

A História a Contrapelo e a Cultura Popular: Criação e Resistência

Laura Gabrieli Pereira da Silva

Graduanda do curso de Ciências Sociais na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), unidade Araraquara.

E-mail: acciolaura97@gmail.com.



Resumo

O presente artigo propõe uma discussão teórica acerca do conceito de cultura popular, em articulação com a abordagem de Walter Benjamin (1987) sobre a história a contrapelo. Além disso, retoma alguns exemplos da presença do tema em autores

como

Mikhail Bakhtin (2010), Marilena Chauí (1986) e Stuart Hall (2003). Por meio dessa relação, procura-se discutir o papel assumido pelas criações populares na construção da história, pensando essa posição em meio à dicotomia de criação ou resistência.

Palavras-chave: cultura popular; história dos vencedores; cultura; epistemologia.

Introdução

Nesta discussão teórica, procura-se trabalhar o conceito de “história a contrapelo”, de Walter Benjamin (1987), em conjunto com as reflexões de diversos autores acerca da cultura popular, tendo como objetivo apontar, ao longo da história humana, o papel de agência assumido por tradições de origem popular. Trata-se, portanto, de uma pesquisa exploratória de caráter bibliográfico.

Por meio do conceito de história a contrapelo, Benjamin (1987) propõe o rompimento com uma leitura processual da história como mera sucessão de acontecimentos partícipes no avanço ininterrupto e no progresso da nação, ressaltando que componentes como memória, variações culturais e sublevações indicam que a existência humana transcende a linearidade e a automaticidade transmitidas em uma história que se ampara apenas no olhar dos vencedores. Nesse sentido, o sociólogo francês Michel Löwy (2010), interpretando as teses de Benjamin, destaca essa crítica ao tratamento restrito da história:

Como é essa história que Walter Benjamin critica? É o relembrar da passagem dos anos e das épocas atentando-se para o presente já configurado e constituído, considerado como imutável, sólido, um resultado esperado, natural e progressivo frente aos acontecimentos e vitórias do passado. Mais do que autômatos, tal atitude historiográfica produz a concepção de um progresso que na verdade é inexistente e falso, pois não leva em conta aqueles que não possuíram o direito à felicidade e à realização. Mais do que isso, essa concepção de história é nociva e ofensiva porque suas atitudes ‘desprezam as reivindicações de épocas passadas, e consideram que o sofrimento das gerações passadas foi irrevogavelmente perdido’ (LÖWY, 2010, p. 49).

Portanto, infere-se que a reflexão histórica que promove o cortejo aos vencedores e às ideias que obtiveram sucesso em sua perpetuação é potencialmente nociva ao criar um falseamento do passado e da memória das civilizações e indivíduos, excluindo outras possibilidades de vivenciar o mundo e esquecendo-se de tentativas, resistências e alternativas colocadas por diversos sujeitos históricos. Segundo Michel Löwy (2010), a visão evolucionista de história, passado, presente e futuro da humanidade, é um fator responsável pela consolidação de narrativas culturais e sociais hegemônicas, na medida em que o que sobrevive e permanece na

sociedade assume caráter de naturalidade, atemporalidade e legitimidade, enquanto apaga-se da memória como as tentativas do passado representaram questionamentos, insatisfações e possibilidades alternativas. Nas palavras desse autor, “Assim, a história lhe parece uma sucessão de vitória dos poderosos. O poder de uma classe dominante não resulta simplesmente de sua força econômica e política ou da distribuição da propriedade, ou das transformações do sistema produtivo: pressupõe sempre um triunfo histórico no combate às classes subalternas” (LÖWY, 2010, p. 60).

Por outro lado, trabalha-se também com as discussões, na Antropologia, acerca dos conceitos de cultura e cultura popular, resgatando para isso alguns autores clássicos e contemporâneos, em especial Stuart Hall (2003, 2005), visando discutir a cultura popular como parte de uma disputa teórica associada ao pano de fundo da argumentação de Benjamin e Löwy, acima mencionadas. Em torno disso, as elaborações teóricas dos autores utilizados são analisadas em seus pontos em comum, como contributos para a construção do argumento central, sem que se proponha uma leitura detida, nuançada e específica de cada um deles. A cultura popular é trabalhada, neste artigo, como um conjunto de práticas oriundas de setores não-dominantes da população, propostas essas criadas e concebidas não necessariamente em oposição direta aos demais grupos, mas em permanente diálogo e resignificação desse contexto, sem controle sobre seus resultados. Em uma seção destinada à exploração desses conceitos, aponta-se como a associação entre a cultura, por um lado, e sua qualificação popular, por outro, se dá de forma complexa, podendo assumir traços simultâneos de resistência, criação e, ainda, assimilação ou incorporação para a composição da narrativa hegemônica.

O argumento deste artigo gira em torno da hipótese de que é possível verificar a construção de uma história a contrapelo por meio do estudo de tradições culturais, de origem popular, que não se afirmaram de maneira dominante ou exitosa, no sentido de adquirirem predominância social, mas interagiram com as estruturas vigentes, colocaram alternativas aos rumos

da humanidade e fazem-se presentes pela sobrevivência de seus elementos na vida cotidiana dos grupos sociais, na memória de indivíduos partícipes ou espectadores ou, por fim, em estratégias de adaptação e combinação à realidade vigente. Para isso, os exemplos aqui trabalhados provêm da obra de Mikhail Bakhtin (2010), acerca da cultura popular na Idade Média e sua presença na literatura de Rabelais, em conjunto com o arcabouço teórico trazido por Marilena Chauí (1986), cuja obra aborda o tema sob a ótica do par “criação ou resistência”, e Keith Thomas (1988), que escreve sobre a emergência da Ciência moderna.

A história dos vencedores

A abordagem de Benjamin embasa-se, portanto, na necessidade de uma história feita a partir do olhar dos vencidos: aqueles que foram derrotados pelas classes dominantes, mas que, em suas tentativas de sublevação, inseriram questionamentos e alternativas que ficam incrustados na base do sistema e devem ser resgatados pelo historiador. Conforme relação percebida por Löwy (2010), a preocupação com a história que é capaz de desafiar a ordem estabelecida a partir do passado, encontrando suas repercussões e possibilidades no presente, é encontrada no materialismo histórico de Karl Marx, caracterizado pelo entendimento de que os elementos sociais e humanos estão sujeitos ao fluxo da história e, portanto, deveriam ser analisados em associação com o reconhecimento das noções de processo, momento histórico e totalidade. Por meio dessa perspectiva, contrapõe-se uma abordagem isolacionista, imutável e linear da dinâmica história ao reconhecimento de reverberações futuras, modificações mútuas, contradições e conflitos observáveis ao se abandonar a automática perspectiva do vencedor.

Para Benjamin (1986), o materialismo propõe a constante investigação da história a partir de suas relações com as condições materiais e históricas da humanidade, o que faz com que a reflexão histórica a partir de tal perspectiva seja capaz de fazer com que o passado retome ao presente, evitando a perpétua vitória dos vencedores. É perceptível, portanto, que Benjamin associa a construção da história à existência de

uma luta de classes, conforme compreendida por Karl Marx, e também advoga pela prática de um materialismo histórico que fuja do progressismo e do evolucionismo (LÖWY, 2002). Destarte, de acordo com a Tese VI, abaixo transcrita:

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo 'como ele de fato foi'. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (BENJAMIN, 1987, p. 224).

Na Tese VII, "Fustel de Coulanges recomenda ao historiador interessado em ressuscitar uma época que esqueça tudo o que sabe sobre fases posteriores da história. Impossível caracterizar melhor o método com o qual rompeu o materialismo histórico" (BENJAMIN, 1987, p. 225). Dessa forma, a história tradicional criticada por Benjamin faz com que os seres anulem os significados de suas ações e reduzam suas perspectivas e esperanças, já que a "inércia do coração, a acedia" traz em si uma relação de empatia com o vencedor, relação essa que beneficia futuros e antigos dominadores, pois "Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores" (BENJAMIN, 1987, p. 225). Assim, a cultura e os inúmeros bens culturais que a concretizam são, em realidade, marcados por ocultos traços de barbárie.

Com base em tais aspectos, Walter Benjamin elabora uma defesa em termos de se "escovar a história a contrapelo", o que equivaleria a reescrevê-la sob bases não-linear e não-positivista, inserindo assim as posições dos vencidos e esquecidos ao longo do seu decurso, sendo "solidário, em sua crítica, aos que caíram sob as rodas de carruagem majestosas e magníficas denominadas Civilização, Progresso e Modernidade" (LÖWY, 2010, p. 73). Essa é, para Benjamin, a tarefa do

historiador sob uma perspectiva do materialismo histórico dialético, quando não-evolucionista, que consiga evitar o gigantesco apelo que impele o olhar apenas para o futuro.

Assim, em direção contrária a uma história que apresente, em seu conjunto, um cortejo triunfal de vitoriosos e seus herdeiros, apenas eventualmente interrompido por falhas tentativas de insurreição, também outros autores apresentaram suas críticas e propostas. O historiador Eric Hobsbawm apresenta elementos e exemplos que complementam a crítica dos autores mencionados. Nos ensaios reunidos na obra "Sobre História", publicada em 1998, alerta que "O passado legitima. O passado fornece um pano de fundo mais glorioso a um presente que não tem muito o que comemorar" (HOBSBAWM, 1998, p. 11). Nesse contexto, o historiador possui uma grande responsabilidade diante dos fatos históricos e, além de evitar anacronismos, ter atenção aos fatos e distingui-los de acessórios ficcionais, o autor argumenta que o ensino dessa ciência deve se voltar para o benefício daqueles "(...) que, ao longo da história, fora de seu bairro, apenas têm entrado para a história como indivíduos nos registros de nascimento, casamento e morte" (HOBSBAWM, 1998, p. 15).

Mesmo em outras ciências, debates epistemológicos podem ser relacionados com a discussão acima. Na Economia, por exemplo, a disputa epistemológica entre a *hard science* e a *soft science* pode ser traduzida pelo conflito entre duas visões de história. Segundo o economista Pérsio Arida (1991), a chamada *hard science* considera que a teoria econômica do momento já teria incluído o resultado das tentativas corretas do passado, e, por isso, o estudante não precisaria se debruçar sobre a história do pensamento, mas sim as ideias já aceitas e perpetuadas. Por outro lado, a *soft science* indica o estudo das descobertas do passado, incluindo erros e acertos em seus processos gerais, para assim identificar as matrizes fundamentais da teoria econômica contemporânea e possibilitar a melhor compreensão do andamento de tais formulações. Nota-se, com isso, como o modelo de *hard science* incorpora noções semelhantes em relação as que permeiam a construção de um discurso historiográfico que veja o presente

como retrato automático do que ocorreu no passado².

Dessa forma, a omissão do passado, de suas heranças e possibilidades, é um dos elementos presentes, por exemplo, em livros didáticos (HOBBSBAWN, 1998; BALDISERA, 1997). De acordo com esses autores, a história dos vencedores se constrói por meio de incessantes relatos de derrotas catastróficas daqueles que se colocaram como adversários no passado. Isso seria perceptível nas narrativas perpetuadas a partir de experiências como a rebelião de escravos em Roma (século I, a.C), a Comuna de Paris de 1871, a Revolta de Canudos de 1897, a chegada dos europeus no Brasil e o comportamento dos escravizados durante o período escravocrata, já que o enfoque dado é ao insucesso de suas tentativas de insurreição, transmitidas às futuras gerações como completos desastres³. Assim, não há interesse em difundir mais informações acerca do foi efetivamente proposto por esses movimentos, nem a certos resquícios ou heranças que podem ter se acumulado na constituição da contemporaneidade. Em relação aos livros didáticos, José Alberto Baldissera (1997), afirma que “No livro didático, a História é vista, geralmente, como algo pitoresco, uma verdadeira epopeia de acontecimentos marcantes sobre vultos famosos, principalmente dos considerados heróis, o processo histórico, praticamente, inexistente na maioria deles” (BALDISSERA, 1997, p. 95).

Conclui-se, portanto, que a história dos vencedores tende a ocultar costumes, tradições, ímpetos de mudança e protestos contra a ordem estabelecido, elementos esse que fazem parte da cultura popular. Por isso, resgatam-se aqui alguns casos, retratados na bibliografia consultada, que demonstram como eles também podem, efetivamente, escrever a história a contrapelo.

² Não há, aqui, intenção de comparar ciências ou aproximar o materialismo histórico de uma *soft science*, mas sim de demonstrar como o debate sobre inclusão ou não do passado de determinadas áreas do conhecimento, independentemente de sua correspondência ao que é predominante no presente, está presente em outras disciplinas.

³ O esmagamento da rebelião de escravos em Roma e da Comuna de Paris são exemplos dados por Michel Löwy (2010). Emanuela Francisca Ferreira (2010) disserta sobre dois acontecimentos retratados na história tradicional: “a inferioridade dos tecelões no século XVI e a tentativa de colocar os escravos brasileiros, século XIX, como desleixados e dedicados exclusivamente a trabalhos rudes e pesados” (SILVA, 2010, p. 98).

Em busca do conceito e das criações da cultura popular

Ao longo do desenrolar e da acumulação do conhecimento social, histórico e antropológico, cabe à cultura a complexidade de ser um dos conceitos de mais difícil definição. Em sua acepção etimológica, a palavra cultura possui origem latina, derivando do substantivo *cultus* que significa cultivo e instrução. Assim, sua raiz associa-se à agricultura e ao cuidado com plantas e animais, mas acabou por assumir outros significados após diversas pesquisas. Um outro sentido etimológico de grande peso na acepção antropológica do termo é o de *kultur*, um termo próprio da língua alemã e que pode ser identificado ao sentido de “folclore”, ou, mais diretamente, cultura (CARVALHO; GUIMARÃES; ZANDOMÊNICO, 2013). Já foram vários os antropólogos que se debruçaram sobre tão rico tema e apresentaram suas conclusões, no entanto ele continua sendo recorrente e permeado por dúvidas. A leitura de pioneiros da disciplina, como Edward Tylor⁴ (1832-1917), Franz Boas⁵ (1858-1942), Bronislaw Malinowski⁶ (1884-1942), Radcliffe-Brown⁷ (1881-1955), Evans Pritchard⁸ (1902-1973) proporciona a percepção da trajetória desse conceito dentro da Antropologia e, especialmente, mostra sua natureza polissêmica e complexa⁹. Segundo Marconi e Presotto (2010), mesmo após mais de 160 definições de cultura terem sido elaboradas, um consenso ainda não foi alcançando. Assim,

Para alguns, cultura é comportamento aprendido; para outros, não é comportamento, mas abstração do comportamento; e para um terceiro grupo, a cultura consiste em ideias. Há os que consideram como cultura apenas objetos imateriais, enquanto outros, ao contrário, aquilo que se refere ao material. Também encontram-se estudiosos que entendem por cultura tanto as coisas materiais quanto as não materiais (MARCONI; PRESOTTO, 2010, p. 21-22).

⁴ ROSA, Frederico Delgado. Edward Tylor e a extraordinária evolução religiosa da humanidade. In: *Cadernos de Campo*. São Paulo, n.19, 297-308, 2010.

⁵BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Jorge Zahar ed., Rio de Janeiro, 2004.

_____. *The mind of primitive man*. The Macmillan Company, 1938.

⁶MALINOWSKI, Bronislaw. *Uma Teoria Científica da Cultura*. Zahar, Rio de Janeiro, 1975.

_____. *Uma Teoria Científica da Cultura*. Zahar, Rio de Janeiro, 1975.

⁷ RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.

⁸ EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

⁹ Um trabalho de referência para o mapeamento do conceito de cultura é a obra de Kroeber e Kluckhohn (1952).

Essa complexidade se traduz na presença do tema nos debates contemporâneos, ainda que sob abordagens já díspares do que era proposto na Antropologia Clássica. Se antes essa ciência, em especial em sua vertente britânica - da qual fazem parte a maioria dos autores acima nomeados,- compreendiam a cultura como o estudo de outras sociedades e grupos, novas nuances e incursões da área levaram ao aprofundamento do conceito: ora para tratar da própria sociedade ocidental (LATOUR, 1994), ora para resgatar a reflexão sobre a relação entre natureza e cultura a partir de outros prismas (DESCOLA, 1998; INGOLD, 1995; STRATHERN, 2014), e para propor, constantemente, novos métodos (GEERTZ, 1989), entre outras diversas finalidades.

Se tamanha variedade e complexidade se faz presente no campo de estudo da cultura, é esperado que esse fenômeno ocorra também ao se pensar a cultura popular. Stuart Hall (2003, p. 247) destaca as intempéries da combinação entre "cultura" e "popular", duas árduas temáticas. Nas pesquisas em torno do tema, segundo Roger Chartier (1995), é frequente a constatação de abordagens que consideram a cultura do povo¹⁰ como autônoma, independente, orgânica, verdadeira e coerente em si mesma ou, ainda, como passível de definição e apreensão apenas quando em contraposição com a esfera dos saberes e conhecimentos produzidos pela elite dominante, da qual é excluída. Nesse debate, inserem-se diversas questões e temas importantes, como a relação entre oposição e assimilação, cultura de massas e de elites, entre outros.

De modo a construir o conceito de cultura popular utilizado nesse artigo como recurso para se pensar na construção da história a contrapelo, resgata-se algumas ponderações de Mikhail Bakhtin (2010), Stuart Hall (2003), Marilena Chauí (1986) e Keith Thomas (1988), pesquisadores que propuseram formas de se afastar de uma postura absoluta em relação às dicotomias acima mencionadas e promoveram estudos que salientaram o caráter dialético e múltiplo das criações populares.

¹⁰ O termo aqui é utilizado como sinônimo de cultura popular, ainda que se considere que o emprego da expressão "povo" seja de difícil representação material, pela diversidade presente quando o tema é esse.

Ao estudar as práticas da cultura cômica e popular da Idade Média e do Renascimento, Bakhtin (2010) deixa claro como as brincadeiras, tradições e complexas criações se dão a partir da interação com o mundo oficial ao redor, construindo-se a partir dele, porém também por si próprias. Isso ocorre pelo fato de que aqueles setores da população não apenas traduzia as ordens e atitudes da Igreja e do Estado, mas dava novos tons a essa pintura que havia sido supostamente finalizada sem a sua participação: tons de instabilidade, alteridade e ausência de perfeição.

Acerca dessa relação, Hall (2003) afirma que o povo atua de modo ambíguo e flutuante frente ao sistema vigente, uma vez que não pode se situar fora das relações mais amplas no âmbito da cultura e do poder. De um lado, ele pressiona a sociedade, mas também está totalmente conectado a ela por meio de diversas tradições e práticas. Assim, a relação da cultura popular com o contexto exterior se dá por traços de separação e de associação, havendo elementos que se mantém, por muito tempo, impenetráveis, e outros que são transformados e reformados com o passar das gerações. Assim, mesmo que o inventário da cultura popular se altere com o tempo, as categorias de cultura da elite e cultura periférica persistem. De um lado, há o bloco do poder cultural, constituído por aqueles que não fazem parte do "povo" ou das "classes populares", e de outro há um grande conjunto e aliança em volta do termo "popular", nomenclatura complexa devido à imaterialidade e mutabilidade da categoria povo e dos indivíduos nela inseridos, indivíduos esses que não necessariamente formarão uma força popular.

Ainda segundo Hall, um ponto de inflexão nessa disputa se dá a partir da interferência do capitalismo, em seu formato agrário ou industrial. Isso acontece porque o início do capitalismo coloca como requisito a realização de uma reeducação na forma de viver, já que o cotidiano das classes populares, a partir desse momento, deveria se concentrar em torno do capital. Sob muitos aspectos, heranças da tradição popular se desenvolvem, então, como uma forma resistência a essas novas formas de organização, o que acaba por marcar a cultura popular com a falsa imagem de tradição anacrônica, retrógrada e conservadora, enquanto a necessidade da vida

capitalizada exige uma transformação cultural caracterizada pela marginalização e descarte de práticas populares indesejadas. Nesse sentido, Canclini (1983) é um autor fundamental para se pensar a relação entre cultura e poder a partir do sistema capitalista.

Dessa forma, Stuart Hall classifica as tradições populares como “luta e resistência, apropriação e expropriação” (HALL, 2003, p. 248). Sem compreender essas ditas formas populares como isoladas do contexto simbólico e social vivenciado, como ressaltado anteriormente, o autor não define a cultura popular como um determinado conjunto de práticas nomeadas e descritas como populares em função de serem executadas pelo povo. A definição proposta pelo autor busca superar essa listagem descritiva: “A cultura popular não é, num sentido ‘puro’, nem as tradições populares de resistência a esses processos, nem as formas que as sobrepõem. É o terreno sobre o qual as transformações são operadas ” (HALL, 2003, p. 248-249). Percebe-se, com isso, que as condutas populares existem de modos diferentes ao longo da história, ora em sobreposição e persistência, ora sob adequações e reformulações internas e externas. Faz-se necessário não adotar uma postura exclusivista e não “Escrever a história da cultura das classes populares exclusivamente a partir do interior dessas classes, sem compreender como elas constantemente são mantidas em relação às instituições da produção cultural dominante, (...)” (HALL, 2003, p. 253).

Também trabalhando a relação estabelecida entre as culturas populares e o sistema social, Marilena Chauí (1998) é outra autora a criticar a elaboração de visões exclusivistas e puristas da cultura popular, em abordagens que se dividem entre dois polos: 1) A visão romântica, que busca na cultura popular a memória de um passado puro, natural, belo, ingênuo e simples, assumindo características de primitivismo e comunitarismo e; 2) A vertente iluminista, que considerou o povo com inculto e irracional, devendo passar por um processo de esclarecimento racional, mas também como portador da vontade universal e do direito de soberania.

Dessa forma, Stuart Hall e Marilena Chauí concordam com a visão de que as formas culturais tidas como populares são dotadas de aspectos

variados e mutáveis, já que suas criações podem agir tanto resistindo ou conformando-se a partir do que está colocado pelas classes não-populares. Dentro das relações de subordinação e dominação, Stuart Hall enfatiza que “(...) a luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtêm vitórias definitivas” (HALL, 2003, p. 255). Para esse autor, essas lutas em torno da cultura popular revelam “(...) as mudanças no equilíbrio e nas relações das forças sociais (...)” (HALL, 2003, p. 247).

A respeito do conceito de popular, Hall (2003) nega duas definições prévias para, dialeticamente, conceber a sua. Isto posto, reconhece a influência e poder da indústria cultural mediante a ação de converter o que emerge do âmbito popular para os moldes do conteúdo de massa, tentando assim se apropriar de suas práticas, repaginando-as e adaptando-as ao seu interesse. Contudo, recusa a concepção de que os trabalhadores ou indivíduos seriam “tolos culturais”, submissos, passivos e alheios a esse processo. Esse entendimento acerca da docilidade e ingenuidade do público de massa acaba por gerar o efeito de atenuação do concreto poder das classes dominantes em meio à indústria cultural, que possui a capacidade de criar formas culturais. Criação essa realizável a partir de estratégias que fazem uso da repetição de determinados elementos para assim constituir modelos e padrões que são complexamente elaborados pois visam agir sobre pensamentos e opiniões presentes no público, e não em folhas em branco. Segundo o pesquisador, relações de subordinação e dominação são inegáveis e constantemente praticadas e inseridas nas múltiplas questões que rodeiam a questão da cultura popular. Com isso, o autor nega a dicotomia entre o popular verdadeiro, autêntico e a falsa e manipulada massa consumidora, uma vez que as formas populares não deveriam ser tratadas como absolutas e definitivas em si mesmas, mas sim contraditórias e permeadas de elementos antagônicos,

(...) não existe uma ‘cultura popular’ íntegra, autêntica e autônoma, situada fora do campo de força das relações de poder e de dominações culturais. Em segundo lugar, essa alternativa subestima em muito o poder da inserção cultural. (...) O estudo da cultura popular fica se deslocando entre esses dois polos inaceitáveis: da

'autonomia' pura ou do total encapsulamento (HALL, 2003, p. 254).

A luta cultural que estabelece valores diferenciados para certas práticas pode resultar na incorporação, distorção, resistência, negociação ou recuperação, por exemplo. Pelo enorme caráter dinâmico e mutável das formas culturais dentro dos conflitos, o que antes era considerado uma ruptura pode ser, posteriormente, adotado como um sustentáculo para os valores dominantes. E assim, alguns elementos são incorporados nas tradições e outros não. Com base nessa disputa pelas fronteiras de cultura marginalizada e cultura dominante, cada fase histórica acabará por construir suas tradições, permanências e dissidências.

Em conclusão, nota-se a disputa realizada no campo da cultura e das relações culturais, descrita por Hall como um processo contínuo, assimétrico e desigual, na qual a parte dominante tenta desorganizar e reorganizar a cultura popular, assim:

Há pontos de resistência e também momentos de superação. Esta é a dialética da luta cultural. Na atualidade, essa luta é contínua ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtêm vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas (HALL, 2003, p. 255).

Tendo em vista a existência de hegemonia na sociedade e a divisão entre diferentes classes, Chauí atenta para o significado da cultura popular como algo que pode ir contra o sistema de valores, representações, normas e valores da classe dominante. Marilena Chauí estuda de que forma a cultura popular, expressão dos dominados, em alguns aspectos rejeita a cultura dominante e resiste, e em outros a interioriza e reproduz. Assim como Hall e Bakhtin afirmam, é possível compreender a cultura popular como capaz de resistir à cultura dominante e também de estabelecer suas próprias reformulações, adequações e criações próprias, sem perder de vista o constante diálogo com o contexto cultural estabelecido e a separação entre o que é considerado popular e o que não o é, distinção essa baseada em motivos específicos e questionáveis. Com isso em vista, a terceira definição de cultura popular, proposta pela filósofa, se aproxima das reflexões dos autores anteriores:

Por esses motivos, não trataremos a cultura popular, no Brasil, pelo

prisma de uma totalidade que se põe como antagônica à totalidade dominante, mas como um conjunto disperso de práticas, representações e formas de consciência que possuem lógica própria (o jogo interno do conformismo, do inconformismo e da resistência), distinguindo-se da cultura dominante exatamente por essa lógica de práticas, representações e formas de consciência. Enfatizaremos aquelas situações nas quais os aspectos políticos são mais importantes, ainda que façamos menção a situações que não são imediatamente políticas (CHAUÍ, 1986, p. 34).

A respeito dessa disparidade de poderes, Chauí afirma que a elite se sobressai ao possuir a autoridade para definir quais conhecimentos podem ser transmitidos e valorizados.

Afinal, não são os dominantes que decidem colocar as manifestações culturais dos primitivos no Museu de História Natural (na companhia das pedras e das plantas), as populares no Museu do Folclore (para que o morto seja celebrado como tradição nacional) e a de seus artistas consagrados no Museu de Belas Artes (como se a grandeza e a tragédia das obras estivessem destinadas à necrofilia da luz mortífera de corredores e sala intermináveis)? (CHAUÍ, 1986, p. 31).

A partir desse arcabouço teórico, procura-se trabalhar com três estudos sobre a cultura popular, enfatizando os elementos de criação, resistência e de traços que não devem ser apagados da trajetória história da humanidade em virtude de vitórias ou derrotas.

Manifestações da cultura popular

Dentro do contexto da Idade Média e do Renascimento, Bakhtin (2010) aborda a presença de ritos e espetáculos populares, manifestações que abrangem, de modo geral, apresentações em praça pública, festejos carnavalescos e obras cômicas tais como paródias, canções, com enfoque na relação entre tais atividades e a elaboração de transgressores termos linguísticos, como injúrias e juramentos. Os elementos que compõem o objeto de estudo do autor têm como características o fato de dispensarem justificações e relações de causa-consequência, pois na verdade refletem uma concepção de mundo caracterizada por certa idealidade, dualidade e oposição ao que está estabelecido, afirmando a renovação e o futuro no lugar do passado e da ordem, presentes em festividades oficiais. Para esse autor, os festejos populares ocorrem de forma a promoverem a

mutabilidade e a quebra de hierarquias, normas e costumes políticos e morais.

Na vida cotidiana dos indivíduos, portanto, essas iniciativas possuíam o significado de corresponderem a momentos de liberdade, não-oficialidade e escape da vida séria e rotineira. Portanto, as expressões desenvolvidas pela cultura popular criaram uma espécie de dualidade de mundo a partir de um cenário de abundância, igualdade, riso, permissão e exploração da materialidade corpórea, sem os tabus tão defendidos pelas classes oficiais. Assim, essa abordagem inseria-se em um contexto de leitura dual do mundo, materializada na figura do Carnaval. Para Bakhtin, “O carnaval é a segunda vida do povo, baseada no princípio do riso. É a sua vida festiva. A festa é a propriedade fundamental de todas as formas de ritos e espetáculos cômicos da Idade Média” (BAKHTIN, 2010, p. 07). Além de fazer esses destaques que apontam para a importância do carnaval, o escritor considera essa vitalidade e inversão promovidas pela população como um dos fatores mais relevantes para a formação do Renascimento. Nesse sentido, “(...) ignorar ou subestimar o riso popular na Idade Média deforma também o quadro evolutivo histórico da cultura europeia nos séculos seguintes” (BAKHTIN, 2010, p. 05).

O caráter de dualidade e alteridade se dá a partir da existência de uma nítida separação entre as classes, desigualdade essa tão marcante que se torna responsável por originar e fortalecer a perspectiva popular e a comicidade. Por isso, a cultura popular, também para Bakhtin, não é analisada de forma a excluir o contexto estabelecido ao seu redor, mas por meio do reconhecimento de que as práticas, vivências e visões de mundo concebidas por seus sujeitos conseguem transcender ou modificar a oficialidade dominante, sendo, simultaneamente, parte necessária da manutenção da rotina já vigente. Como visto anteriormente, Stuart Hall (2003) também considera o conceito de cultura popular como permeado e definível a partir da dinâmica entre as diferentes classes, embora destaque que formas culturais não serão automaticamente e naturalmente expressas por classes específicas, dado o constante fluxo de transformações e transições.

Nos festejos, havia o rebaixamento de hierarquias, dogmas e elementos sagrados, o que era feito, por exemplo, na eleição de bufões como reis e rainhas temporários, nas criações de testamentos de animais e liturgias de bêbados e loucos, e principalmente, no destaque dado aos elementos que formavam parte do que era considerado como “o baixo material e corporal”, ou seja, alimentação, excreção, sexualidade, reprodução, vida e morte, em uma dinâmica de permutação entre altos e baixos. As práticas culturais da população em geral eram expressas com uma lógica de “coisas ao avesso”, “mundo ao revés”, semelhante a uma paródia da vida comum. O maior exemplo do autor é realmente o carnaval:

Ao contrário da festa oficial, o carnaval era o triunfo de uma espécie de libertação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. Era a autêntica festa do tempo, a do futuro, das alternâncias e renovações. Opunha-se a toda perpetuação, a todo aperfeiçoamento e regulamentação, apontava para um futuro incompleto (BAKHTIN, 2010, p. 8 e 9).

É nesse rito emblemático que elementos sociais e indivíduos normalmente segmentados em classes e posições hierarquizadas se encontram, de modo relativamente livre. Nesse contato e familiaridade está algo fundamental para o Renascimento e desenvolvimento histórico rumo à transição da Idade Média: o humanismo que embasa o reconhecimento de um indivíduo pelo outro, independente de posições de poder ou supostas diferenças naturais. Portanto, o cenário especial das festividades cria uma comunicação, igualmente peculiar, entre os indivíduos. O contato deriva em um vocabulário próprio, expresso de modo oral (palavrões, pregões, blasões, gritos) e escrito (paródias, testamentos, liturgias).

Já no contexto do século XX, Marilena Chauí (1986) lê a cultura popular por meio da ótima dicotômica entre criação e resistência, aceitação e conformismo. Como Bakhtin, ela destaca que suas práticas estão incluídas em um contexto de transformação e combate à disciplina e à vigilância, pois são dotadas de uma lógica própria, definida local e temporalmente pelos sujeitos inclusos. Assim, “Nela, o silêncio, o implícito, o invisível, são, frequentemente, mais importantes do que o manifesto” (CHAUÍ, 1986, p. 33).

Dentro das múltiplas relações entre o que é erudito e o popular, o dominante e o marginalizado, a filósofa analisa a existência como a posse da informação valorizada e legitimada, por parte de alguns, acaba por intimidar e excluir a população, que se vê como incapaz de possuir saberes aceitáveis e verdadeiros, excluída do processo de criação e produção de ideias. Esse processo finda na própria destituição de sua humanidade, a exemplo do que ocorreu com Galdino, conforme narrado por Chauí, um posseiro preso em 1979 e considerado louco por psiquiatras após o estudo de seu comportamento e fala, quando na verdade seus trejeitos eram comuns na cultura dos caipiras. Em “Os parceiros do Rio Bonito” (2010), Antônio Cândido faz dessa cultura seu principal objeto de estudo.

Outras manifestações da cultura popular apresentadas pela autora demonstram a capacidade da população em e apropriar da cultura letrada e atribuir novos significados a ela. Um dos casos tratados é o Dia da Amnésia, realizado pelos operários da Companhia Siderúrgica Paulista (COSIPA) nos anos 70. Nesse dia, para burlar a proibição de greves em uma empresa com funcionamento em tempo integral e responsável pela segurança nacional, os operários deliberadamente esqueceram seus documentos de identificação, forçando a COSIPA a realizar um processo de averiguação e interromper a produção. A partir disso, as atividades foram lentamente congeladas e a paralisação não-oficial alcançou seus objetivos, embora não tenha desafiado diretamente a restrição legal à greve. Como visto no exemplo, os trabalhadores fizeram uso de estratégias particulares para manipular e resistir ao sistema da fábrica, utilizando-se, para tal, de recursos como o uso das portas de banheiros como canais informativos, onde mensagens eram escritas ao longo do dia e apagadas pelos operários do último turno. Sobre esse fato:

Trata-se de uma ação não prevista pela classe dominante e pelo Estado. Trata-se também da criação de uma comunicação imprevisível – o ‘jornal’ – e do aproveitamento de um saber científico – a amnésia – incorporado a uma prática alheia ao contexto médico, onde tal conhecimento foi produzido. Imprevisibilidade da ação, invenção da comunicação, transferência de um conhecimento teórico para uma prática distante dele, resistência à legalidade arbitrária, obtenção do resultado almejado graças a uma astúcia prática, a greve – não greve da COSIPA apresenta alguns aspectos do que aqui

examinaremos como o nome de Cultura Popular no Brasil (CHAUI, 1986, p. 45).

Ou seja, para a autora, há ações e condutas da população que possuem uma lógica que as transformam em resistência, seja ela difusa (humor irreverente, ditos populares, grafites) ou expressa concretamente em comportamentos coletivos. Isso também pode acontecer em resistência à ação do Estado, que busca aplicar determinados programas que são, de alguma maneira, modificados pela população que os recebem, como ocorreu com o Plano Nacional de Habitação Popular, projeto de construção de homogêneas moradias populares. Apesar desse princípio originário, com o tempo as construções foram sendo individualizadas a partir de ações dos moradores: fachadas foram pintadas, calçadas viraram jardins e hortas, cômodos foram adaptados e mudados. Assim, os interiores ganham decoração e o espaço é apropriado e transformado em “pedaço”¹¹.

(..) o que estava planejado para ser um imenso dormitório coletivo, monótono e sem fisionomia, tornou-se festivamente ‘caótico’, recebeu o tom pessoal. Aqui, também, a população não se rebelou contra as ‘casas populares’, porém não as aceitou tais como previstas no plano modernizador. Reinventou a casa. Resistiu (CHAUI, 1986, p. 67).

O tema da cultura popular também está inserido no trabalho de Keith Thomas (1988) ao investigar a relação entre seres humanos e natureza no período entre 1500 e 1800. De forma geral, a extensa obra de Thomas narra como as constantes modificações propostas e aplicadas pela ciência moderna à nomenclatura, utilização e compreensão dos insumos naturais, plantas e animais, buscaram desarticular o sistema popular, marcado pela multiplicidade de termos, que variavam conforme grupos ou regiões, para realizar a adesão de nomenclaturas universais. Dessa maneira, se os indivíduos descreviam plantas e animais com base em seus aspectos externos e sua utilidade no cotidiano humano, a proposta naturalista é de enfoque nas estruturas e vínculos naturais entre espécies. Assim, “Em Northamptonshire, por exemplo, um grânulo de esterco de vaca era

¹¹ Segundo Marilena Chauí (1986, p. 70), dentro da realidade ampla e geral da sociedade, entre as dificuldades do trabalho, os riscos e medos sociais, a periferia confere ao espaço ao seu redor o significado e o papel de possuir seus valores, vivências, símbolos e experiências, conferindo uma identidade própria ao ambiente. Esse é o “pedaço”: onde diferentes instituições populares convivem e eventos de lazer acontecem.

chamado de bala-de-traseiro; em Cumberland, a mesma coisa seria, se sólida, 'estalo'; se semifluida, 'tapa'" (THOMAS, 1988, p. 84). Havia distinções entre animais de determinada idade ou sexo, seus barulhos, rastros, excrementos e outros aspectos. Por meio da transmissão oral e de herbários escritos, difundiam-se as propriedades de plantas que poderiam ser utilizadas pelo homem, dotado de conhecimento prático e dependência do mundo das plantas. "Todo morador do campo sabia onde conseguir plantas com as quais elaborar unguentos, laxativos, purgantes, narcóticos ou remédios para verrugas e porrigens" (THOMAS, 1988, p.86).

Tais práticas se fundavam na antiga convicção de que o homem e a natureza estavam encerrados em um só mundo. Havia analogias e correspondências entre as espécies, e a sorte humana podia ser expressa, influenciada ou mesmo prevista por plantas, pássaros e animais. Porcos-espinhos, andorinhas, corujas, gado e gatos davam sinais de que o tempo ia mudar (THOMAS, 1988, p. 90).

De motivação prática, mas dotada de laços e memórias emocionais e sociais, as nomenclaturas populares foram substituídas ao longo do tempo. Thomas aponta que essas transformações no conhecimento botânico e zoológico afetaram drasticamente a população. Com a criação do saber científico e sua elevação à classificação dominante, os trabalhadores da terra deixaram de serem os maiores conhecedores da fauna e da flora ao redor, e seu amplo vocabulário usado para se referir à natureza foi invalidado com a ascensão das terminologias científicas. O conhecimento popular passou, então, a ser visto como ignorante, insuficiente e supersticioso, carregado de diversos erros vulgares. Os cientistas e naturalistas assumiram uma postura extremamente racionalista, corrigindo informações e apagando das nomenclaturas os valores sentimentais que eram levados em conta pelos usos e efeitos de determinadas espécies, bem como seus significados sagrado, benéficos ou maléficos. Exemplos de nomenclaturas populares são: "A 'praga-de-mãe' (candelária vermelha) tinha esse nome porque mataria os pais da criança que a colhessem. A erva-da-lua era conhecida como 'desferra-o-cavalo', pois afrouxava as ferraduras dos animais que nela pisassem" (THOMAS, 1988, p. 89).

No entanto, as próprias proposições dos naturalistas também não deixavam de se relacionar com o sistema social da época. Mesmo Lineu,

conforme apontado por Thomas, construiu suas nomenclaturas com inspiração em termos socialmente localizados. Esse pesquisador trazia o reino vegetal dividido entre tribos e nações, enquanto havia espécies denominadas como plebeias, "(...) e os fungos eram 'vagabundos' – 'bárbaros, despidos, putrescentes, rapazes e vorazes'. Logo, A assimilação do mundo natural à sociedade humana dificilmente poderia ser mais completa" (THOMAS, 1988, p. 79). Dessa forma, os exemplos trazidos por Thomas acerca da relação entre natureza e cultura no período tratado servem para ilustrar as diversas e complexas associações, conflitos, disputas e combinações aqui abordados.

Em relação ao conhecimento científico oficial, a sabedoria popular proveu conhecimentos que abordavam não só as utilidades médicas e laborais, mas também outros empregos práticos de plantas para construções, roupas de cama e tinturas, entre tantas outras utilizações. Com isso, "Não surpreende, portanto, que os primeiros progressos da história natural devessem tanto à sabedoria popular" (THOMAS, 1988, p.87). As informações que os naturalistas e cientistas apresentaram eram provenientes, em grande parte, dos herbários populares, de pessoas sem instrução que faziam uso prático das plantas. Mesmo que um indivíduo tivesse contato com a cultura letrada e instruções educacionais, sua habilidade prática ainda era inferior à da população comum. Para demonstrar isso, Thomas traz vários exemplos de botânicos que começaram a se interessar pela profissão por meio do contato com indivíduos conhecedores desse campo e provenientes da população, ou então dependiam da ação dessas figuras para possuírem, em estoque, ervas e outros recursos necessários.

Considerações finais

Nas diferentes concepções de Marilena Chauí, Stuart Hall ou Mikhail Bakhtin, percebe-se a relevância do estudo da cultura popular. Para Hall (2003), se debruçar sobre a temática simboliza corrigir grandes omissões do passado, definição semelhante com o que Walter Benjamin identifica como as potencialidades de uma história escrita pelos vencidos e de uma

historiografia que não identifica no presente o simples resultado de batalhas irremediavelmente vencidas, mas que possui também um dever também com o passado. Embora a discussão sobre cultura popular seja permeada por inúmeras questões, abordadas de variadas maneiras, percebe-se seu grande potencial criativo (e não apenas de resistência) ao reinventar e se apropriar de práticas concebidas de maneira distante ao povo. Dentro das relações culturais, as ações da população podem correr de modos diferentes, variando entre aceitações, revoltas ou adaptações, com uso de humor e rebaixamentos, em um movimento dialético que se alterna entre momentos de superação e de subordinação. O que se mantém são as fecundas criações e saberes populares, concepções e conhecimentos esses que lutam para não se perderem frente à deslegitimação atribuída pela cultura dominante ao não inseri-los na história transmitida ou nas instituições oficiais.

A secundarização da presença dos comportamentos, condutas e hábitos da população na História e no cotidiano social é um fator que auxilia na consolidação da narrativa do presente como insuperável e imutável, já que expressa e produz o apagamento das revoltas, protestos, tentativas, erros e acertos do passado, conforme destacado por Michael Löwy (2002, 2005). Se a leitura dominante aponta para uma história de vencedores, na qual as manifestações populares aqui tratadas, como por exemplo o saber popular sobre plantas ou os festejos carnavalescos, gracejos e xingamentos, perdem peso e relevância frente ao protagonismo, ou até mesmo a omissão ou substituição, de elementos da cultura oficial, a cultura popular mantém-se como uma possibilidade de construção e visibilidade de outras narrativas existentes no tecido social.

Referências Bibliográficas

ARIDA, Pérsio. *A história do pensamento econômico como teoria e retórica*. In: REGO, José Márcio. *Retórica na Economia*. São Paulo: Ed. 34, 1996. p. 11-46

AZEVEDO, André. *A estratégia da dominação*. Disponível em: <<http://www.revelacaoonline.uniube.br/a2002/campus/ensaio.html>>. Acesso

em: 24 de Julho de 2015

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 2010

BALDISSERA, José Alberto. Os conceitos e o ensino de história. IN: SEFFNER, Fernando e BALDISSERA, José Alberto. **Qual história? Qual ensino? Qual cidadania?** Porto Alegre: ANPUH, Unisinos, 1997, pp. 82-94.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

BOAS, Franz. **The mind of primitive man**. The Macmillan Company. 1938

_____, Franz. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CANCLINI, Néstor García. **As culturas populares no capitalismo**. Traduzido por Cláudio Novaes Pinto Coelho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de Vida**. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2010

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

DE CARVALHO, Carolina Minardi; GUIMARÃES, Leonardo Massula; ZANDOMÊNICO, Renan Ribeiro. Entre Kultur e Civilization: uma análise da formação do conceito de civilização e cultura na transição do feudalismo para o capitalismo, a partir dos textos de Norbert Elias. **História em Curso**, v. 3, n. 3, p. 34-48, 2013.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. **Cartografias de estudos culturais**. Distribuidora Autentica LTDA, 2001.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Editora UFMG, 2003.

HOBSBAWM, Eric. *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 10, 1995. Disponível em http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_05. Acesso em 14 de junho de 2018.

KROEBER, Alfred; KLUCKHOHN, Clyde. Culture: a critical review of concepts and definitions. *Papers of The Peabody Museum of Archaeology & Ethnology*, Harvard University, Vol 47(1), 1952

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LÖWY, Michael. A filosofia da história de Walter Benjamin. *Estudos avançados*, v. 16, n. 45, p. 199-206, 2002.

_____, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

_____, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. Editora Cortez, 1992.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Uma teoria científica da cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. *Antropologia. Uma introdução*, São Paulo: Atlas. 2010, 7ª edição.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. *Estrutura e função na sociedade primitiva*.

Petrópolis: Vozes, 1973.

SANTOS, Jose Luiz dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SILVA, Emanuela Francisca Ferreira. Estampa de chita: cesura e memória no descontínuo da história dos vencedores. **Signos do Consumo**, v. 2, n. 1, p. 98-107, 2010.

SOERENSEN, Claudiana. A carnavalização e o riso segundo Mikhail Bakhtin. **Revista Travessias**. [on-line]. Volume 5, número 1. Rio Grande do Sul: UNIOESTE, 2011, julho 2015.

STRATHERN, Marilyn. Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen. In: **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify p. 23-76, 2014.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.