



**ENAN  
PUR 2023**  
Belém 22 a 26 de maio



## Cultura popular e Lugar: Dimensões de Resistência

Priscila Müller Lérias  
UFRGS

### Sessão Temática 06: Cidade, história e identidade cultural

*Resumo: Este artigo apresenta a cultura popular e o lugar como suas dimensões de análise dentro do contexto urbano. Por meio da exploração interdisciplinar de autores e suas propostas teóricas similares, procura-se expor acepções em relação ao lugar e à cultura popular com o fim de identificar o caráter de resistência dessa cultura a agentes dominantes e apontar o lugar como o locus para que isso se dê como possibilidade.*

*Palavras-chave: Cultura popular; Lugar; Cotidiano; Resistência; Globalização.*

### Popular culture and Place: Resistance Dimensions

*Abstract. The following article presents the popular culture and the place as its analysis dimensions regarding the urban context. Through the interdisciplinary exploration of different authors and their similar theoretical propositions, the goal is to raise these concepts concerning the place and the popular culture in order to identify the latter's opposite traits against hegemonic agents, besides pointing the place as the locus for the viability of such resistance.*

*Keywords: Popular culture; Local; Daily-life; Resistance; Globalization.*

### Cultura popular e Lugar: Dimensiones de Resistencia

*Resumen. Este artículo presenta la cultura popular y el lugar como sus dimensiones de análisis dentro del contexto urbano. A través de la exploración interdisciplinaria de autores y sus propuestas teóricas afines, buscamos exponer significados en relación con el lugar y la cultura popular para identificar el carácter de resistencia de esta cultura a los agentes dominantes y señalar el lugar como el locus para que este se desarrolle. acontecer ser dado como posibilidad.*

*Palabras clave: Cultura popular; Lugar; Cotidiano; Resistencia; Globalización.*

## 1. Introdução

Se, no discurso, a cidade serve de baliza ou marco totalizador e quase mítico para as estratégias socioeconômicas e políticas, a vida urbana deixa sempre mais remontar àquilo que o projeto urbanístico dela excluía. A linguagem do poder "se urbaniza", mas a cidade se vê entregue a movimentos contraditórios que se compensam e se combinam fora do poder panóptico. [...] Sob os discursos que a ideologizam, proliferam as astúcias e as combinações de poderes sem identidade, ilegível, sem tomadas apreensíveis, sem transparência racional – impossíveis de gerir. (CERTEAU, 1998, p. 174)

O espaço urbano é um conjunto de processos morfológicos e sociais que são estruturados, por princípio, através de estratégias e discursos totalizantes. Contudo, paralelamente e fora do controle dessas estratégias, a cidade também é constituída por *outros* processos criados pelos indivíduos ou por determinados grupos a partir de lógicas próprias, resultantes de suas sociabilidades e dinâmicas do cotidiano.

Partindo, então, de uma análise que se dá através do contexto urbano e do que dele é resultante, o presente artigo tem por objetivo apontar onde e como esses outros processos se dão e colocar a cultura popular como um meio para essa formação. Ou, mais precisamente, dentro dos termos de *hegemonia* e conceito de *lugar*, pretende-se evidenciar a cultura popular como um fator de resistência a agentes hegemônicos através do lugar.

Para tanto, articula-se algumas contribuições teóricas em torno da conceituação de cultura popular e lugar. No tocante à cultura popular, são exploradas em maior grau obras de autores como Burke (1989), Thompson (2005) e Duarte (1986), e, em menor grau, Bakhtin (1987), Santos (2001, 2006) e Certeau (1989, 1998), com a intenção de explorar acepções sobre o assunto dentro de diferentes contextos históricos e sociais, para, assim, trabalhar com as similaridades conceituais que possam contribuir para um entendimento mais completo e concreto a respeito da cultura e sua categoria popular.

No que se refere ao lugar, foi importante trazer contribuições de diferentes áreas do conhecimento e correntes epistemológicas para, através da comparação, ressaltar o que é de importância para fazer a análise da proposta aqui pretendida. São explorados Buttimer (1982), Santos (2001, 2005, 2006), Hall (2003) e Certeau (1998).

Em um último momento, contando com o esclarecimento pretendido dos conceitos dos objetos analisados, tenta-se justificar a proposta de colocar a cultura popular em posição de embate a agentes dominantes e como meio para novas, ou *outras*, perspectivas de sociedade além daquela que é difundida de forma hegemônica.

## **2. Cultura popular e suas práticas**

Ao colocar a cultura popular como categoria de análise aqui, por estar implicada na estrutura da problemática exposta, não se procura conceituá-la, nem eleger uma conceituação existente como condutora do pensamento que será desenvolvido. Procura-se, sim, expor alguns conceitos e reflexões acerca dela, afins entre si, com o intuito de ilustrar o quadro de discussão proposto.

A conceituação de cultura e cultura popular manteve-se em transformação ao longo dos anos em que passou a ser objeto de estudo no campo das ciências sociais e humanas e se faz ainda em construção. No presente, sobre cultura, pode-se falar em alguma categorização que estaria definida entre cultura erudita, cultura popular e, mais recentemente na esfera de um mundo globalizado, principalmente em contexto urbano, cultura de massa. Para Santos (2006), as cidades “tendem a abrigar, ao mesmo tempo, uma cultura de massa e uma cultura popular, que colaboram e se atritam, interferem e se excluem, somam-se e se subtraem num jogo dialético sem fim” (SANTOS 2006, p. 222).

Burke (1989) afirma que, apesar de ter anteriormente definido a cultura como um sistema de significados, atitudes e valores compartilhados, e as formas

simbólicas nas quais eles se expressam, o conceito ainda precisa ser reexaminado:

Hoje, contudo, seguindo o exemplo dos antropólogos, os historiadores e outros usam o termo “cultura” muito mais amplamente, para referir-se a quase tudo que pode ser aprendido em uma dada sociedade — como comer, beber, andar, falar, silenciar e assim por diante. Em outras palavras, a história da cultura inclui agora a história das ações ou noções subjacentes à vida cotidiana. (BURKE, 1989, p. 18)

Nesse sentido, Thompson adverte que o termo cultura “com sua invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto” (THOMPSON, 2005, p.17).

Já o caráter “popular” dessa cultura também deve ser conceituado e abordado com cuidado. Em uma perspectiva mais convencional, a cultura popular estaria associada a representações simbólicas e materiais produzidas pelas camadas inferiores da sociedade, ao passo que a cultura erudita estaria associada às camadas superiores, letradas, cultas, a elite intelectual. No entanto, essa abordagem dualista tem sido posta em questionamento.

Ainda, a essa cultura, importante ressaltar, não se pode associar somente aquela ligada à práxis do tradicional. Certeau enfatiza isso quando, ao falar do trabalho com a sucata e “uma ressurgência das práticas “populares” na modernidade industrial e científica”, nos coloca que “não é possível prender no passado, nas zonas rurais ou nos primitivos os modelos operatórios de uma cultura popular” (Certeau, 2008, p. 87). Santos, ao colocar a cultura popular como uma cultura dos “de baixo”, acrescenta que essa é a cultura da vizinhança e que “valoriza, ao mesmo tempo, a experiência da escassez e a experiência da convivência e da solidariedade. É desse modo que, gerada de dentro, essa cultura endógena impõe-se como um alimento da política dos pobres” (SANTOS, 2001, p. 145).

Burke destaca que a noção de “popular” é reconhecida como problemática. O termo “cultura popular” pode causar uma falsa impressão de homogeneidade e “seria melhor usá-lo no plural, ou substituí-lo por uma expressão como “a cultura das classes populares” (BURKE, 1989, p. 12). Entretanto, ao estudar a cultura popular entre os séculos XVI e XIX, enfatiza que a fronteira entre as várias culturas do povo (ou as culturas das classes populares) e as culturas das elites é vaga, visto que existe um processo de uso, ou apropriação, recíproco entre as duas, e seria mais importante analisar a interação, não a divisão entre elas. Em outro sentido, ao citar a obra de Mikhail Bakhtin, fala ainda que a definição de uma cultura popular passaria não por uma oposição às elites, mas a uma cultura oficial.

Bakhtin (1987), ao expor uma teorização do cômico e da cultura popular da Idade Média e do Renascimento, aponta que o riso, o burlesco e o aspecto jocoso das manifestações culturais populares, que expressavam a visão de mundo das camadas inferiores da sociedade, tinham a capacidade de produzir uma “dualidade do mundo”, o que configuraria uma oposição à cultura oficial, que na época se dava pela Igreja e Estado. Contudo, essa cultura manteve um contato dinâmico com a cultura oficial, influenciando e sendo influenciada por ela. O que se qualificaria de “erudito” e “popular” estaria em permanente processo de ajustes, em movimento.

Thompson (2005) afirma que, em séculos anteriores, o termo “costume” era empregado para se referir muito ao que hoje está implicado na palavra “cultura”

e, assim, desenvolve sua obra tratando sobre como os costumes se manifestaram na cultura da classe trabalhadora do século XVIII e início do século XIX. Nesse contexto, Thompson relata que mesmo sob pressão por uma reforma, segundo normas vindas de cima, o povo se fez resistente e que, a partir disso, uma dissociação teria se criado, divergindo a cultura patricia da cultura da plebe. Desse processo, as camadas superiores começaram a promover investigações da tradição plebeia, registrando seus costumes, muitas vezes criando estereótipos, e, assim, se deu a origem do folclore.

Certeau, Julia e Revel, em artigo, expõem a ideia da “beleza do morto” ao se referirem às práticas das elites de só atribuírem valor às manifestações da cultura popular quando estas não representam mais perigo, isto é, estão mortas. Argumentam que a cultura popular resultou de uma deliberada fabricação das elites que exaltavam a importância da cultura popular ao mesmo tempo que faziam esforços para acelerar sua morte. Assim, “onde estamos, senão no seio da cultura erudita? Ou, se quiser: a cultura popular existirá fora do ato que a suprime?” (CERTEAU; JULIA; REVEL, 1989, p.74).

Desse modo, Thompson (2005) afirma que:

O que se perdeu ao considerar os costumes (plurais) como discretas sobrevivências, foi no sentido intenso do costume singular (embora com variadas formas de expressão) – o costume não como posterior a algo, mas como *sui generis*: ambiência, *mentalité*, um vocabulário completo de discurso, de legitimação e expectativa. (THOMPSON, 2005, p. 14)

Ao separar esses resíduos culturais de seu contexto, o folclore fez perder o sentido do costume como contexto e *mentalité*. Foi assim que, por meio do conceito de folclore, foi demarcada a fronteira das manifestações culturais das camadas sociais “superiores” em relação àquelas “inferiores”.

Para Thompson (2005), era necessário ter cuidado quanto a generalizações como “cultura popular”, pois o costume estava em constante mudança, estava em “fluxo contínuo”. Era um campo de mudança e disputa. O costume era a argumentação para a legitimação de quase todo uso, prática ou direito reivindicado. Ao se utilizar o termo “cultura popular”, poder-se-ia cair numa perspectiva “ultraconsensual” dessa cultura, a não ser que o termo fosse associado a um contexto histórico específico, ou “situada no lugar material que lhe corresponde”. Nesse sentido, a cultura plebeia não se autodefinia, nem era independente de influências externas. Sua construção se deu de forma defensiva e em oposição ao controle dos governantes patricios.

Refutando e citando Peter Burke, Thompson alega que além de um “sistema de atitudes, valores e significados compartilhados, e as formas simbólicas (desempenho e artefatos) em que se acham incorporados” (BURKE, 1978, apud THOMPSON, 2005, p. 17), uma cultura é também “um conjunto de diferentes recursos, em que há sempre uma permuta entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole” (THOMPSON, 2005, p. 17).

Thompson (2005) ainda expõem sua visão marxista em relação à divisão da cultura. Afirma que os costumes, como exemplo as cerimônias e as procissões dos ofícios, podiam ser descritos como “visíveis” até o século XIX, quando perderam a aprovação dos respectivos “ofícios” e “eram temidas pelos empregadores e pelas corporações por propiciarem explosões de alegria e distúrbios” (THOMPSON 2005, p. 16). Para Thompson, esses acontecimentos eram sintomáticos da dissociação ocorrida entre as culturas patricia e plebeia, o

que caracterizava uma divisão em termos de classe. Ou, indo além, para se referir à estrutura de dominação da *gentry* na vida inglesa do século XVIII, lança mão da noção de Gramsci de “hegemonia cultural”, que pode ter definido alguns limites exteriores do que era política e do que era possível de ser socialmente praticado. Contudo, argumenta que essa hegemonia não penetrava de forma profunda na cultura da plebe, dos pobres. Era também necessário dizer o que essa hegemonia *não* acarretava. Ela não acarretava que os pobres aceitassem o paternalismo da *gentry* nos próprios termos da *gentry*.

Devemos lembrar mais uma vez a imensa distância entre a cultura de elite e plebeia, e o vigor da autêntica autonomia dessa última. O que quer que tenha sido essa hegemonia, ela não envolvia a vida dos pobres, nem os impedia de defender seus próprios modos de trabalho e lazer, de formar seus próprios rituais, suas próprias satisfações e visões de mundo. (THOMPSON, 2005, p. 78)

Se é verdade que a cultura plebeia, dos trabalhadores, interagiu e negociava com a cultura da *gentry*, dos patrícios, da elite, ambas não se confundiam.

Duarte (1986), numa mesma linha de pensamento, traz reflexões importantes quando trata da cultura popular através de uma perspectiva de classe e aborda uma “cultura das classes trabalhadoras urbanas”. Expõe que um de seus objetivos é a análise da relação dessa suposta cultura com os fundamentos da cultura dominante, além de entender qual seria “o estatuto dos grupos que se situam ao pé da “pirâmide social” e qual o seu papel nos novos desígnios que se investe a história do homem” (DUARTE, 1986, p. 119). Destaca que é importante indagar-se sobre o suposto conteúdo que se tenta expressar quando se fala em “cultura”. Associar a ideia de cultura a um “sistema simbólico”, como é muito comumente difundido teoricamente, pode parecer insuficiente para traduzir uma dinâmica multifacetada de um mundo dividido em infinitas ordens de identidade.

A cultura não se definirá pelos seus elementos (“traços”, “comportamentos”, “normas”, “atitudes”, “regras”, “papéis”, “obras” etc.) mas sim pelos modos de articulação do sentido, da significação, que permitem justamente que os elementos existam enquanto tais, parte de uma totalidade simbólica. (DUARTE, 1986, p 120)

Um sistema simbólico, posto que deriva de uma aceção abstrata de realidade, se faz “sem sujeito” e seria necessário lhe atribuir “sujeitos” específicos (identidades, instituições etc.) para se tornar mais concreto. Isto é, seria necessário entender por quem os “modos de articulação da significação” são engendrados para se falar em um sistema simbólico. Uma forma de se fazer isso, poderia ser definindo esses “sujeitos” através da estrutura de classe ou da mecânica de grupos sociais, por exemplo.

Quanto à categoria “classe trabalhadora urbana” (que, ao fim de sua análise, Duarte prefere se referir no plural), podem ser associados outros nomes, ou qualidades, como “operária” e “camadas populares”, que procuram designar grupos sociais em posição “inferior”, ou “subordinada”, dentro das sociedades modernas. Ou, quando associada às “classes populares”, se relaciona a tudo que se opõe à elite, ou grupos em posições “superiores”. É aqui que essa análise e essa categoria se interseccionam com o que foi anteriormente exposto em relação a uma cultura popular.

Contudo, independente dessa categorização da cultura, Duarte (1986) propõe que a cultura, quando associada a um “sistema simbólico”, deve ser entendida de forma flexível para que se possa considerar um recorte fundado em “propriedades de situação”. Assim,

Grupos, classes, nações, etnias, networks, sociedades, parentelas, famílias, comunidades só "existem" porque fazem sentido em tal ou qual lugar, porque expressam uma organização/ classificação/valorização qualquer do universo em tal ou qual nível ou situação. (DUARTE, 1986, p. 124)

Desse modo, partindo do que foi exposto, pode-se dizer que a cultura, definida a partir de práticas sociais e materiais de um território (território aqui entendido como aquele que se dá por objetos e ações, sinônimo de espaço humano, espaço habitado), quando categorizada como popular, num sentido amplo, se refere a práticas que se fazem pelos segmentos da população menos favorecidos num dado contexto socioeconômico. A cultura popular se dá por práticas constituídas por uma complexa interação de fatores sociais, econômicos, religiosos e políticos e é posta em termos que se desenvolvem através de contradições como *erudito x popular*, *moderno x tradicional*, *hegemônico x subalterno*, expondo, assim, um panorama que se faz, sobretudo, por interações entre classes sociais.

### **3. A dimensão do lugar e as práticas cotidianas**

Assim como a cultura popular, acepções em relação ao lugar se transformaram ao longo do seu desenvolver teórico e, não só como há interpretações a seu respeito dentro de diferentes áreas do conhecimento, diferentes perspectivas teórico-metodológicas da geografia o conceituam. Para esclarecimento, trazendo um panorama histórico-conceitual, vale citar a corrente Tradicional, calcada no positivismo, onde lugar estava ligado à ideia de região e de localização geográfica e tinha o território e a paisagem como seus principais conceitos de estudo; a corrente Quantitativa, que colocou o espaço como categoria de análise da Geografia; e a corrente Humanista e Crítica, cujas abordagens se aproximam mais do caráter que aqui se quer explorar e que surgem como oposições ao positivismo, mas com matrizes filosóficas e metodologias distintas entre si.

Na corrente Humanista, que tem como base epistemológica e metodologias vindas do existencialismo e da fenomenologia, coloca-se o lugar como o espaço vivido e, assim, é adicionado a este um caráter subjetivo. O lugar aqui só pode ser entendido quando experienciado. Para Buttimer (1982) o lugar seria o mundo vivido, como o elo entre os procedimentos geográficos e fenomenológicos, e o expande no seu conceito quando diz que "cada pessoa está rodeada por 'camadas' concêntricas de espaço vivido, da sala para o lar, para a vizinhança, cidade, região e para a nação" (BUTTIMER, 1982, p. 178). Buttimer (1982) ainda relaciona a identidade cultural à identidade com o lugar. Redes de interações baseadas no lugar se dariam pelas dimensões culturais, emocionais e políticas. Mesmo diante de transformações no lugar, para o indivíduo e para a comunidade, a sensação de que as características antigas permanecem através dessas redes, reforçam a identidade com o lugar. Essa corrente, entretanto, permanece na exploração da subjetividade enquanto definidora do lugar e tende a não considerar as variáveis externas e a relação entre essas com variáveis internas.

Já na corrente da Geografia Crítica, o lugar tende a ser considerado como uma construção social e deixa de ser visto apenas como o espaço vivido, de tendência fenomenológica. Dentro dessa corrente, algumas variações podem ser consideradas, mas o que as caracteriza igualmente é a base epistemológica marxista que tem a dialética como metodologia. O lugar aqui passa a ser compreendido através da relação com o global e, assim, as variáveis externas

são consideradas. É por isso que Santos afirma que “hoje, certamente mais importante que a consciência do lugar é a consciência do mundo, obtida através do lugar” (SANTOS, 2005, p. 161).

O lugar assim colocado, tem seu conceito empreendido a partir da perspectiva de um contexto globalizado. Nesse sentido, é necessária uma visão sistêmica para apontar e pousar sobre o lugar como categoria de análise, visto que ele é entendido quando inserido em uma relação dialética com o global. A escala e configuração de um só se faz clara quando comparada com a escala e configuração do outro. Santos enfatiza essa visão na introdução de seu livro “A Natureza do espaço” (2006, p. 11) quando diz que “é a partir do espírito de sistema que emergem os conceitos-chave que, por sua vez, constituem uma base para a construção, ao mesmo tempo, de um objeto e de uma disciplina”. E, em outra obra, “Por uma outra globalização” (2001), categorizando a globalização como um período, ressalta que, como em qualquer outro período histórico, funcionam combinadamente diversas variáveis cuja visão sistêmica é essencial para o seu entendimento.

Esse período, caracterizado na atualidade, pode ser entendido através de um sistema que promove trocas quase instantâneas de informação em escala global, afetando os processos socioeconômicos e espaciais e, conseqüentemente, a percepção individual e coletiva de tempo e espaço.

Segundo Hall, a característica desta fase “é a compressão do tempo-espaço (Harvey, 1989), que tenta - embora de forma incompleta - combinar tempos, espaços, histórias e mercados no centro de um cronotopo espaço-temporal “global” homogêneo” (HALL, 2003, p. 58). Hall enfatiza que o sistema é global no sentido de que sua operação se dá na escala planetária e que poucos locais não estão interdependentes dele. Contudo, o sistema não é global se por isso se entender que sua influência e resultados se dão uniformemente em todos os lugares. “Ele continua sendo um sistema de desigualdades e instabilidades cada vez mais profundas, sobre o qual nenhuma potência possui o controle absoluto” (HALL, 2003, p. 59).

Ou, segundo Santos (2006), a expressão desse período se dá de forma verticalizada através de um meio técnico-científico-informacional, no qual técnica, ciência e informação permeiam o território, por princípio, através de fluxos homogeneizantes que, entretanto, agravam heterogeneidades.

Para a maior parte da humanidade, o processo de globalização acaba tendo, direta ou indiretamente, influência sobre todos os aspectos da existência: a vida econômica, a vida cultural, as relações interpessoais e a própria subjetividade. Ele não se verifica de modo homogêneo, tanto em extensão quanto em profundidade, e o próprio fato de que seja criador de escassez é um dos motivos da impossibilidade da homogeneização. Os indivíduos não são igualmente atingidos por esse fenômeno, cuja difusão encontra obstáculos na diversidade das pessoas e na diversidade dos lugares. (por uma outra globalização SANTOS, 2001, p. 143)

Santos enfatiza também que “cada lugar, irrecusavelmente imerso numa comunhão com o mundo, torna-se exponencialmente diferente dos demais. A uma maior globalidade, corresponde uma maior individualidade” (SANTOS, 2006, p. 213). Isso confere ao todo da globalização um caráter fragmentário que acaba por originar tanto a inclusão quanto exclusão dos espaços conforme a correlação de forças dos seus componentes sociais e econômicos. Entender esse caráter de diversidade e de divergência do lugar em relação aos vetores do global, e entender que os lugares se diferenciam justamente pelo seu grau de

resistência ou absorção do interno aos fatores externos, é o primeiro passo para entender o lugar que nesse artigo se quer explorar.

Ferreira, ao citar Harvey e sua obra, coloca que o lugar, se por um lado é o *locus* da comunidade, e poderia gerar repressão e controle social (no sentido de que comunidade estaria formada por um “discurso comum e práticas implícitas” (HARVEY, 1996, p. 311, apud FERREIRA, 2002, p. 64), por outro lado, ele pode ser o *locus* da mobilização dos poderes da comunidade e a base da revolução. Para Harvey, o lugar seria “a celebração da diferença e da diversidade subordinadas a um arco de unidade” (HARVEY, 1996, p. 312, apud FERREIRA, 2002, p. 64).

Se o lugar se mostra “ao mesmo tempo, objeto de uma razão global e de uma razão local, convivendo dialeticamente” (Santos, 2006, p. 273), “onde globalização e localização, globalização e fragmentação são termos de uma dialética refeita com frequência” (Santos, 2006, p. 252), é necessário entender que “lugar” se trata de uma totalidade em movimento. Nesse sentido, Santos caracteriza o lugar como “globalmente ativo”, e, assim, não é restrito apenas ao espaço vivido, como apreendido pela fenomenologia. Ao contrário, acrescenta-se a esse a relação dialética da ordem do global e do local e, também, do novo e do velho. O lugar é interpretado como um sistema de relações sociais e espaciais diretas que se fazem em articulação e justaposição com os fatores globais e seria o *locus* da percepção do mundo. “Muda o mundo e, ao mesmo tempo, mudam os lugares. [...] O lugar, aliás, define-se como funcionalização do mundo e é por ele (lugar) que o mundo é percebido empiricamente” (SANTOS, 2005, p. 158).

Como sabemos, o mundo, como um conjunto de essências e de possibilidades, não existe para ele próprio, e apenas o faz para os outros. É o espaço, isto é, os lugares, que realizam e revelam o mundo, tornando-o historicizado e geografizado, isto é, empiricizado. Os lugares são, pois, o mundo, que eles reproduzem de modos específicos, individuais, diversos. Eles são singulares, mas são também globais, manifestações da totalidade-mundo, da qual são formas particulares. (SANTOS, 2001, p. 112)

Ainda nessa perspectiva dialética, Santos (2006) acrescenta que o lugar seria o ponto de intersecção entre as verticalidades e as horizontalidades. As verticalidades seriam as relações de hierarquia externas a esse, expressas, em princípio, pelo mercado e pelo Estado - “são vetores de uma racionalidade superior e do discurso pragmático dos setores hegemônicos, criando um cotidiano obediente e disciplinado” (SANTOS, 2006, p. 193). As horizontalidades seriam relações internas a esse, que se expressam pelas relações de vizinhança e proximidade, os acontecimentos solidários, criadas pelo Estado, mas também pelas pessoas que vivem no lugar - “as horizontalidades são tanto o lugar da finalidade imposta de fora, de longe e de cima, quanto o da contrafinalidade, localmente gerada. Elas são o teatro de um cotidiano conforme, mas não obrigatoriamente conformista” (SANTOS, 2006, p. 193).

Contudo, é importante entender que entre o global e o local, encontra-se o lugar da vivência, da existência do homem no mundo. O lugar se constitui no sistema e nos espaços do dia a dia comum. Por isso, “uma dada situação não pode ser plenamente apreendida se, a pretexto de contemplarmos sua objetividade, deixamos de considerar as relações intersubjetivas que a caracterizam” (SANTOS, 2006, p. 14) e, assim, “impõe-se, ao mesmo tempo, a necessidade de, revisitando o lugar no mundo atual, encontrar os seus novos



significados. Uma possibilidade nos é dada através da consideração do cotidiano.” (SANTOS, 2006, p. 213).

O cotidiano, para Santos, seria o palco das relações de horizontalidade onde se dá o “acontecer solidário”. Por isso, “no *meio* local, a rede praticamente se integra e dissolve através do trabalho coletivo, implicando um esforço solidário dos diversos atores (SANTOS, 2006, p. 227). O Cotidiano está diretamente relacionado ao local da relação dialética, pois a ordem global “funda as escalas superiores ou externas à escala do cotidiano” através de parâmetros técnicos e “a ordem local funda a escala do cotidiano, e seus parâmetros são a co-presença, a vizinhança, a intimidade, a emoção, a cooperação e a socialização com base na contiguidade” (SANTOS, 2006, p. 231). O cotidiano, então, é de fundamental importância enquanto categoria analítica para entender as “forças” do lugar.

Nesse sentido, Certeau (1998), que parte de um viés antropológico e sociológico, também se debruça sobre o cotidiano como categoria de análise. Certeau traz a sua obra um conceito de lugar distinto ao da Corrente Crítica da Geografia, mas traz o conceito do não-lugar, ou espaço (que seria o lugar praticado). Esse, por ser constituído por práticas capazes de alterar os sentidos das alteridades impostas pelo meio urbano, se faz similar ao lugar (de Santos) pelo seu caráter divergente a uma ordem externa e que se faz no contexto do cotidiano. Certeau reitera a importância de analisar “as práticas microbianas, singulares e plurais” dos procedimentos cotidianos que um sistema urbanístico deveria administrar, mas que sobrevivem a despeito dele. Esses procedimentos são:

“multiformes, resistentes, astuciosos e teimosos - que escapam à disciplina sem ficarem mesmo assim fora do campo onde se exerce, e que deveriam levar a uma teoria das práticas cotidianas, do espaço vivido e de uma inquietante familiaridade da cidade.” (CERTEAU, 1998, p. 175)

Assim como Santos (2006) discorre sobre as relações do cotidiano e das horizontalidades do lugar que podem se expressar como “contrafinalidades” a despeito das verticalidades geradas por agentes e fatores hegemônicos, Certeau (1998) discorre sobre as “maneiras de fazer” o cotidiano. Ele afirma que essas práticas se dão por meio de tecnologias do agir, constituindo-se ou em estratégias ou em táticas, sendo essas em caráter de resistência àquelas.

Para Certeau (1998), o meio urbano se dá pela produção estratégica da vida cotidiana. Contudo, o que essa produção formal urbana imprime, apesar de ter um caráter determinador, está suscetível ao uso que seus praticantes de fato fazem dela através dos “procedimentos de consumo”. Certeau afirma que a determinação, a presença ou a circulação de uma “representação” não indica o que ela é para seus usuários, pois:

É ainda necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam. Só então é que se pode apreciar a diferença ou a semelhança entre a produção da imagem e a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização. (CERTEAU, 1998, p. 40)

A estratégia é a dimensão na qual se tem o cálculo das relações de forças sociais que possibilitam reconhecer e isolar quem são os sujeitos de saber e de poder de um determinado contexto. As estratégias podem elaborar discursos totalizantes que determinam um conjunto de lugares físicos, simbólicos ou discursivos, onde as forças se distribuem, privilegiando assim seu foco de atuação nas relações espaciais (CERTEAU, 2008).

Já a tática surge com a ausência de um sujeito de poder e saber. É a “arte do fraco” por se fazer no lugar do outro, deve jogar com o terreno que lhe é imposto. O “fraco” deve combinar diversos elementos para tirar partido das forças que lhes são estranhas, operando “golpe por golpe”, atuando nas “ocasiões” para reconfigurar as relações de forças e possibilitar os movimentos de reapropriação do que lhe foi imposto estrategicamente. As táticas dependem e se aproveitam de momentos específicos, de fissuras e contradições surgidas nos sistemas dominantes (CERTEAU, 2008). “O que distingue estas daquelas são os tipos de operações nesses espaços que as estratégias são capazes de produzir, mapear e impor, ao passo que as táticas só podem utilizá-los, manipular e alterar” (CERTEAU, 2008, p. 92)

Por fim, pode-se afirmar que o lugar seria a chave para entender as transformações engendradas pelo processo de globalização, mas, não só, é a dimensão espacial e a escala da totalidade do cotidiano (SANTOS 2006). O lugar é um meio intermediário entre o mundo e o indivíduo.

#### **4. O uso da cultura popular nas práticas cotidianas através do lugar**

Como bem colocado também por Hall (2003), a globalização contemporânea é contraditória. Apesar de sua tendência cultural dominante ser a homogeneização, esta não é sua única tendência. Seu processo é estruturado em dominância; entretanto, não consegue controlar a tudo e a todos em sua órbita. “De fato, entre seus efeitos inesperados estão as formações subalternas e as tendências emergentes que escapam a seu controle” (HALL, 2003, p. 59).

Independente de sujeitos e ações de caráter dominante, estarão sempre presentes os movimentos de resistência de “baixo”, ou do local, ao que vem de “cima”, ao global, por mais que a globalização se estruture por fluxos homogeneizantes, como coloca Santos (2001), e que as “estratégias” (Certeau 2008), tentem determinar cenários.

Hall (2003), chama isso de "proliferação subalterna da diferença":

“Trata-se de um paradoxo da globalização contemporânea o fato de que, culturalmente, as coisas pareçam mais ou menos semelhantes entre si (um tipo de americanização da cultura global, por exemplo). Entretanto, concomitantemente, há a proliferação das "diferenças". (HALL, 2003, p. 60)

O que confere ao todo da globalização esse caráter fragmentário, se dá, mormente, pelas desigualdades socioeconômicas e, conseqüentemente, espaciais, geradas pelo sistema socioeconômico atuante de hoje. Santos (2001) afirma que os lugares de um lado acolhem os vetores da globalização e, “de outro lado neles se produz uma contra-ordem, porque há uma produção acelerada de pobres, excluídos, marginalizados” (SANTOS, 2001, p. 114).

Nem tudo é absorvido igualmente por tudo e todos. Ou seja, os espaços e as classes estão mais ou menos incluídos ou excluídos do processo conforme a relação social e econômica que têm com esses vetores do global. Assim, contudo, essa fragmentação não só é resultado dessa desigualdade inerente a esse sistema, mas também é fortalecida pelas práticas dos cotidianos (principalmente daqueles que estão em maior grau excluídos das práxis do global) que acabam por criar suas próprias lógicas e privilegiam as representações daquilo que está mais próximo espacialmente e, sobretudo, socialmente.

Crescentemente reunidas em cidades cada vez mais numerosas e maiores, e experimentando a situação de vizinhança (que, segundo Sartre, é reveladora), essas pessoas não se subordinam de forma permanente à racionalidade hegemônica e, por isso, com frequência podem se entregar a manifestações que são a contraface do pragmatismo. Assim, junto à busca da sobrevivência, vemos produzir-se, na base da sociedade, um pragmatismo mesclado com a emoção, a partir dos lugares e das pessoas juntos. (SANTOS, 2001, p. 114)

Hall afirma que a globalização é um sistema da “*con-formação da diferença*”, não aquilo que elimina a diferença, e ressalta que “este argumento torna-se crucial se considerarmos como e onde as resistências e contra-estratégias podem se desenvolver com sucesso” (HALL, 2003, p. 59).

Onde essas resistências e “contra-estratégias” se desenvolvem, como exposto e desenvolvido anteriormente aqui, pode-se dizer que é nos lugares e na escala do cotidiano, sobretudo naqueles ditos subalternizados no sistema socioeconômico. Já *como* elas se desenvolvem, sabe-se que é na prática e representação desse cotidiano que, bem como exposto por Certeau (2008), se faz através das “maneiras de fazer” quando essas se constituem nas “táticas”.

Complementando, entretanto, Certeau (2008) afirma que mais urgente do que determinar como uma sociedade inteira não se reduz à rede da “vigilância”, à qual se refere quando cita Foucault, é determinar quais procedimentos populares e cotidianos “jogam com os mecanismos da disciplina” e “que “maneiras de fazer” formam a contrapartida, do lado dos consumidores (ou “dominados?”), dos processos mudos que organizam a ordenação sociopolítica” (CERTEAU 2008, p. 41).

Essas “maneiras de fazer” aquilo que é imposto são práticas de reapropriação do meio que formam uma rede de “antidisciplina” e devem ser analisadas pela perspectiva daqueles que experimentam o cotidiano da cidade.

Por esse prisma, a “cultura popular” se apresenta diferentemente, assim como toda uma literatura chamada “popular”: ela se formula essencialmente em “artes de fazer” isto ou aquilo, isto é, em consumos combinatórios e utilitários. Essas práticas colocam em jogo uma *ratio* “popular”, uma maneira de pensar investida numa maneira de agir, uma arte de combinar indissociável de uma arte de utilizar. (CERTEAU, 2008, p. 42)

Desse modo, a cultura popular, enquanto práticas sociais e processos comunicativos e representativos de indivíduos e seus grupos, como antes aqui abordada, está imersa nessas práticas do cotidiano e nessas “maneiras de fazer”. Por conseguinte, pode-se relacionar a ela um caráter de resistência. Isto é, a cultura popular se faz parte dessa “contra-estratégia”, Hall (2003), ou das “táticas” a que Certeau (2008) se refere, tanto quando ela se manifesta como evento (Santos 2006), quanto quando se manifesta no dia a dia das relações locais, nos “procedimentos de consumo”(Certeau 2008).

Podemos, então, através desse entendimento, e retomando a afirmação de Santos que diz que as representações da cultura popular “são reveladoras do próprio movimento da sociedade” (SANTOS, 2001, p. 145), apreender que a cultura popular está em constante criação no cotidiano dos lugares e, arrisco dizer, não só influencia as práticas desse, como também é suscetível à influência dele.

Ademais, considerando que são diferentes os graus de absorção do que vem do global conforme o lugar que recebe, pois o processo de globalização “não se

verifica de modo homogêneo, (SANTOS, 2001), pode-se afirmar que quanto menos o lugar absorver os fluxos homogeneizantes desse processo, mais a cultura popular é capaz de se reproduzir, se fortalecer e, assim, fazer frente aos modelos hegemônicos.

Pode-se enunciar a cultura popular como face da ressignificação e do embate ao que é exógeno ao lugar. Ou, até mesmo, se ampliarmos a escala dessa lógica, pode-se relacionar nesse embate as diferentes culturas entre estados dentro de um mesmo país, entre países ou continentes em desenvolvimento e desenvolvidos, entre cultura oriental e ocidental, etc.

Analisando ainda além do quadro cotidiano e continuando na lógica das relações e dos efeitos de um mundo globalizado, técnica, informação e conhecimento percorrem distâncias globais e, assim como seus fluxos se dão por vetores de cima para baixo, ou do global para o local, os fluxos de baixo para cima, do local para o global, também são possíveis. Nesse sentido, poderíamos considerar que, dada essa possibilidade, a cultura popular, fortalecida no lugar, pode se difundir na escala do global. Nos interstícios formados por essa possibilidade, quase como que hackeando um sistema, ela poderia se mostrar presente e representante de novas perspectivas em um quadro global.

Hall (2003) se aproxima dessa noção quando, ao falar sobre a “proliferação subalterna da diferença”, traz à discussão as estratégias do que em outro contexto Derrida chama de *différance*. Essas impedem, segundo Hall, que “qualquer sistema se estabilize em uma totalidade inteiramente suturada” pois existem vazios que constituem sítios potenciais de resistência para o surgimento delas. Nesses interstícios, ou sítios, as “modernidades vernáculas”, apesar de não conterem os fluxos da tecno-modernidade ocidentalizante:

Continuam a “modular, desviar e “traduzir” seus imperativos a partir da base. Elas constituem o fundamento para um novo tipo de “localismo” que surge de dentro do global, sem ser simplesmente um simulacro deste. Esse “localismo” não é um mero resíduo do passado. É algo novo — a sombra que acompanha a globalização: o que é deixado de lado pelo fluxo panorâmico da globalização, mas retorna para perturbar e transtornar seus estabelecimentos culturais. (HALL, 2003, p. 61)

Santos (2001), nessa mesma perspectiva, vai além e nos coloca que uma das consequências dessa estrutura da globalização é a nova significação da cultura popular “tornada capaz de rivalizar com a cultura de massas”. E a outra consequência é “a produção das condições necessárias à reemergência das próprias massas, apontando para o surgimento de um novo período histórico, a que chamamos de período demográfico ou popular” (SANTOS, 2001, p. 143).

Essa proposição sobre a emergência de um novo mundo se daria, então, por meio da oposição ao Período da Globalização atual por um Período Popular, que se caracterizaria pela resistência dessa da população subalternizada e pobre nos grandes núcleos urbanos, sobretudo nos países do Terceiro Mundo. Tal oposição, como proposta pelo autor, se constituiria pela população pobre que, incapacitada de absorver todos os vetores do global, dada sua condição periférica socioeconômica e espacial, faria resistência a modelos hegemônicos por meio de uma *política dos pobres* que se constituiria através das vivências cotidianas nos lugares. Assim, um novo mundo estaria em desenvolvimento e sua construção se faria por um processo “de baixo para cima” e da escala do lugar à escala do global.

Se chegarmos a esse cenário, não sabemos. Todavia, podemos considerar a cultura popular e seu fortalecimento no contexto local como um meio à

resistência a processos homogeneizantes e à construção de um projeto de futuro que seja diferente do hegemônico.

A cultura popular tem raízes na terra em que se vive, simboliza o homem e seu entorno, encarna a vontade de enfrentar o futuro sem romper com o lugar, e de ali obter a continuidade, através da mudança. Seu quadro e seu limite são as relações profundas que se estabelecem entre o homem e o seu meio, mas seu alcance é o mundo". (SANTOS 2006, p. 222)

## 5. Considerações finais

É preciso definir, identificar e discutir as imposições que criam as escalas espaciais e sociais da cidade, mas é também necessário, e talvez mais importante, identificar as resistências, e suas práticas, que emergem em relação a e sob esse processo. A cultura popular enquanto prática social pode se tornar parte dessas resistências.

Acepções em relação à cultura popular permanecem em construção, sobretudo, dada a condição de um mundo em constante e rápida modificação pelos processos da globalização. Contudo, o seu caráter contrário ao que é hegemônico ou àquilo ligado a uma elite socioeconômica e sua cultura é seu princípio característico, apesar de ambas as formas culturais se comunicarem e, por vezes, utilizarem-se mutuamente. Reforçando, a cultura popular tem ligação com as representações da parte subalterna de uma sociedade e se constrói, justamente, em contrapartida e em relação ao que a oprime, mas também se realiza, ao mesmo tempo, recusando ou aceitando a cultura dominante.

Assim sendo, a cultura popular como um elemento, uma ferramenta, para se fazer frente não só a uma cultura hegemônica, mas a outros agentes de uma hegemonia, precisa estar inserida em uma esfera espacial e social que lhe propicie isso. Essa esfera é o lugar.

O lugar é a força dos agentes não hegemônicos, das pessoas em seus cotidianos, para criar uma *outra* globalização – a globalização como possibilidade (SANTOS, 2001). O lugar, por fazer palco às relações e práticas cotidianas, muitas vezes representativas e formadoras de uma cultura, e por se fazer entender, principalmente, pela relação dialética com o global, bem como por permanecer em constante comunicação com este (dado a característica da globalização), faz as condições para a cultura popular cumprir um papel de resistência ao que é dominante, ou, o papel de representação de uma *outra* possibilidade de estar no mundo.

## 7. Referências

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UnB, 1987.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800**. Trad. Denise Bottmann. 2º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BUTTNER, Anne. **Aprendendo o dinamismo do mundo vivido**. In: CHISTOFOLETI, A. Perspectiva da geografia. 2º ed. São Paulo: Difel, 1985.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2008.

CERTEAU, Michel. de; JULIA, Dominique; REVEL, Jacques. **A beleza do morto**: o conceito de cultura popular. A invenção da sociedade. Trad. Vanda Anastácio. Lisboa: Difel, 1989.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; CNPq. 1986.

FERREIRA, Luiz Felipe. **Iluminando o Lugar**: três abordagens (Relph, Buttner e Harvey) in: Boletim Goiano de Geografia. Goiânia, jan/julho de 2002. v. 22, n.01.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Trad. Adelaine La Guardiã Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

SANTOS, Milton. **Da totalidade ao lugar**. 7º.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. **A natureza do espaço**: Técnica e Tempo. Razão e Emoção. 4º. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. **Por uma Outra Globalização**. 6º. ed. Rio de Janeiro. São Paulo: Editora Record, 2001.

THOMPSON, Edward. Palmer. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. Trad. Rosaura Eicheberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.