

ORALIDADE, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA CULTURAL POPULAR

Fabiana Nogueira Chaves¹

RESUMO

Este artigo visa situar a conceituação de cultura oral como as formas de vida reais e cotidianas das culturas populares subalternas, para que possam ser entendidos os reflexos de sua realidade em todas as suas manifestações de resistência. Deseja-se aqui estreitar os domínios do entendimento da palavra cultura, escolhendo-a como objeto pra este artigo no microcosmo da oralidade popular subalterna.

PALAVRAS-CHAVE

Oralidade; memória, culturas populares subalternas

ABSTRACT

This article aims to situate the conceptualization of oral culture as the real and daily life forms of subaltern popular cultures, so that the reflexes of its reality can be understood in all its manifestations of resistance. Here we want to narrow the domains of the understanding of the word culture, choosing it as an object for this article in the microcosm of the subaltern popular orality.

KEYWORDS

Popular cultures; oral culture; resistance

A palavra cultura se diluí em diversos significados. É um diluir não nos vários significados que a palavra cultura pode ter dentro dos diversos contextos em que pode ser usada, mas sim no sentido de criarem-se vários planos para entendimento de cultura mesmo quando se fala em cultura como um bem de uma sociedade ou de um povo.

Raymond Willians (2007) define cultura de uma forma processual em seus vários significados enquanto palavra, porém considera que a palavra possui significados que podem gerar confusão, mas nem por isso devem ser deixados de lado, pois a evolução das significações pode dizer muito sobre os contextos sociais. “Diante dessa complexa e ainda ativa história da palavra, é fácil reagir com a escolha de um sentido “verdadeiro”, “adequado” ou “científico” e descartar outros sentidos por serem vagos ou confusos” (p. 122). Não é isto o que pretende este artigo. Este artigo visa apenas situar sua conceituação de cultura oral como as formas de vida reais e cotidianas das culturas populares subalternas. Sobre a formação das culturas populares Canclini (1988) afirma que

1 Produtora cultural na Universidade Federal do Acre - Ufac, onde trabalha com integração comunitária e também com educação popular feminista. Possui Mestrado em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo - USP (2011) e graduação em Comunicação Social / Jornalismo pela Universidade Federal de Viçosa - UFV (2008). Atualmente é pesquisadora do grupo Amajor - Ambiente, jornalismo e Direitos Humanos na amazônia (Ufac/Cnpq), do Núcleo de Estudos de Gênero e Raça da Amazônia - NEGA (Ufac/Cnpq) e do Centro de Estudos Latino Americanos de Comunicação e Cultura - CELACC (USP/Cnpq).

Para la mayor parte de la antropología existen culturas populares (El uso Del plural aqui es importante) porque cada grupo da respostas diferentes a sus necesidades vitales. La respuesta tácita del folclore es que las culturas populares se forman por la conservación de tradiciones em las que los pueblos condensan su visión del mundo e encuentran su identidad. El marxismo, em su versión clásica, sostiene que las culturas populares son el resultado de la división de la sociedad em clases cubren sus privilegios. (CANCLINI, 1998. p.49.)

É exatamente no âmbito tomado por Canclini que este artigo entende as manifestações das culturas populares subalternas e a forma de suas relações resistentes à cultura globalizada. Para isso é necessário entender como e porque existem as culturas populares subalternas. Segundo Ferreira (2006):

Existem culturas populares porque a reprodução desigual gera:

- A apropriação desigual dos bens econômicos e culturais por parte das diferentes classes e grupos na produção e no consumo;
- Nos setores excluídos da participação plena nos produtos sociais, uma satisfação específica de suas necessidades, a partir de suas condições de vida;
- Uma interação conflitiva entre as classes subalternas e as hegemônicas pela apropriação dos bens sociais. (...)

A diferença entre as classes e grupos sociais não é apenas econômica. Mas é o resultado desta participação diferenciada na reprodução material-simbólica da sociedade. (FERREIRA, 2006, p.109-110)

Considerar a hegemonia no sistema capitalista de classes é imprescindível para entendermos a relação de conflito em entre as classes subalternas e a hegemônica. Não que as culturas populares subalternas se localizem fora do plano massificador do sistema (pois são fundadas em sua base e se articulam em suas estruturas), mas pode-se ainda considerá-las um locus de resistência ao massivo e ao mesmo tempo uma existência antagônica ao hegemônico, no sentido de que sua forma de produção se dá nos processos de adaptação e resignificação dos quadros dados pelo sistema, se expressando na cotidianidade.

A hegemonia supõe a existência de algo verdadeiramente totalitário,

que não é somente superestrutural. Algo que rege e subordina ao mesmo tempo em que não é determinante, algo que perpassa toda a sociedade. Segundo Willians (2005) fundamentando em Gramsci, a hegemonia “... constitui a substância e o limite do senso comum para muitas pessoas sob sua influência e corresponde a realidade da existência social muito mais claramente do que quaisquer noções derivadas da formula de base e superestrutura.” Para o autor:

Essa noção de hegemonia como algo no qual a consciência de determinada sociedade está profundamente imersa parece fundamental. E a hegemonia leva vantagem sobre noções genéricas de totalidade, pois ao mesmo tempo enfatiza o fato da dominação. (WILLIANS, 2005, p.212)

É justamente no antagonismo à hegemonia que a oralidade das culturas populares subalternas, suas manifestações e sua arte se situam. É importante não confundir hegemonia com massivo, pois, o massivo está localizado dentro do hegemônico. O hegemônico possui estruturas internas complexas, não é estático e nem determinado ou determinante, é dialético com o que produz e com o que o produz, e assim concomitantemente.

Este artigo coloca a oralidade das culturas populares subalternas em antagonismo ao hegemônico em primeira instância, e à cultura de massas em segundo plano, pois a hegemonia perpassa todos os planos de uma sociedade, inclusive o massivo. Além disso, é importante considerar a existência de elementos da cultura de massa dentro do popular e da cultura popular dentro da cultura de massa, pois ambas se situam dentro da base e da superestrutura social.

Quando se fala na existência de uma base e de uma superestrutura e necessário concernir esta análise no âmbito das diferenciações entre os dois conceitos e fugir de qualquer espécie de entendimento que se aproxime da definição de uma base determinante e de uma estrutura determinada, é necessário lembrar que a base para qualquer análise de cunho marxista é o método dialético e o método materialista histórico. Para diferenciarmos estes conceitos de qualquer tipo de conceito determinista e simplista podemos recorrer à explicação proposta por Raymond Willians (2005):

Nós temos que reavaliar “superestrutura” em relação a um determinado escopo de práticas culturais relacionadas, e não como um conteúdo refletido, reproduzido ou especificamente dependente de

uma base. E, principalmente, nós temos que reavaliar “base” não como uma abstração econômica ou tecnológica fixa, mas como as atividades específicas de homens em relações sociais e econômicas reais, que contêm contradições e variações fundamentais, e por isso estão sempre em estado de processo dinâmico. (WILLIAMS, 2005, p.214)

Tal conceituação de Raymond Williams se torna facilmente entendida a partir destes conceitos. Assim Lukács (1968) afirma que:

Aos olhos do marxismo vulgar, a superestrutura é uma conseqüência mecânica, causal do desenvolvimento das forças produtivas. O método dialético não permite semelhante relação. A dialética nega que possam existir em qualquer parte do mundo relações de causa e efeito puramente unívocas: ela reconhece mesmo nos dados mais elementares do real complexas relações de causa e de efeito. E o materialismo histórico acentua com particular vigor o fato de que, num processo tão plurilateral e cheio de estratificações como é o processo da evolução da sociedade, o processo do desenvolvimento histórico-social só se concretiza, em qualquer de seus momentos, como uma intrincada trama de interações. (LUKÁCS, 1968, p. 16)

É, mais precisamente, dentro desta conceituação histórica e dialética que este artigo pretende entender a forma como se dão as interações sócio-culturais e de mercado com a cultura oral, considerando a mídia e o mercado de turismo como fortes armas da cultura hegemônica que, justamente, por reconhecerem o terreno de resistência tentam engloba-lo, o tempo todo em sua lógica.

As pequenas comunidades caíram na lógica do que poderia ser chamado, citando Adorno, de Indústria cultural. De acordo com Theodor W. Adorno (1978), a indústria cultural é a cultura produzida como mercadoria. Ela apresenta todas as características de um produto meramente comercial, tem preço, mercado e, por fim, se torna descartável. Ela é criada para o mercado, para as massas. Portanto a oralidade popular dentro das manifestações culturais subalternas das pequenas comunidades passam a ter valor de mercado, perdendo muitas vezes seu valor simbólico.

Para Zygmunt Bauman (2005), ao falar sobre os modismos e a criação de necessidades mutantes e constantes pelos mecanismos midiáticos:

Somos consumidores em uma sociedade de consumidores. A sociedade de consumidores é uma sociedade de mercado. Todos nós nos encontramos dentro dele, e ora somos consumidores, ora mercadorias. Não admira que o uso/consumo de relacionamentos se aproxime, e com rapidez do padrão de uso/consumo de carros, repetindo o ciclo que começa na compra e termina na remoção do lixo. (BAUMAN, 2005, p.151 e 152)

Pode-se reportar o que diz Bauman sobre a velocidade de descarte de objetos e de pessoas, da mudança rápida de necessidades que produz lixo, para o âmbito das culturas populares. É o mesmo sentido que Bauman dá para sua teorização a cerca do que ele chama de encontro veloz.

O que se promove pela indústria cultural do turismo, juntamente coma mídia, hoje, é um encontro veloz e superficial com o a cultura do outro. Em relação às culturas populares subalternas os impactos causados por este tipo de encontro são ainda maiores que em relação a outros tipos de consumos descartáveis. Promove-se um contato curto e inexpressivo, pago, no qual quer se fazer acreditar na captura de uma essência do outro que na verdade não existe para o consumidor, pois a realidade que se visa consumir está fora de seu contexto social e simbólico. Os símbolos da cultura popular subalterna tornam-se aí objetos que não têm necessidade de significação. Perde-se, muitas vezes, também a necessidade de significação para os próprios produtores da cultura popular, pois estes passam a produzir cultura para a venda, como objetos encomendados e modificados aos gostos dos turistas, dos compradores, vislumbrando unicamente o lucro, não havendo interesse pelo contexto histórico e social das comunidades.

Partindo do pressuposto que o contexto histórico e social é inseparável das manifestações populares, como no caso oralidade nas culturas populares subalternas, estudar o impacto da indústria cultural sobre as pequenas comunidades (separando história oral e escrita), faz tornar mais palpável, também, os vários estudos teóricos realizados sobre oralidade, os ritos e costumes que sobrevivem ao tempo e sua relação com a comunicação na era da globalização.

É imprescindível entender a história oral de forma dialética, pois a cultura oral, ao mesmo tempo que é pano de fundo para todo o tipo de manifestação popular, é modificada o tempo todo por elas. O mecanismo hegemônico de mercado age justamente neste sentido, sendo retórico e quebrando este ciclo

dialético. É a construção de manifestações acabadas, que não mais se constroem através da produção subjetiva de um povo, mas sim uma lógica que adéqua um modelo de expressão oral para cada manifestação, relegando os causos, as rodas de conversa e viola, os mitos e as lendas ao universo das vitrines consumitivas.

O que passa a ter valor, de acordo com a indústria cultural, são apenas fragmentos das culturas populares que podem ser capturados e nomeados como produtos. A lógica dialética e construtiva da história oral para com sua comunidade, por não possuir captura fragmentária mercadológica, é relegada a inutilidade.

Podemos situar este fenômeno dentro do que Barreto (2003, p.10) afirma ser a criação de uma separação inexistente entre patrimônio material e imaterial, pois o patrimônio deve ser percebido como um conjunto entre todos os bens de uma comunidade, não fazendo sentido um sem o outro. Porém a criação da separação entre os dois tem se tornado cada vez mais comum, principalmente dentro dos modelos midiáticos. Dessa forma separa-se lugar, de manifestação cultural, de arte, e de história oral. Cria-se uma separação facilitadora ao mercado. A venda passa a acontecer por setores e estes setores já se encontram arraigados através da mídia (mesmo que inconscientemente), na percepção de possíveis consumidores.

Através da fragmentação dilui-se a memória coletiva de uma comunidade em setores que não podem explicitarem-se sozinhos e a oralidade é relegada ao fantástico e a inutilidade.

Ao falar-se em mitos, lendas e causos que povoam o imaginário popular, por exemplo, é importante estabelecer um percurso fundamentado em conceitos intrínsecos como *memória coletiva*, *oralidade* e *comunidade* para melhor compreender este universo, é necessário entendê-los juntos. De forma fragmentada eles perdem o sentido identitário, caem dentro dos ciclos de sistema de consumo.

Para entender-se o conceito de comunidade admitido neste trabalho, considera-se a explicação de acordo com algumas configurações que o mesmo tem assumido, não somente no sentido de território, mas através de outros tópicos que estão presentes nas comunidades atuais. Ao tratar-se do termo comunidade, a utilização do mesmo se dá no sentido de instrumento cultural, com significação transformadora, e não apenas como conceito sociológico (estrutura social). Neste sentido, é assimilada uma abordagem do conceito de Bachelard

(1996), em que ele trabalha na constituição de um “arquetipo de longa duração”, constante no imaginário social, presente em tempos históricos diferentes. Considera-se ainda o termo como o poder de resgate da solidariedade, não no sentido da ética humanista ou positivista, mas como estratégia na construção de um saber particular que provenha da experiência local.

Raquel Paiva (1998), ao falar de comunidade, explicita a necessidade de analisar que tipos de bens o grupo compartilha, e inclui como principal partilha a linguagem. Assim, discorrer sobre o conceito de comunidade requer que reflitamos, como sugere Paiva, sobre a linguagem, que, em muitas comunidades, manifesta-se através da oralidade.

A oralidade primária, segundo Pierre Lévy (1994), remete ao papel da palavra antes que uma sociedade tenha adotado a palavra escrita. Em muitas culturas populares, apesar de as comunidades terem sido alfabetizadas com o passar do tempo, a formação de sua memória foi edificada e transformada através, principalmente, da palavra falada. A existência da escrita e da alfabetização não faz com que a cultura oral perca sua importância para a formação e perpetuação da identidade sócio-cultural de uma população. Pierre Lévy (1994), ao discorrer sobre oralidade primária, afirma que:

Na oralidade primária, a oralidade tem como função básica a gestão da memória social, e não apenas a livre expressão das pessoas, ou a comunicação prática cotidiana (...). Numa sociedade oral primária quase todo edifício cultural está fundado sobre as lembranças dos indivíduos. A inteligência, nestas sociedades, encontra-se muitas vezes identificada com a memória, sobretudo com a auditiva. (LÉVY, 1994, p.77)

Para falar sobre oralidade primária, Pierre Lévy (1994) a compara com a oralidade secundária, que, para ele existe em sociedades que têm a escrita como legitimadora da história.

A persistência da oralidade primária nas sociedades modernas não se deve tanto ao fato de que ainda falemos (o que pode estar relacionado à oralidade secundária), mas à forma pela qual as representações e as maneiras de ser continuam a transmitir-se independentemente dos circuitos da escrita e dos meios de comunicação eletrônicos (LÉVY, 1994, p. 84)

Considerando a formação de culturas populares subalternas através da oralidade primária, em que a inteligência encontra-se identificada com a memória, Halbwachs (1990), nos anos 20-30, já tinha preconizado que a memória deve ser entendida também, ou, sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes.

A questão central na obra de Maurice Halbwachs (1990) consiste na afirmação de que a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, posto que todas as lembranças são constituídas no interior de um grupo. A origem de várias idéias, reflexões, sentimentos, paixões que atribuímos a nós, são, na verdade, inspiradas pelo grupo. A disposição de Halbwachs acerca da memória individual refere-se à existência de uma “intuição sensível”.

Para ele, a memória individual, é construída a partir das referências e lembranças próprias do grupo, refere-se, portanto, a um ponto de vista sobre a memória coletiva. Olhar este, que deve sempre ser analisado considerando-se o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo e das relações mantidas com outros meios.

A lembrança, de acordo com Halbwachs (1990), “é uma imagem engajada em outras imagens”. Para ele, lembrança está muito mais dentro do universo de significação do individual através do grupo no qual está inserido, do que na realidade histórica. Para além da formação da memória, Halbwachs (1990) aponta que:

As lembranças podem, a partir desta vivência em grupo, ser reconstruídas ou simuladas. Podemos criar representações do passado apoiadas na percepção de outras pessoas, no que imaginamos ter acontecido ou pela internalização de representações de uma memória histórica, que não necessariamente necessita ser factual. (HALBWACHS, 1990, p.34)

Neste sentido pode-se apontar a questão dos mitos e lendas como grandes aparatos na criação da memória, sendo que os mitos estão muito além do imaginário popular, pois constituem uma realidade antropológica fundamental. Partindo deste pressuposto, relegar a cultura oral de uma comunidade, de uma povo é destruir sua identidade no que diz respeito a sua memória coletiva, é destruir o sentido de pertencimento do indivíduo à suas tradições.

Everaldo Rocha (1999), ao falar sobre mitos, considera que o trabalho dos antropólogos tem por finalidade interpretar o mito para descobrir o que este pode revelar sobre as sociedades.

É a interpretação do mito como forma de compreender uma determinada estrutura social. Nesta linha, a antropologia usualmente assume a existência de uma relação entre o mito e o contexto social. O mito é, pois capaz de revelar o pensamento de uma sociedade, a sua concepção de existência e das relações que os homens devem manter entre si e com o mundo que os cerca. (ROCHA,1990, p. 83)

Assim, tanto os mitos quanto as lendas presentes nas culturas populares subalternas, que foram transmitidos através da cultura oral, e que são de suma importância para a explicação e sentimento de pertencimento de um povo a sua cultura podem vir a representar um locus de resistência a lógica de mercado quando não se atêm a produção de suas manifestações no sentido lucrativo.

Pode-se afirmar, certamente, a existência de locais onde a história oral ainda é valorizada enquanto objeto de interação social, perante todos os mecanismos hegemônicos de abrangência mercadológica (já anteriormente expostos), é entender a resistência não somente como um continuar a existir, mas sim como um continuar a existir sem fragmentação e deformações, pois a existência deformada já é característica da indústria cultural.

O objetivo deste artigo não é reafirmar o poder de persuasão da indústria cultural sobre a sociedade, e nem de mostrar uma superfície imutável, mas sim de entender a forma como a se articulam, em sua complexidade, as deformações na oralidade das culturas populares subalternas como um todo, fazendo com que se crie uma esfera aparentemente real, que poucos pensam em questionar, justamente por se apresentar tão comum ao dia-a-dia.

É somente entendendo os mecanismos complexos de funcionamento da sociedade e enxergando as constantes transformações da base e da superestrutura social, entendendo seu processo dinâmico e a forma como a indústria cultural vem se organizando juntamente com a mídia, que se tornará mais fácil entender a situação em que se encontram as culturas populares subalternas hoje: Uma posição aparentemente em destaque, mas de maneira deformada, tendo valorizadas a estética e as coreografias ensaiadas e não o valor simbólico tradicional que dão o sentido de existência a uma essência verdadeiramente po-

pular, que se expressa na cotidianidade . Somente a partir do entendimento das deformações e da forma como essas deformações acontecem em seu constante dialogismo com a base se tornará palpável uma transformação social real, não superficial. É necessário conhecer para transformar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T.W. A indústria cultural. In: Cohn, G. (Org.). **Comunicação e indústria cultural**. São Paulo: Nacional, 1978.
- ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. **Indústria Cultural: o iluminismo como mistificação das massas**. In: Almeida, Jorge M.B. "Indústria Cultural e Sociedade". Paz e Terra, 2002.
- BACHELARD, G. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1996
- BARRETO, M. **Turismo e legado cultural**. 4. ed. Campinas: Papirus, 2003. 96 p.
- BAUMAN, Z.. **Vidas Desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- CANCLINI, N.G, RONCAGLLOLO . **Cultura Transnacional y Culturas populares**. Peru: IPAL, 1988.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- FERREIRA. M. N. Os desafios da produção científica no neoliberalismo: As culturas e a comunicação subalterna. **Comunicação e Política**, Rio de Janeiro, v. 25, p. 101-120, 2006.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- LÉVY, P. Os Três Tempos do Espírito: A oralidade primária, a escrita e a informática. In: LÉVY, P. **As tecnologias da inteligência**: Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. p 75- 132.
- LUKÁCS. G. Introdução aos Escritos estéticos de Marx e Engels. In: LUKÁCS. G. **Ensaio sobre a literatura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 13 - 45.
- PAIVA, R. **O Espírito Comum - comunidade, mídia e globalismo**. Rio de Janeiro: Mauad,1998.
- ROCHA, Everaldo P. G. **O que é mito**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- WILLIAMS, R. **Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade**. 1ª Ed. São Paulo: Bom Tempo, 2007.
- WILLIAMS, R. Base e Superestrutura na Teoria Cultural Marxista. **Revista USP**, São Paulo, no 65, p.210-224, 2005.

Data de recebimento: 27/12/2017

Data de aceite: 27/01/2018