força democratizante do mundo público assim que encontrassem contextos favoráveis. Essa mudança de avaliação nutriu-se de uma leitura própria de certas formulações da antropologia (Arantes, 1981; Montes, 1981; Caldeira, 1984), de seus métodos e de seu compromisso, e, sobretudo, das novas abordagens da historiografia social (Hill, 1987; Thompson, 1991). Esta última mostrou o quanto revoltas e protestos que perpassavam as manifestações políticas populares traziam mundos interpretativos que, explicitando tradições reinventadas em contextos conflituos, delineavam algo bastante distinto dos modos de pensar dominantes. No entanto, esta descoberta não teve nada de consensual; pelo contrário, o campo de problemas que suscitou não cessa de ampliar-se. E esta polêmica é importante para que decidamos em que sentido a cultura popular como memória, em sua transformação incessante, faz parte constitutiva da ampliação do significado democrático da cultura e da sociabilidade.

Entre as muitas questões que cruzam a relação

entre cidadania e história e entre cidadania e memória popular, algumas são fundamentais visto que se repõem, continuamente, em cada trabalho historiográfico e em cada formulação sobre políticas de patrimônio que se querem democráticas. Primeiro, há a questão da própria diferenciação entre memória e história: na discussão historiográfica, esta questão adquire importância crucial para que depoimentos orais populares possam integrar, com legitimidade, o acervo historiográfico sobre o qual a interpretação histórica e política das sociedades possa ser ampliada e refundada. Esta refundação da história a partir de outras narrativas constituiria o próprio ato de cidadania, tanto para os sujeitos nele envolvidos (o memorialista e o historiador) quanto para toda a sociedade, à medida que permitisse a transformação de sua cultura política. Em segundo lugar (e estreitamente relacionada com a primeira questão) está a polêmica sobre a exclusão das tradições e experiências populares da versão historiográfica oficial e, portanto, do patrimônio comum de uma sociedade. Sob forte influência de Walter Benjamin (suas teses sobre “a história dos vencidos” e sua diferenciação entre a escritura da história e a narrativa recriada são referências fundantes neste debate [Gagnebin, 1994]), discute-se a forma pela qual diferentes vínculos com o tempo podem ser estabelecidos em sociedades modernas, as quais, simultaneamente, amparam e solapam a relação reflexiva com sua história, ao tornar objetiva, monumental e homogênea a história do poder e truncando, quando não sufocando, as muitas histórias plurais que a própria modernidade enseja. Ambas as questões podem ser exemplificadas, exemplarmente, a cada pesquisa onde a memória popular é buscada, pela dificuldade em se descobrir, de antemão, o que está sendo documentado: em um depoimento vivo sobre a experiência popular de cultura e de sociedade, qual passado está sendo celebrado em festas populares, qual mundo está sendo narrado, sob que olhares e

escutas está sendo registrado, em que sentido o presente recria, resgata, refaz e repensa as suas fronteiras? Certamente batalhões de historiadores, assistentes sociais e agentes culturais já voltaram perplexos de seus encontros com a experiência expressa da cultura popular — um espaço e um tempo onde a revelação e o esperado reencontro da história com a memória não parece ter ocorrido. Nem por isso o objetivo de dotar de historicidade a pluralidade de experiências que uma sociedade abriga torna-se inviável: de fato, como apontou Cunha (1992), a memória desempenha um papel crucial no interior dos mecanismos de poder, desenhando um campo de disputas essencial às possibilidades democráticas.

De fato, a cidadania esperada neste encontro tardou a ser reconhecida na móvel e temporal interpretação dos sujeitos envolvidos, no encontro entre suas diferenças, no diálogo entre suas intenções (Bosi, 1983). A memória como um direito não se esboçou em claro discurso sobre a exclusão e a identidade, mas numa reflexão conjunta de sujeitos históricos envolvidos com o trabalho reflexivo da memória. Para estes, o sentido cultural e político de seu trabalho reconduz ambas, a memória e a história, para além dos limites já conhecidos e já esperados. Isto abriu um desafio absolutamente novo para o historiador, cientista social ou agente cultural, pois seu trabalho passou a ser realizado numa *condição dialógica* e não mais puramente informativa e interpretante.

Mas este sentido abriu, também, outra questão crucial: e se a qualidade crítica do depoimento popular não ultrapassa o mundo carente do cotidiano, ou não se diferencia, em seus critérios de julgamento e de aspirações, de uma tradução imediata do universo indiferenciado da cultura de massas moderna? Mesmo após a crescente complexidade do questionamento sobre as trocas simbólicas entre linguagem e significado (instituídos ou não) que operam na sociedade — o qual deslocou o uso simplificado do par “ideologia x cultura”, que durante longo período comandou a discussão política desta questão — essa interrogação ressurgiu exatamente a cada vez que expressões culturais operam recortes de significação remetidos a um mesmo mundo indiferenciado; como ouvi-las quando se tem a suposição da capacidade de criação múltipla da memória popular como base de julgamento autônomo do mundo, suposição que é a própria base dos trabalhos de memória?

Essas questões (apresentadas de modo extremamente sumário) e certamente todas as outras a elas

relacionadas desembocam, neste final de século, em um enorme investimento nas tradições de reflexão cultural popular, (re-significadas e re-feitas pelo trabalho da memória), como parte fundamental de um projeto emancipatório que amplie e alargue o surpreendente e temível encolhimento atual do mundo — finalmente globalizado, mas pela exclusão, pela fragmentação, pela despolitização da sociabilidade, pelo poder crescente dos mecanismos de controle que tendem a destruir qualquer ligação perceptiva com o espaço público, gerando homogeneidade, desterritorialização e uma violência freqüentemente incontrolável. Mas este é também um mundo onde essas mesmas tensões geram espaços e tempos próprios (por locais que sejam) de ampliação da sociabilidade, de ligação com o tempo histórico, de utopias formadas por concepções de direitos e diversidade de alternativas (Santos, 1995). Qual o lugar e a ação da memória popular nesta dinâmica? Se a cultura, como diz Marilena Chauí, além de ser um “dado ou fato” de invenção coletiva e temporal de práticas e valores é também um trabalho “pelo qual os seres humanos são capazes de uma relação com o ausente e com o possível”, negando as condições imediatas da experiência para criar o novo (Chauí, 1992; Fenelon, 1992), e se a percepção explicitada dos relevos e acidentes pelos quais a criação diferenciada da cultura abre-se para a pluralidade e para a diversidade, em que lugar e de que modo são lidas as reflexões políticas que a memória popular, proferida a partir do lugar da exclusão, realiza?

Este artigo procura pensar nestas questões amplas com base em experiências feitas por historiadores com história oral popular, fundamentalmente referenciando-se a uma experiência feita na cidade de São Paulo, parte da política cultural de preservação do patrimônio histórico na gestão Luiza Erundina (1989-1992). Tratava-se de um programa desenvolvido basicamente com grupos organizados e movimentos populares com o objetivo de organizar e/ou produzir a documentação de sua trajetória e, portanto, propiciar a organização de sua própria memória. Para este trabalho, foram inventadas “oficinas coletivas de memória” onde todos os participantes, pela discussão coletiva de cada depoimento individual de membros do grupo, tornavam-se, de diferentes maneiras, autores de uma narrativa plural. Neste trabalho de auto-compreensão (do historiador, inclusive) os depoentes foram convidados a refletir e fundar o significado de seu passado, do espaço que havia acolhido sua ação, o sentido histórico de seus conflitos, o vín-

culo com as gerações precedentes e futuras, os laços comuns que construíram em um tempo social determinado. Esta e outras experiências de trabalho com memórias (com graus muito variados de sucesso, enganos e aprendizagem) são aqui interrogadas não apenas no que se refere à constituição de sujeitos criando histórias pelo diálogo avaliativo de um passado comum, mas sobretudo pelo que apontaram como emergência possível de uma esfera pública diferenciada. Embora no espaço deste artigo não seja possível apresentar os materiais originais, visamos aqui discutir as questões acima propostas com base nessas experiências: como se lêem os relatos de vida; qual o trabalho que esta população faz sobre sua experiência de sociedade; como a cultura de massa, da "opinião pública padrão", nele aparece e sob qual crivo pode ser negociada simbolicamente em um mundo cuja noção de modernidade é excludente; como um "senso-comum" realiza-se e constrói critérios de julgamento da sociedade que, referidos ao espaço institucional, dele se diferenciam pela interpretação modificada das referências sociais e políticas.

## EXCLUSÃO, MEMÓRIA E JULGAMENTO DE MUNDO

É possível pensar nos limites e significados da situação de exclusão da cidadania de muitas formas; para nós, é essencial que não se reduza a noção de "ser excluído" a uma dualidade simples, contraposta às noções de inclusão e participação, para que seja possível alocar a expressão popular da cultura em uma dimensão política mais ampla. Deste ângulo, é necessário interrogar-se sobre a forma e os canais de comunicação das múltiplas expressões populares na sociedade: em que medida elas prometem — e realizam — a formação de um espaço potencialmente público, que vai além da racionalidade da dominação vigente na sociedade de onde emergem? E, em que medida, é possível reconhecer nelas identidades próprias, que as dotem de uma diferença específica diante daquela racionalidade?

Um projeto que procurava a memória do trabalho de antigos trabalhadores têxteis, na Zona Leste da cidade de São Paulo, vê-se levado a documentar a relação desses trabalhadores com as máquinas dentro do espaço da fábrica: homens e mulheres ali presentes, reunidos para narrar suas histórias no espaço da sua associação como traba-

lhadores aposentados, mostram-se relativamente desinteressados em falar de suas participações sindicais (não obstante muitos terem participado de suas lutas), mas se animam para descrever sua vida cotidiana de trabalho fabril, nos anos 40 e 50. Logo os testemunhos fazem aparecer, de forma viva, uma figuração dos espaços da fábrica: os trabalhadores se esforçam para explicar aos historiadores os detalhes da operação dos fusos, a feitura da trama, a operação das lançadeiras, as espulas que voam; o orgulho do saber ser capaz de comandar um processo produtivo em condições precárias de espaço físico e da própria divisão técnica de trabalho aparece em primeiro lugar. O orgulho com o saber técnico possuído é tão maior quanto mais repressivo é o contexto onde era exercido: multas e punições por defeitos nos produtos, máquinas pouco adaptadas à produção exigida, pagamentos por produção mesmo que as condições técnicas pouco permitam alguma produtividade maior. As mulheres parecem ser os maiores alvos desta forma de disciplina: algumas vezes, as chefias e mestres chegaram a não consertar máquinas quebradas para puni-las com a impossibilidade de trabalho. A invenção da habilidade técnica com estas máquinas, neste contexto, é a lembrança mais bem cuidada que restou desta vida de trabalho: um ancoramento positivo, que lhes permite ter e relatar um sentimento de valia, e que faz surgir a possibilidade de mostrar a velha fábrica e ver se ainda estão lá as velhas máquinas. É certamente este sentimento que comanda a emoção do trabalhador que, ao ver seu tear, abre os braços e sobre este se inclina, como se encontrasse um antigo e perdido amigo. Mas é outro o sentimento com que mostra a pequena e alta janela da vigilância, e que o impele a subir e a se postar no lugar do antigo vigia: pela primeira vez, ele é simultaneamente o vigia e o vigiado, e seu testemunho passa a se situar neste espaço. Em outra fábrica, uma antiga tecelã está boquiaberta com os novos teares; tentativamente os experimenta, sob os olhares risonhos das atuais jovens tecelãs; são tão mais seguros; e onde está a caixa mecânica que registra a produção? Ninguém sabe nada disto: e o diálogo, ouvido não se sabe como em meio ao barulho ensurdecido, relembra os desvãos perigosos da máquina e as histórias de acidentes, as reações pouco solidárias dos responsáveis, a culpabilização individual com que se cobre o trabalhador. Memórias de colegas de trabalho, de revistas humilhantes não apenas contra pequenos roubos, mas também e incrivelmente contra a entrada, na fábrica, de ferramentas individuais que po-

dem consertar as máquinas quebradas e não reparadas pela própria fábrica como forma de punição. Que satisfação ver o mestre chegar e espantar-se de ver uma operária produzindo: mas esta máquina estava quebrada! Memória de prepotência, arrogância e violência dos mestres; memórias das pequenas resistências, dos embates vitoriosos em torno dos registros de produção, dos truques inventados para aumentar a produção e poder ganhar mais, em dinheiro e em orgulho.

Outro projeto foi em busca da formação de um movimento social por saúde pública, extraordinariamente bem sucedido em seu agenciamento, inventividade e conquistas em uma região da cidade tornada caótica pelo despejo de favelas feita por governantes anteriores, para "limpar" as partes nobres da cidades, desordenando não só a vida dos favelados, mas também a vida de trabalhadores já estabelecidos. No começo dos trabalhos da memória, estranhamento: são só mulheres, donas de casa, certamente com histórias pessoais riquíssimas das trajetórias que as levaram da vida privada à vida pública: por que insistem em homogeneizar-se no discurso oficial da militância? As oficinas são quase monótonas, os relatos controlados. Aos poucos, porém, as experiências pessoais começam a colorir as narrativas; um clima de cumplicidade feminina se estabelece; afinal, mesmo que não se queira, a militância também tem dois sexos. E a difícil trajetória do movimento é relatada em sua diversidade: como cada uma descobriu o espaço da ação coletiva; como passaram a se informar e discutir primeiro com suas iguais, depois com o mundo à sua volta; a mudança da linguagem, as decisões sobre a forma de comunicação com a população não organizada, a descoberta das leis já instituídas da cidade e visualização de suas ambigüidades, brechas por onde a atuação foi tentada. Especialmente rico, cortado de ironias, é o encontro com o poder, as estratégias com que forçaram os governantes a ouvir e a negociar, a profusão de idéias que emergem de uma aguda observação dos detalhes desta arena conflitiva e negociativa. Sente-se, nesta rememoração diferenciada, um ar de saudade dos tempos heróicos: então agora é a hora de construir um arquivo, organizar a memória, fazer valer para os novos membros que chegam à luta os atos fundacionais da ação, dos conflitos, das identidades. O movimento, enfim, tem uma história: permanece modificado no tempo, e sua rememoração é o constante analisar de cada momento da trajetória coletiva, de seus pontos de angústia e ameaça, do ter que julgar e distinguir os diferentes espaços

onde o inimigo se faz de surdo, de mudo, de violento, de destruidor. Decodificar os governantes, conhecer como agem e decidem, conhecer a (ir)racionalidade da política instituída, compreender que há uma outra política gestada nas experiências generalizáveis de cada um, que se pauta pela responsabilidade e pelo estabelecimento de critérios amplos de justiça, avaliar o alcance da palavra "direitos", decidir estratégias de luta: é uma história reflexiva, de si e do movimento; elas são, hoje, outras pessoas, são um movimento cujo futuro continua indeterminado, mas com um passado que aponta para uma utopia viável.

Um terceiro projeto propõe-se a documentar um outro trajeto, o de um movimento operário que também fez a travessia para a vida pública por caminhos inesperados: descobriu o caminho da lei e a utilizou como crítica à dilapidação, feita até então impunemente por uma grande fábrica de cimento, da relação relativamente estável de trabalho e salário, de condições de vida e do meio ambiente em que operava. Uma luta que se desenvolveu no âmbito do grande bairro (Perus), por quase vinte anos, atravessou parte do período militar, venceu nos tribunais ao evocar as responsabilidades constitucionais-legais de uma tal maneira que, se o poder tentasse impedi-la, revelaria abertamente sua arbitrariedade sem reboços. Velhos e teimosos "queixadas", como se autobatizaram os participantes deste movimento, querem a memória organizada deste trajeto como legado para as novas gerações: como vão os jovens saber de algo que pode ser perdido, mas ainda está lá nos quase-escombros da centenária fábrica fechada, cujo grande perfil enegrecido domina ainda a pequena cidade e em cujos espaços vazios a memória remonta às diferentes seções, às lutas fabris, aos pontos onde decisões foram tomadas. Está também no prédio novo do sindicato, cujo âmbito de atuação, redefinido e mais limitado, destina o segundo andar para associar seus trabalhadores aposentados e à organização documental desta história; está na cidade cujos caminhos, conhecidos e trilhados por quase toda uma vida, são objeto de intensa significação: caminhos que abrigaram pontos de encontro, de festas, de ida ao trabalho, de ida às manifestações públicas, de embates com a polícia; nos telhados das casas operárias e nos varais de roupa, insuspeitadamente normais, mas antes cobertos de pó de cimento que fazia, do bairro, uma paisagem homogeneamente cinza. As oficinas de memória se sucedem com riqueza: estes trabalhadores venceram uma luta, mas temem não vencer o esqueci-

mento; discutem intensamente por uma descida funda, paciente na escuta e impaciente no diálogo mútuo, disputando o sentido vivido e confrontando suas histórias de vida e participação. Este sentido se desenha ao mesmo tempo que a narrativa; não aparece, consensualmente, prévia à sua exposição e crítica; e é o trajeto de cada trabalhador pelos mundos vertiginosamente mutáveis de suas vidas, que acabou radicando-os na longa e intermitente greve, um campo que fundou a identidade política para o resto de suas vidas. As vidas individuais se juntam e se contestam, as aprendizagens prévias ao seu encontro são referidas e constantemente julgadas pelos momentos do desenrolar da luta coletiva. Antes da greve, a idéia de justiça era articulada pela enorme carência do mundo vital e da humanidade lida no paternalismo; depois, seus critérios são construídos por cada momento desta luta, desde então objeto de uma reflexão continuada, reflexão esta que eles fazem, finalmente, para ser documentada. Justiça, democracia, política, cidade, história: estas palavras circulam ligadas a toda uma vida de trabalho, à comunidade dos trabalhadores, à ação coletiva, à lei: o que são, afinal, os direitos? Cada uma das figuras concretas com que se depararam neste caminho – o “mau patrão”, sua jagunçada, a polícia, os juízes, os governantes, os advogados, os jornalistas que os tornaram famosos e que os fizeram circular pela opinião pública, os intelectuais, os organizadores do movimento, o colega não-grevista, as solidariedades e antagonismos locais – são objeto de julgamento, saídos dos inúmeros detalhes da experiência. Aqui, um horizonte cultural estrutura um caminho público, crítico, coletivo e diverso para a ação operária; é este o legado a ser deixado, e é com ele que discutem o presente do movimento operário e da política do país, refazendo o exercício de suas alternativas, impasses e escolhas pela continuada rememoração do passado.

Mas a memória pode também indicar o caminho inverso: o de revelar indiferenciação, o de levar a uma extremada privatização da vida através de uma narrativa interna, fechada ao mundo, contactada apenas com suas dores íntimas e monótonas. Um projeto que reuniu mulheres idosas, novas moradoras de um bairro de classe média da cidade de São Paulo e que foram reunidas pelo fato de serem freqüentadoras de um centro cultural, viu sua intenção de memória malograda. O projeto visava o relato dos trajetos familiares por diferentes partes da cidade e registrar sua percepção; mas encontrou-se com pessoas sem ligação expressiva,

ou sem sentimento coletivo, da cidade. A memória ressentida, nostálgica, fez sua aparição; ao lembrar a vida, a vontade da memória propunha seu contrário, o esquecimento; os lugares da cidade eram indiferenciados e os relatos pareciam recusar-se a instituir toda e qualquer lembrança significativa de mundo e de contexto. Logo descobriu-se o porquê: a recusa de se ter um mundo compartilhado, de ouvir e conectar-se com outros, e, portanto, a tendência a substituir a experiência pela vala comum da opinião padrão. Esta última experiência, quando comparada com as anteriores, propõe de fato outras duas grandes questões sobre a intenção de procurar uma memória plural, saídas de muitas experiências, e conectá-las com o mundo social e público: a primeira é a conexão da memória individual com a ação coletiva, no modo de exprimir-se como cultura e expressar-se como reflexão; a segunda é a questão do isolamento, da clara privatização da experiência de mundo e sua expressão pela opinião padrão, o que nos coloca diante da produção dos mídia. Se neste caso estes operam com sucesso sua lógica desdiferenciadora, como se pode concebê-los em seus limites diante de uma outra cultura, elaborada a partir das experiências de mundo populares?

## **MEMÓRIA, CULTURA POPULAR E CULTURA DE MASSA: AS NEGOCIAÇÕES POSSÍVEIS**

Para além da ação coletiva, outras situações podem repor a questão de como saber, onde, e sob que formas, as experiências de elaboração cultural popular acabam por penetrar as esferas públicas já instituídas. Estudos sobre a presença popular nas grandes cidades da América Latina mostram que “migrações culturais” se sucedem dentro de seus limites urbanos, na continuada expansão furiosa e excludente dessas metrópoles. Favelas, normalmente periféricas aos espaços mais “civilizados” da cidade, são feitas com qualquer material à mão, misturando restos industriais com reciclagem de materiais tradicionais. Desde o início, esse movimento encontra a face do Estado – primeiro e sobretudo, com seu lado repressivo, constitutivo da própria vida popular: as confrontações com a polícia começam desde as invasões e continuam, mais tarde, quando um “pedaço” mais permanente se estabelece, em geral pela pressão coletiva e constante por infra-estrutura urbana. O próprio espa-

ço urbano se redesenha: antigos bairros são reinventados em sua ocupação, as ruas se enchem de ambulantes, mendigos, vendedores itinerantes, pequenos golpistas, crianças de rua, todos com estratégias próprias de sobreviver que incluem um conhecimento sofisticado dos próprios recursos técnicos da cidade. Na feliz expressão de Rowe e Schelling, a cidade se torna um *patchwork* de territorialidades realocadas e móveis” (Rowe e Schelling, 1992: 103), cujas fronteiras fluidas geram espaços de negociação que visam reverter os limites estreitos da ordenação racional dominante da cidade: um modo de negociar a modernidade excludente, pauperizadora e violenta com a qual, em princípio, essa população tem pouco a ganhar. Esses estudos nos informam que é com o recurso à revisitação de sua memória, e ao uso seletivo dos materiais e produtos técnicos da modernidade, que esta população pode estabelecer algum nexo plausível em suas trajetórias, remontando a seus vínculos com o tempo social e cultural e com as imprevisibilidades de seus ritmos.

Certamente, essa dinâmica tem tudo a ver não só com a riqueza das orientações culturais populares, em sua diversidade e diferença internas, como também com a forma pela qual o discurso político, que enuncia a reivindicação de direitos e confronta a racionalidade excludente da cidade, ressemantiza-se continuamente na lembrança dos critérios da dignidade postos na inventividade popular em negociar sua presença. Essa descoberta, diga-se de passagem, foi fundamental para que a tradução do senso comum pelo discurso político dos direitos não continuasse tentando “jogar para dentro da consciência popular” a contra-racionalidade pretendida; aprende-se, cada vez mais, que o sucesso público de um horizonte reivindicativo de direitos (ainda mais em um contexto de semibarbarie feito de miséria, exclusões, eliminações e violência, como o das metrópoles brasileiras) não está na eficácia de seus resultados, mas na natureza expressiva e reflexiva de sua própria enunciação. E esta se alimenta, necessariamente, da forma de expressão narrativa e expressiva – com seu vocabulário, metáforas, silêncios e esquecimentos, argumentações exemplares, adaptações e recusas da linguagem –, que gera todo um mundo simbólico temporal, criado continuamente, que preenche as carências da memória, e dota a experiência de exclusão de recursos simbólicos para uma identificação recíproca com a cidade.

Todos esses processos, em sua própria diversidade, constituem o campo de uma negociação cul-

tural onde convivem universos culturais múltiplos, realocados pelo ritmo da modernidade excludente. A tradicional oposição conceitual que pensava tradição e modernidade como pólos opostos vai dando lugar a uma nova percepção que busca captar as formas de interação e articulação entre os diversos processos de tradição e modernidade. Nesse constante processo de negociação cultural podemos reconhecer o trabalho da “tradição seletiva” da que nos fala Raymond Williams, fundado sobre a heterogeneidade e pluridimensionalidade do tempo histórico. Para este autor, em toda sociedade convivem, para além da cultura dominante, formações culturais arcaicas, residuais e emergentes. No caso das formações culturais arcaicas teríamos a celebração e mitificação de um passado desconectado do presente, em contraposição ao que acontece nas formações residuais, nas quais o passado permanece ativo, configurando a *memória* dos grupos sociais. E, apontando para o futuro, encontramos as formações emergentes, esboçadas nas rupturas, inovações e experimentações que sacodem o tecido social. O trabalho da tradição seletiva evidencia-se nos processos de incorporação do que é ativamente residual, através de reinterpretções, diluições, projeções e inclusões/exclusões discriminativas. A incorporação de “resíduos” de importantes áreas do passado investe a cultura dominante de um *sentido* nessas áreas. Cabe ao historiador analisar em que grau e de que formas, mais ou menos violentas, desenvolve-se esse processo em cada momento histórico específico, como nos alerta Williams:

*Há sempre, embora em graus variados, consciência prática, relações específicas, habilitações especiais, percepções específicas, que são inquestionavelmente sociais, e que uma ordem social especificamente dominante negligencia, exclui, reprime ou simplesmente deixa de reconhecer. Uma característica distintiva e comparativa de qualquer ordem social é até que ponto pode chegar a toda gama de práticas e experiências, numa tentativa de incorporação. Pode haver áreas de experiência que se dispõe a ignorar ou dispensar: considerar como privado, ou especializar como estático, ou generalizar como natural (Williams, 1979:128).*

Embora esse processo defina os limites da exclusão cultural em cada época, é fundamental não perder de vista que a ordem social dominante não é capaz nunca de incluir ou esgotar todas as práticas populares. A vivência cotidiana, enquanto espaço de formação de sensibilidades e produção de sentido, continua se alimentando dos “resíduos”

que configuram a memória e das “emergências” que resgatam utopias e vislumbram projetos do futuro. A condição do aparecimento público de critérios culturais populares repousa na heterogeneidade de práticas e temporalidades que se encontram nesse espaço cotidiano.

A valorização do espaço cotidiano, nessa chave, busca romper com uma concepção que o vê apenas como *locus* de reprodução da força de trabalho, apontando para o seu importante papel na produção do tecido social: o lugar no qual os atores sociais se fazem visíveis, no trabalho, no lazer, no ambiente doméstico, na sociabilidade comunitária, articulando uma rede de intercâmbios que alimenta a cultura popular. Seguindo uma linha de pensamento gramsciana, o valor da cultura popular residiria não tanto em sua “autenticidade” ou “beleza”, mas em sua representatividade sócio-cultural, capacidade de expressar e materializar o modo de viver e pensar das classes subalternas – as formas e estratégias através dos quais filtram e reorganizam o que vem da cultura hegemônica, promovendo integrações e fusões com o que repousa em sua memória histórica. Para Jesus Martín-Barbero, uma deformação dessa visão levou a uma contraposição entre a cultura subalterna/popular e a cultura hegemônica, resultando na necessidade de defender a independência e “pureza” da primeira, como se elas fossem exteriores entre si. O conceito de hegemonia gramsciano, ao contrário, procurou romper com essa exterioridade, mostrando que a capacidade de ação – de domínio, imposição e manipulação –, atributo da classe dominante, é atravessada pela capacidade de ação, resistência e negação da classe dominada (Martín-Barbero, 1987). A partir desse ponto de vista é que se quer colocar a problematização do papel e influência dos meios de comunicação de massa sobre a “cultura popular”, e a noção de um “senso comum” popular em constante negociação com a modernidade.

Não se trata aqui de negar a influência dos meios de comunicação de massa, nem de contestar seu total descompromisso com o sentido histórico e crítico da diversidade. Mas trata-se de questionar a idealização de seu poder como um elemento isolado dos processos culturais, sociais e políticos, estabelecendo relações de causalidade linear entre os conteúdos por eles divulgados e o comportamento dos indivíduos. Essa visão de “manipulação e dominação” dos mídia repousa numa equação, no mínimo, ambígua, fundindo uma concepção crítica da sociedade a qual politizou enormemente os aspectos relativos à economia

dos meios e à análise das mensagens, com uma concepção dessocializada do receptor, tomado como indivíduo isolado, mera *tabula rasa*, recipiente vazio a ser preenchido pelos conteúdos emitidos pela cultura de massa. Essa visão desconsidera, como já nos mostrou Foucault, que o poder é uma relação, que circula e funciona em cadeia. E que o público também não é uma entidade inerte e amorfa: classes, grupos e segmentos sociais com seus valores e práticas específicas configuram diferentes possibilidades de recepção. Porém, é necessário cuidado para não idealizar esse espaço de recepção, achando que cada indivíduo faz das mensagens o que bem entender. Como lembra Martín-Barbero, a recepção é um processo de interação e negociação de sentido, “é um modo de interagir não só com as mensagens, mas com a sociedade, com outros atores sociais, e não só com os aparatos” (Martín-Barbero, 1995:58). É através da circulação de discursos que se constrói o senso comum popular, que se constituem e se modificam os mecanismos de identificação e estranhamento. Retomando Martín-Barbero,

*a compreensão das transformações culturais implica deixar de pensar a cultura com mero conteúdo dos meios e começar a pensá-la como um processo de comunicação regularizado simultaneamente por duas lógicas: a das formas, ou matrizes simbólicas, e a dos formatos industriais. Perguntar-nos pelo que há de cultura na comunicação coletiva implicará lutar contra a razão dualista que nos impede de entender o duplo movimento, o qual articula as demandas sociais e as dinâmicas culturais às lógicas do mercado, ao mesmo tempo em que liga o apego a determinados gêneros à fidelidade a uma determinada memória, e a sobrevivência de alguns formatos à emergência e à transformação dos modos de perceber e de narrar, de ver e de tocar (Martín-Barbero, 1993:21).*

O vasto esforço das classes populares para re-significar sua identidade, juntando os cacos do passado com os contraditórios aspectos da nova realidade imposta pela modernidade, pode ser ilustrado pelo sucesso do folhetim. Esse gênero permitiu a ressemantização de seu universo cognitivo, fornecendo-lhes marcos simbólicos para a cartografia da inédita experiência urbana que então experienciavam. Os mecanismos de reconhecimento do folhetim assentavam-se sobre uma matriz cultural popular, através de uma forte ligação com a cultura oral, pela via da “narração primitiva”. Esta, segundo Northrop Frye, caracteriza-se por uma ritualização da ação, pela separação rígida entre heróis e vilões, pelo contraste entre um mundo que paira

sobre a esfera cotidiana (ligado a imagens de luz, segurança e paz) e um outro que se desenrola por baixo dele (ligado a imagens de trevas, violência e terror). Estabelece-se assim um parentesco com o mito, através de arquétipos que remetem à soma das experiências humanas (Frye, 1973). O folhetim atualizou historicamente esses arquétipos, reciclando-os para o contexto urbano do século XIX, ligando-os à vivência cotidiana de terror, violência e arbítrio das classes populares – mapeando assim um universo no qual elas podiam se reconhecer e ser reconhecidas como tais pelas demais classes da sociedade. A matriz melodramática do folhetim expandiu-se da Europa, enraizando-se profundamente na cultura popular latino-americana. No caso brasileiro, diversos estudos deram conta da manifestação dessa matriz cultural, seja no teatro operário anarquista do início do século (Hardman, 1983; Lima & Vargas, 1986), no lazer popular materializado nos circos de periferia (Montes, 1983), na sua apropriação radiofônica e televisiva, ficcional ou não (Costa, 1992; Almeida, 1994; Mira, 1995).

A longa persistência do folhetim, agora absorvido e atualizado pelos meios de comunicação de massa, remete à discussão do segundo ponto, a construção de um “senso comum” popular em negociação com os valores da modernidade. No caso da matriz melodramática folhetinesca, o que emerge é muito mais que uma “estrutura consolatória” (como a designou Umberto Eco), destinada a servir como uma espécie de paliativo moral às injustiças do mundo. Ao analisar a noção de “justiça” presente nas cartas enviadas ao programa Gil Gomes, Maria Tereza Costa observa “que os ouvintes, sob a mesma designação de ‘justiça’, apontam concepções diferentes, que podem ser conflitivas e ambíguas à medida que exprimem seus projetos e justificações. Isto é compreensível porque, para eles, as noções de ‘justo’ ou ‘injusto’ são pautadas nas distintas avaliações que fazem sobre a realidade vivida” (Costa, 1992:14). A formulação “popular” de justiça baseia-se, antes de mais nada – e aqui é importante lembrar E. P. Thompson – num sistema de *reciprocidade moral* concebido na experiência das relações sociais diretas, e não baseado numa norma impessoal universal. É a partir desse sistema que se arma o conflito e se estabelecem os padrões de negociação com a modernidade.

Nessas regiões da cultura, a reconstrução da memória a partir da experiência vivida pode permitir a discussão, em esferas populares, com diferentes sentidos públicos, dos conceitos de “justo”

e “injusto”, trazendo novos aportes para a reflexão sobre a constituição de espaços verdadeiramente cidadãos em contraposição à tendência privatista e atomizadora da realidade atual, empobrecedora das experiências coletivas. Uma posição muito bem ilustrada por Martín-Barbero:

*A proposta política que tenciona materializar democraticamente aquela concepção e combater essa tendência não pode ser a proposta que se contente em resgatar as raízes e impedir as contaminações da indústria cultural e, sim, a concepção que sustente e apóie toda prática e movimento cultural que fortaleça o tecido social, aquela que estimule as formas de encontro e reconhecimento comunitário, não tanto para rememorar um passado funcionalizado politicamente, mas sim para possibilitar experiências coletivas que combatam a atomização urbana e robusteçam o sentido social (Martín-Barbero, 1993:30).*

O que concluir disso tudo? Que há a tentativa de, no mínimo, um duplo movimento para se conectar a memória popular “excluída” e sua expressão pública como possibilidade de crítica e diálogo com a institucionalidade vigente (as lógicas dos mídias, da modernidade urbana, do Estado excludente): de um lado, apreender a temporalidade na qual se misturam todos os traços vividos e compartilhados em uma memória narrativa, reflexiva, combinando simultaneamente “resistência e conformismo” (Chauí, 1987), ato de seletividade (esquecimento/lembrança) e negociação da presença não-excluída. De outro lado, deveria trabalhar com o *pressuposto dialógico* das trocas que ocorrem entre cultura popular e seus atores com o mundo instituído, para marcar a linha que delimita a expressão deliberada da reivindicação dos direitos da presença dispersa da cultura popular na própria dinâmica da modernidade. Mas sobretudo reconhecer que procurar a presença pública da memória popular, como cultura e política, mostra-se em formas diversas e opera por diferentes modos de reflexão; a experiência da exclusão e da carência não solapa a intermitente reflexão operada sobre o mundo; sobre estas bases, a interlocução pode fazer emergir e explicitar, pelo trabalho paciente e comprometido com a subjetividade e interioridade dos sujeitos, os labirintos em que a memória desenha uma outra racionalidade e uma outra direção do passado e do presente. ■



## BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Marco A. Violência, mídia e cultura popular: telejornalismo e gêneros ficcionais, *in* Borelli, S.H. (org.), **Gêneros ficcionais, produção e cotidiano na cultura popular de massa**, São Paulo, Intercom, 1994.
- ARANTES, Antonio Augusto. **O que é cultura popular**, Brasiliense: São Paulo, 1981.
- CALDEIRA, Teresa. **A política dos outros**, São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CHAUÍ, Marilena. **Cidadania cultural**. Discurso de posse na Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo. São Paulo, SMC, 1989.
- . Política Cultural, Cultura Política e Patrimônio Histórico. **O Direito à memória**, SMC/DPH. São Paulo, 1992.
- COSTA, Maria Teresa. **O programa Gil Gomes: a justiça em ondas médias**, Campinas: Ed. da Unicamp, 1992.
- CUNHA, Maria Clementina. Patrimônio Histórico e Cidadania: uma discussão necessária, *in* **O direito à memória**, São Paulo, SMC/DPH, 1992.
- FENELON, Déa. Políticas Culturais e Patrimônio Histórico, *in* **O direito à memória**, São Paulo, SMC/DPH, 1992.
- FRYE, Northrop. **Anatomia da Crítica**, São Paulo: Cultrix, 1973.
- GAGNIBIN, Jeanne-Marie. **História e narração em Walter Benjamin**, São Paulo/Campinas: Perspectiva & Ed. Unicamp, 1994.
- HARDMAN, Francisco F. **Nem pátria nem patrão**, São Paulo: Brasiliense, 1983.
- HILL, Christopher. **O mundo de ponta-cabeça**, São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- LIMA, M.A. & Vargas, M. T. O Teatro Operário em São Paulo, *in* Prado, A.A. (org.), **Libertários no Brasil**, São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MARTÍN-BARBERO, Jesus. **De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía**, México: Gustavo Gilli, 1987.
- . Jesus. Indústrias culturais: modernidade e identidade, *in* Kunsch, Margarida (org.), **Indústrias culturais e os desafios da integração latino-americana**, São Paulo: Intercom, 1993.
- . Jesus. América Latina e os anos recentes: o estudo da recepção em comunicação social". *In* Sousa, Mauro W. (org.) **Sujeito, o lado oculto do receptor**, Brasiliense, São Paulo, 1995.
- MIRA, Maria Celeste. Entre o circo e a novela: formas e gêneros não ficcionais. *in* Borelli, S.H. (org.), **Gêneros ficcionais, produção e cotidiano na cultura popular de massa**, São Paulo: Intercom, 1994.
- MONTES, Maria Lúcia. **Lazer e ideologia: a representação do social e do político na cultura popular**. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1983.
- . O poder e a cultura: novos temas, velhas reflexões, São Paulo, mimeo., 1981.
- ROWE, William & Schelling, Vivian. **Memory and modernity: popular culture in Latin America**, Londres, Verso, 1991.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**, São Paulo: Cortez, 1995.
- THOMPSON, E. P. **Customs in common**. Londres: Penguin Books, 1991.
- . **A formação da classe operária inglesa**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.