

**Cultura, identidade e memória:  
considerações teóricas sobre a cultura popular de Telêmaco Borba-PR**

JULIANA DE OLIVEIRA TEIXEIRA<sup>1</sup>

**Introdução**

“A teoria é uma tentativa de saber algo que, por sua vez, leva a um novo ponto de partida em um processo sempre inacabado de indagação e descoberta; não é um sistema que precisa ser acabado, útil na produção do conhecimento.” (SOVIK, 2011: 6). É com essa provocação, derivada do ponto de vista de Stuart Hall, que inicio este texto. A teoria, pensada enquanto um processo inacabado de indagação e descoberta, tem muito mais a oferecer do que aquela visão que defende esquemas teóricos estáticos e fechados – como se todo problema pudesse, e devesse, remodelar-se para encaixar em seus constructos. Ao utilizarmos a teoria como ferramenta, e não como fim, abrimos a possibilidade de construir um conhecimento conjuntural, contestado e local, e, por isso mesmo, passível de críticas e questionamentos que produzirão novas experimentações.

É nesse sentido que pretendo caminhar neste artigo. Mais do que cancelar conceitos sobre cultura, identidade e memória, estes surgem para fomentar novas perspectivas além daquelas que já estão no projeto de pesquisa que apresentei ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Meu objetivo no projeto é estudar as memórias dos trabalhadores da cidade paranaense de Telêmaco Borba via história oral. O fato de me debruçar sobre essas memórias, frequentemente ausentes na historiografia “oficial” do município, já é, por si só, relevante. No entanto, esse processo ganha outros interessantes contornos quando levamos em consideração o contexto de construção da “identidade coletiva<sup>2</sup>” telemacoborbense.

---

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em Comunicação Visual pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), graduada em Comunicação Social – Jornalismo também pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

<sup>2</sup> Opto por grafar o termo “identidade coletiva” entre aspas porque concordo com Joël Candau (2014) quando ele diz que assumir a existência não-problemática de uma memória e identidade “coletivas” é perigoso. Para afirmar com veemência que esses dois conceitos existem, precisaríamos ter acesso irrestrito e total a todas as lembranças de um determinado grupo – utopia difícil de alcançar, até porque, muitas das memórias que acreditamos compartilhar plenamente têm “sombras” que nem mesmo nós percebemos. Por essa razão, relativizo o termo – certa lembrança pode até ser dividida coletivamente por um conjunto de indivíduos, mas daí afirmar que isso confirma de maneira contundente a existência de uma memória e identidade coletivas (sem aspas) é arriscado.

A região onde a cidade se formou era conhecida, desde o século XVIII, como Fazenda Monte Alegre<sup>3</sup> e fazia parte da vasta lista de propriedades do tenente-coronel de Milícias José Félix da Silva<sup>4</sup>. Antes palco de brutalidades entre o tenente-coronel e os índios caingangues e, depois, alvo de disputa entre os herdeiros de José Félix, a fazenda e sua grande mata de pinheirais ganharam uma nova “função” já no século XX, quando foram compradas por uma família de industriais vinda de São Paulo – os Klabin. Durante a década de 1940, os Klabin iniciaram as obras para a instalação das *Indústrias Klabin do Paraná de Celulose e Papel* e, coincidentemente, é a partir deste ponto que a historiografia “cristalizada” de Telêmaco Borba começa a relatar a “história da cidade”. O que aconteceu antes ficou perdido num “passado de hostilidades” que se julga não valer a pena lembrar.

Nos anos 50, com a fábrica em pleno funcionamento e com as vilas operárias abarrotadas, a região passou a ser “símbolo do progresso” e não demorou muito para que Telêmaco Borba reclamasse para si o título de “capital do papel”, e que fizesse da chaminé da indústria seu principal monumento<sup>5</sup>. E o mais curioso: a chaminé vale por si mesma, assim como a fábrica, suas pontes e seu bonde aéreo. Nenhum desses “lugares de memória”<sup>6</sup> comporta os trabalhadores que ali circularam e ainda circulam. O município “é” *industrial*, mas não *operário*. Minha intenção com o projeto de pesquisa apresentado ao Programa de Pós-graduação é, portanto, “ouvir” as memórias silenciadas, “subterrâneas”<sup>7</sup>, das classes

---

<sup>3</sup> Antes da emancipação de Telêmaco Borba, na década de 1960, a região da Fazenda Monte Alegre fazia parte da comarca de Tibagi (PR).

<sup>4</sup> José Félix da Silva foi um dos grandes proprietários de terras dos Campos Gerais do Paraná. Possuidor da patente de tenente-coronel de Milícias, comandou diversas expedições exploratórias na região. Em uma dessas expedições, encontrou diamantes no rio Tibagi. “Essas descobertas explicam o rápido enriquecimento de José Félix da Silva, dono da Fazenda Fortaleza e de muitas outras na região de Castro e Tibagi.” (MOTA, 1996: 196). O tenente-coronel também foi um grande senhor de escravos. De acordo com Machado (2008: 48), em 1817, José Félix “possuía 92 cativos divididos em três fazendas, o que dá uma média de 30 escravos por unidade produtiva”. Por fim, o proprietário de terras ainda ficou conhecido por seus problemas familiares, relatados no livro *O Drama da Fazenda Fortaleza*, de David Carneiro, publicado em 1941.

<sup>5</sup> Entendo monumento a partir da perspectiva de Candau (2014), que o considera como a imagem de uma permanência que determinado grupo deseja para si mesmo. O monumento chama a atenção sobre um fato digno de ser evocado por uma comunidade que ele próprio ajudou a unir.

<sup>6</sup> “Topofilias e toponímicas, a memória e a identidade se concentram em lugares, e em ‘lugares privilegiados’, quase sempre com um nome, e que se constituem como referências perenes percebidas como um desafio ao tempo. A razão fundamental de ser de um lugar de memória, observa Pierre Nora, ‘é a de deter o tempo, bloquear o trabalho de esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte’.” (CANDAU, 2014: 156-157).

<sup>7</sup> A ideia de “memória subterrânea” está na obra de Michael Pollak (1989). De acordo com o autor, a memória subterrânea é parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, que se opõem à uma “memória oficial”. Para Pollak (1989), a história oral é capaz de ressaltar a importância dessas “memórias subversivas” que prosseguem em silêncio.

trabalhadoras que também compõem a cidade. Ao fazer isso, também me inclino sobre as identidades silenciadas, porque memória e identidade estão indissolivelmente ligadas (retomo e explico essa relação mais adiante).

Vale, ainda, ressaltar outra conexão: se, muitas vezes, a identidade – trazendo a reboque a memória – também se manifesta nas práticas sociais de um dado grupo; em que medida as discussões sobre cultura, que fazem dessas mesmas práticas seu objeto de estudo, podem enriquecer minha reflexão? É a partir dessa conexão que proponho pensarmos os conceitos de identidade e cultura popular fornecidos pelos estudos culturais, sempre acompanhados do esforço de relacioná-los ao exemplo de Telêmaco Borba – pois creio ser esse exercício de “traçar paralelos” um importante modo de render novos “frutos” à minha pesquisa. Para tanto, inicio retomando a ideia de centralidade da cultura proposta por Stuart Hall, bem como a ressonância do termo identidade tratada por Paul Gilroy. Por fim, apresento as discussões de Hall sobre cultura popular e a ligação desta com a cultura das “classes excluídas”.

### **A centralidade da cultura**

Nos últimos anos do século XX, Hall (1997) declarou que estávamos vivendo uma “revolução cultural” – no sentido substantivo, empírico e material da expressão. A inserção de novas tecnologias de comunicação, bem como as indústrias culturais assumindo de maneira crescente o papel de *mediadoras*, fez com que essa “revolução” tivesse escala e escopo globais em seu impacto e em seu caráter democrático e popular. Agora, que já vivemos na segunda década do século XXI, as observações de Hall (1997) ainda estão vigentes e a cultura continua ocupando um lugar central na organização das atividades, instituições e relações da sociedade. Por essa razão, não só é plausível trazer a discussão dos estudos culturais para meu projeto de pesquisa, como é fundamental que o faça a partir do signo da centralidade da cultura.

Para tanto, primeiro precisamos entender o que é cultura, dada a polissemia que o termo encontra nas ciências sociais. Opto por apresentar a definição de Hall (1997), pois é nele que me apoio neste texto. Para o autor, os seres humanos são interpretativos, instituidores de sentido, exercendo ações sociais que são significativas para aqueles que as praticam e para aqueles que as observam. As ações, assim, fazem sentido a partir de muitos e variados

sistemas que utilizamos para definir o que significam as coisas e para codificar e regular nossa conduta em relação aos outros. “Estes sistemas ou códigos de significado dão sentido às nossas ações. Eles nos permitem interpretar significativamente as ações alheias. Tomados em seu conjunto, eles constituem nossas ‘culturas’”. (HALL, 1997: 16).

Apesar de assegurar que todas as práticas sociais expressem ou comuniquem um significado, a cultura nem sempre teve um lugar privilegiado na ciência. Tratada de maneira secundária, não era vista como algo fundamental – “barreira” derrubada, ainda que à força, pela “revolução cultural” dos últimos tempos. É nesse contexto de exacerbação das culturas na vida substantiva que Hall (1997) chama atenção para a existência da centralidade da cultura:

A expressão ‘centralidade da cultura’ indica aqui a forma como a cultura penetra em cada recanto da vida social contemporânea, fazendo proliferar ambientes secundários, *mediando* tudo. A cultura está presente nas vozes e imagens incorpóreas que nos interpelam das telas, nos postos de gasolina. [...] É quase impossível para o cidadão comum ter uma imagem precisa do passado histórico sem tê-lo tematizado, no interior de uma ‘cultura herdada’, que inclui panoramas e costumes de época. [...] Ao mesmo tempo, a cultura aprofunda-se na mecânica da própria formação da identidade. (HALL, 1997: 22-23, grifos do autor).

Posta a centralidade da cultura, já não havia mais meios das ciências humanas e sociais lhe negarem um papel de protagonista. Respondendo às exigências da vida substantiva, o campo epistemológico passou a ver a cultura como uma condição constitutiva da vida social, configurando uma mudança de paradigma – a “virada cultural”. A “virada cultural”, do qual o próprio Stuart Hall fez parte, começou a tomar forma nos anos de 1960 e um novo campo interdisciplinar de estudo, os estudos culturais, foi organizado. Entre seus méritos, está o convite para repensar radicalmente a cultura e sua articulação entre os fatores materiais e simbólicos na análise social.

Adotando a perspectiva dos estudos culturais, podemos dizer que Telêmaco Borba viveu – e vive – sob a égide da centralidade da cultura. “Filha” do século XX, a cidade passou por todas as etapas da “revolução cultural” descritas por Hall (1997), assim como seus atores sociais tiveram sua vida interior organizada por diferentes culturas. Entre os muitos sistemas de significação e codificação que se oferecem à interpretação das ações sociais, estão os construídos e perpetuados pelas classes trabalhadoras que ocuparam o chão de fábrica, o comércio, as casas de saúde, as escolas, as igrejas e os locais de lazer do município. Cada um

desses lugares é composto por memórias, por lembranças evocadas, por recordações que são constantemente reconfiguradas. Certamente essas ações sociais foram produzidas de maneira intra e intergrupal, levando em consideração outros atores e classes sociais que compõem o cenário telemacoborbense e sua “identidade coletiva cristalizada”. Inclusive, se observarmos de forma acurada, cada um dos “ambientes” listados da cidade é capaz de produzir sua gama de significados próprios – ou seja, sua própria cultura.

Essa expansão do termo cultura para todas as práticas sociais que sejam relevantes para o significado ou que requeiram significado para funcionarem, ao mesmo tempo em que enriqueceu a “virada cultural”, impôs-lhe um problema: tudo, então, é cultura? É plausível pensar numa cultura das enfermeiras das casas de saúde de Telêmaco Borba? Ou, então, numa cultura de lazer dos operários da fábrica nas praças do município? Quanto mais específicos formos, mais culturas diferentes seremos capazes de delinear e, aí, mais parecerá que, para os estudos culturais, vale tudo. Essa inclusive, é uma crítica recorrente de alguns estudiosos<sup>8</sup> – mas que Hall (1997) não deixa de enfrentar, tentando, ao menos, dar uma resposta provisória ao problema.

O que aqui se argumenta, de fato, *não* é ‘tudo é cultura’, mas que toda prática social depende e tem relação com o significado: conseqüentemente, que a cultura é uma das condições constitutivas de existência dessa prática, que toda prática social tem uma dimensão cultural. Não que não haja nada além do discurso, mas que toda prática social tem o seu caráter discursivo. (HALL, 1997: 33, grifos do autor).

Defendendo, então, que toda prática social tem condições culturais ou discursivas de existência, Hall (1997) passa a analisar algumas delas. Neste artigo, destaco de maneira especial a constituição da identidade – prática marcada pela vigente centralidade da cultura.

---

<sup>8</sup> Terry Eagleton (2005) é um dos críticos que chama atenção para a “extensão excessiva” que alguns conceitos dão ao termo cultura. Em seu livro *A ideia de cultura*, ele afirma que, neste momento, estamos presos entre “uma noção de cultura debilitantemente ampla e outra desconfortavelmente rígida, e que nossa necessidade mais urgente nessa área é ir além de ambas”. (EAGLETON, 2005: 51-52). Eagleton (2005: 54), inclusive, contesta posições como a de Hall, que definem cultura como tudo aquilo que envolve sistemas sociais de significação: “Todos os sistemas sociais envolvem significação, mas existe uma diferença entre a literatura e, digamos, a cunhagem de moedas em que o fator significação está ‘dissolvido’ no fator funcional, ou entre a televisão e o telefone. Habitação é uma questão de necessidade, mas só se torna um sistema significativo quando distinções sociais começam a tomar grande vulto dentro dele. Um sanduíche engolido às pressas difere da mesma maneira de uma refeição saboreada descansadamente no Ritz. Praticamente ninguém janta no Ritz só porque está com fome. Todos os sistemas sociais, portanto, envolvem significação, mas nem todos eles são sistemas significantes ou ‘culturais’. Essa é uma distinção valiosa, pois evita definições de cultura tanto ciumentamente exclusivas como inultamente inclusivas.”

Ao invés de apontar a identidade de um centro interior, o autor sugere que a enxerguemos como um “diálogo”, não advindo exclusivamente de um “eu verdadeiro e único”, mas da relação entre as definições e os conceitos que são representados aos indivíduos pelos discursos de uma cultura, e pelo desejo consciente ou inconsciente de responder aos apelos feitos por estes significados. Sob essa ótica, somos interpelados por esses apelos a assumirmos posições de sujeito construídas para nós por alguns discursos e imagens já consolidados culturalmente e exteriores a nosso “eu”.

O que denominamos ‘nossas identidades’ poderia provavelmente ser melhor conceituado como as sedimentações ou posições que adotamos e procuramos ‘viver’, como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências única e peculiarmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente. Isto, de todo modo, é o que significa dizer que devemos pensar as identidades sociais como construídas no interior da representação, através da cultura, não fora delas. Elas são o resultado de um processo de identificação que permite que nos posicionemos no interior das definições que os discursos culturais (exteriores) fornecem ou que nos subjetivemos (dentro deles). (HALL, 1997: 26-27).

Neste ponto quero retomar a ligação indissolúvel entre identidade e memória<sup>9</sup> que citei na introdução deste texto. Reafirmo a conexão entre elas porque não há busca identitária sem memória, assim como toda busca memorial é sempre acompanhada por um sentimento de identidade. Isso acontece porque ambas se conjugam, nutrem-se mutuamente e apoiam-se para produzir trajetórias de vida, histórias, mitos e narrativas.

[...] a memória é ‘geradora’ de identidade, no sentido que participa de sua construção, essa identidade, por outro lado, molda predisposições que vão levar os indivíduos a ‘incorporar’ certos aspectos particulares do passado, a fazer escolhas memoriais, [...] que dependem da representação que ele faz de sua própria identidade, construída ‘no interior de uma lembrança’. (CANDAU, 2014: 19).

Sei que conectar conceitos é perigoso, mas proponho esse esforço-desafio no caso do trinômio cultura-identidade-memória. Apesar de a identidade estar muito presente na obra de

---

<sup>9</sup> Neste texto, enxergo a memória como um meio de tentarmos evitar o trabalho incoerente, indiferente, impessoal e destruidor do tempo – ao qual todos estamos condenados. A memória nos dá a ilusão de que o que passou não está definitivamente perdido, porque é possível fazê-lo reviver por meio da lembrança. “Pela retrospectiva o homem aprende a suportar a duração: juntando os pedaços do que foi numa nova imagem que poderá talvez ajudá-lo a encarar a vida presente. De acordo com Santo Agostinho, ‘o espírito é a memória mesma’. Buñuel dizia que era preciso perder a memória, ainda que parcialmente, para se dar conta de que é ela que ‘constitui a nossa vida’.” (CANDAU, 2014: 15).

Stuart Hall, a memória (que é justamente meu foco de interesse), passa ao largo de suas considerações. Por isso, busquei a relação identidade-memória apresentada por Joël Candau (2014), que admite que as escolhas memoriais dependem da representação que fazemos de nossa própria identidade – e que essa identidade é construída “no interior de uma lembrança”. É “no interior de uma lembrança” que me detenho. Para Candau (2014), essa lembrança é construída no terreno da própria memória, faculdade que nos acompanha desde o nascimento e a aparição da espécie humana. A despeito do caráter essencialmente individual da memória, existem conjuntos de representações mentais (ou lembranças) públicas relativamente estáveis, que são repetidas diversas vezes no interior de um grupo. A essas representações públicas, estáveis e repetitivas, Candau (2014) dá o nome de “representações culturais”, responsáveis por modificar nosso entorno, principalmente pela emissão de sinais. Por fim, esses mesmos sinais que modificam nosso entorno retornam a nós, alterando nossos estados mentais. É, portanto, um ciclo que não tem um ponto de parada estabelecido.

A cultura de Candau (2014) é composta por representações que “emitem sinais” que modificam nosso ambiente e nos modificam. Essa ideia é muito semelhante à definição de cultura de Hall (1997), que fala de “sistemas de significados” que mudam nosso entorno ao mesmo tempo em que influem em nossa subjetividade. A diferença está na camada mais subterrânea dos conceitos: enquanto Hall (1997) já parte da cultura, Candau (2014) parte da faculdade memorial, anterior à atividade cultural. Ou seja, para este, a cultura, em si, é uma manifestação da memória.

Certamente, pensar a cultura como um dos possíveis atos memoriais é agradável ao meu projeto de pesquisa – porque aí muitas coisas passam a fazer sentido. Quando Hall (1997) diz que a identidade são sedimentações culturais que adotamos e procuramos viver, fica claro que essas sedimentações são frutos de dadas memórias, de dados aspectos do passado que podem ser replicados, ou reconfigurados, de maneira forte e fraca<sup>10</sup>. Assim, me parece cada vez mais plausível falar em cultura popular em Telêmaco Borba, mesmo em um estudo de cunho memorial. Antes, porém, de refletirmos sobre a concepção de cultura

---

<sup>10</sup> É Candau (2014) quem classifica as manifestações memoriais grupais de memórias fortes e memórias fracas. As memórias fortes são aquelas massivas, coerentes, compactas e profundas que se impõem a uma maioria dos membros de um grupo. São memórias organizadoras, pois são uma importante dimensão da estruturação grupal e da representação que ele irá ter de sua própria identidade. Por sua vez, as memórias fracas são aquelas sem contornos definidos, difusas e superficiais; dificilmente compartilhadas por um conjunto muito extenso de indivíduos. São desorganizadoras, no sentido que podem contribuir para a desestruturação de um grupo.

popular, ainda quero me deter um pouco mais na questão identitária abordada pelos estudos culturais – desta vez, sob a perspectiva de Paul Gilroy (2007).

### **Identities puras e identidades cruzadas**

Gilroy (2007), em seu livro *Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça*, propõe-se a pensar, principalmente, a identidade negra a partir de conceitos como diáspora. Respeitando esse aspecto da obra do autor, procuro me debruçar sobre as discussões mais amplas que ele promove sobre a ressonância atual do termo identidade. Tanto dentro, quanto fora do mundo acadêmico, falar de identidade vai além de assuntos como individualidade, comunidade e solidariedade, proporcionando uma nova forma para se compreender a interação entre essas experiências subjetivas do mundo e os cenários históricos e culturais onde se constroem essas subjetividades frágeis e significativas.

A identidade tem sido um componente central no vocabulário acadêmico designado a promover uma reflexão crítica sobre quem somos e o que queremos. A identidade nos ajuda a compreender a formação daquele pronome perigoso: ‘nós’, e a levar em conta os padrões de inclusão e exclusão que ela cria mesmo sem querer. [...] O cálculo da relação entre identidade e diferença, entre similaridade e alteridade é uma operação intrinsecamente política. Isto acontece quando as coletividades políticas refletem sobre o que torna possível suas conexões obrigatórias. Trata-se de uma parte fundamental de como elas compreendem suas relações de parentesco – que podem ser uma conexão imaginária, mas mesmo assim poderosa neste sentido. (GILROY, 2007: 125).

Vemos, portanto, mais uma “face” do conceito de identidade – a política. Se em Hall (1997) nos detivemos no aspecto das sedimentações que nos são representadas e que escolhemos “viver”, em Gilroy (2007) tratamos as questões identitárias como manifestações de poder e autoridade, de similaridade e diferença. Aglutinando-se em nações, Estados, movimentos, classes – ou numa mistura instável de todas as categorias anteriores – os indivíduos conectam-se a ideias de identidade que não são naturais, mas históricas, sociais e culturais. Sentir-se parte de algo não é uma consequência espontânea ou automática de alguma cultura ou tradição dominante, e sim o resultado de um trabalho incessante para convocar a particularidade desse sentimento de pertença. A consciência da identidade ganha, ainda, poder adicional quando é relacionada à experiência compartilhada, enraizada e vinculada especialmente a um lugar, localização, linguagem e mutualidade.

Tomar a identidade também como manifestação política é interessante (e fundamental) ao meu projeto de pesquisa. Não há maneira de falar sobre classes sem o viés político – ainda mais quando assumimos que certas memórias são glorificadas e outras, silenciadas. Obviamente essas estruturas memoriais “cristalizadas” e “subterrâneas” têm implicações de poder e, em última instância, quem “grita mais alto” na construção identitária tem mais chances de emplacar “no interior de uma lembrança”. Gilroy (2007), inclusive, chama atenção para as graves consequências morais e políticas que podem acontecer quando se faz uso da “mágica da identidade” – seja em termos táticos, ou de modos manipuladores e deliberadamente supersimplificados.

Mesmo nas circunstâncias mais civilizadas, os signos do mesmo degeneram prontamente em emblemas de uma suposta diferença essencial ou imutável. O apelo especial de uma similitude que transcende a individualidade ainda fornece um antídoto às formas de incerteza e ansiedade que têm se associado a crises econômicas e políticas. A ideia de uma identidade fundamentalmente compartilhada torna-se uma plataforma para a fantasia de uma divisão absoluta e eterna. (GILROY, 2007: 127).

Quando o individual é diluído completamente no coletivo, oferecendo-nos a segurança que nos faltava, o resultado do trabalho identitário pode ser catastrófico – e aí estão as experiências fascistas que sempre nos fazem lembrar (ou, ao contrário, que nos obrigam a esquecer<sup>11</sup>). Outra ameaça iminente que as manifestações identitárias são passíveis de carregar é o falso projeto da identidade pura. Quando representamos uma identidade e traçamos claras barreiras com os “outros”, todo contato com a diferença e com o perigo da “contaminação” deve ser repellido. O cruzamento como mistura deve ser resistido – independentemente do custo que isso terá. Novos ódios e violências surgem e “qualquer traço desconcertante de hibridez deve ser amputado das zonas ordenadas e desbranqueadas de uma cultura pura impossível”. (GILROY, 2007: 132).

---

<sup>11</sup> “[...] a boa gestão da identidade de um grupo de pertencimento (nação, religião, local) passa pela relação ambivalente que os membros desse grupo terão com os acontecimentos que, simultaneamente, são objeto de um ‘dever da memória’ e uma necessidade de esquecimento [...]”. (CANDAU, 2014: 99). Como exemplo dessa relação ambivalente entre dever de memória e dever de esquecimento, Candau (2014) cita a comemoração de São Bartolomeu na França, no dia 24 de agosto. A data marca uma série de assassinatos de protestantes promovidos por católicos, em Paris, no século XVI. “Comemorar São Bartolomeu é demonstrar a vontade de desaprender as divisões do corpo social do qual ele é a expressão. Recordamos que é preciso esquecer aquilo que, pelas lembranças mesmas, não pode ser esquecido”. (CANDAU, 2014: 99-100).

Dada a centralidade da cultura delineada por Hall (1997) em tempos de “revolução cultural”, tentar estabelecer identidades puras parece ingênuo. No entanto, sempre há o risco de incorrermos neste erro, mesmo que involuntariamente. Não só regimes fascistas projetam pureza onde não há, trabalhos acadêmicos também podem defender esse projeto. Quando lidamos com a cultura e identidade da classe trabalhadora, por exemplo, alguns tendem a estabelecer barreiras tão claras que descartam deliberadamente qualquer indício de “contaminação” ou adesão à classe hegemônica. Certamente os signos da resistência são tentadores, mas, para a frustração dos puristas, muitas vezes é mais fácil encontrar sinais de adesão e de submissão. Este parece ser o caso de Telêmaco Borba. Mais do que o enfrentamento entre trabalhadores e dirigentes da fábrica, o contexto da cidade demonstra a resignação e o aceite. O caso da poluição das indústrias Klabin é emblemático: a fumaça constante e o mal cheiro resultante da produção do papel – responsáveis por provocar inúmeras doenças respiratórias – são vistos como “obstáculos necessários ao progresso”, um “efeito colateral” que a cidade e seus operários devem aceitar. A escala de “comprovação” é pequena, mas ilustra a situação: dos nove idosos telemacoborbenses que conversei durante a minha pesquisa de mestrado, apenas um questionou a poluição.

É preciso, portanto, fugir da necessidade de se encontrar uma identidade pura – ideia que me parece mais nociva do que benéfica para a crítica científica. Nesse sentido, concordo com Gilroy (2007) e retomo as concepções de Hall, que afirma que toda identidade é atravessada por outras. Não pretendo tratar de uma “essência” da classe trabalhadora de Telêmaco Borba, mas dos cruzamentos identitários que a compõem e que se manifestam em suas representações culturais.

### **Cultura de classe, cultura popular**

O termo cultura guarda relações complexas e bastante estreitas com o termo classe – e é por isso que apresento a discussão do conceito de cultura popular, pois acredito ser um “terreno fértil” para minha pesquisa. Frequentemente, cultura de classe e cultura popular são usadas de maneira indistinta. No entanto, é preciso estarmos atentos quanto esse deslizamento de nomenclaturas:

Os termos ‘classe’ e ‘popular’ estão profundamente relacionados entre si, mas não são absolutamente intercambiáveis. A razão disso é evidente. Não existem ‘culturas’

inteiramente isoladas e paradigmaticamente fixadas, numa relação de determinismo histórico, a classes ‘inteiras’ – embora existam formações culturais de classe bem distintas e variáveis. As culturas de classe tendem a se entrecruzar e a se sobrepor num mesmo campo de luta. O termo ‘popular’ indica esse relacionamento um tanto deslocado entre a cultura e as classes. Mais precisamente, refere-se à aliança de classes e forças que constituem as ‘classes populares’. A cultura dos oprimidos, das classes excluídas: esta é a área à qual o termo ‘popular’ nos remete. E o lado oposto a isto – o lado do poder cultural de decidir o que pertence e o que não pertence – não é, por definição, outra classe ‘inteira’, mas aquela outra aliança de classes, estratos e forças sociais que constituem o que não é ‘o povo’ ou as ‘classes populares’: a cultura do bloco do poder. (HALL, 2011: 245).

Ao usar o termo cultura popular nos posicionamos no entrecruzamento entre as diferentes “classes excluídas”, e não no interior de uma classe inteira e fixada. Sob esse ponto de vista, o conceito é adequado aos objetivos do meu projeto de pesquisa, porque não pretendo estudar apenas o grupo de operários que trabalharam (ou ainda trabalham) para a fábrica, mas também aqueles que se dedicaram e se dedicam a outras funções que não tem conexão direta com a Klabin. Dessa forma, ao dizer cultura popular, e não “cultura da classe operária”, posso ampliar o campo de estudo e, também, evitar confusões quanto a que “tipo de trabalho” irei me dedicar.

Se o adjetivo popular é capaz de facilitar o delineamento do meu campo de análise, por outro lado, suscita novos questionamentos. Afinal, o que difere o popular? Como se constitui? Quais suas características? O próprio Hall (2011), ao falar sobre o popular, diz ter tanta dificuldade de classificá-lo quanto teve com cultura – e que, ao colocar os dois termos juntos, “as dificuldades podem se tornar tremendas”. Isso, porém, não o impede de proceder a uma desconstrução da palavra popular e a procurar um caminho adequado de reflexão. Destaco e refaço esse mesmo exercício, que tem como ponto inicial a luta mais ou menos contínua em torno da cultura dos trabalhadores e dos pobres desde a transição para o capitalismo agrário. É preciso que sempre retornemos a essa constatação, pois “as mudanças de equilíbrio e nas relações das forças sociais ao longo dessa história se revelam, frequentemente, nas lutas em torno da cultura, da tradição e formas de vida das classes populares”. (HALL, 2011: 231).

Era exigência da nova ordem que surgia em torno do capital um processo mais ou menos contínuo de “reeducação do povo” – e a tradição popular constituiu um dos principais locais de resistência a essa “reforma”. O impulso de resistir, no entanto, não impede que a cultura popular passe por transformações: “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, 2011: 232). Por essa razão, no estudo da cultura popular, devemos constantemente destacar seu duplo interesse interior, seu duplo movimento de conter e resistir.

Buscar a resistência “pura” e ignorar o trabalho de contenção é um erro. É interessante notar que a “tese da pureza” volta a aparecer e, de novo, sob um aspecto nocivo. Como ressaltai anteriormente quando falávamos de identidade, os trabalhadores de Telêmaco Borba têm, aparentemente, mais contenção do que resistência a oferecer. Apesar da excitação (e do sentimento de “heroísmo”) que a possibilidade de encontrar a dissidência na cultura popular traz, não posso me deixar levar por uma busca que defenda ingenuamente somente os pontos de oposição. Tampouco parece prudente me fechar no interior da cultura popular, produzindo reflexões exclusivamente a partir do seu ponto de vista. Já dizia Hall (2011): escrever sobre cultura popular apenas do interior desta, sem compreender como ela é constantemente mantida em relação às instituições de produção cultural dominante, “não é viver no século XX”.

Posta a duplicidade de movimento da cultura popular, retomamos o exercício de desconstrução da palavra popular. Para tanto, elencamos três sentidos que o termo pode tomar: o do senso comum, o antropológico e o proposto por Hall (2011). No senso comum, algo é popular porque as massas o consomem e o apreciam imensamente. Essa definição tem conotação “comercial” e é associada à manipulação e ao aviltamento da cultura do povo – ou seja, tem relação bem próxima ao conceito de indústria cultural. Geralmente, os que empregam esse significado tendem a contrapor a cultura popular “comercial” com uma cultura popular “autêntica”, onde a “verdadeira” classe trabalhadora não é enganada pelos pastiches mercadológicos. O problema básico desse senso comum é que ele não leva em conta as relações de dominação e subordinação culturais – é impossível ter uma cultura popular “íntegra” e “autônoma”, situada fora do campo de força dos arranjos de poder e de dominação da cultura. Há uma luta contínua, e muitas vezes desigual, entre cultura dominante e cultura popular que não pode ser ignorada, tampouco simplificada.

Há pontos de resistência e também momentos de superação. Esta é a dialética da luta cultural. Na atualidade, essa 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, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas. (HALL, 2011: 239).

É um erro, enfim, pensarmos em formas culturais inteiras e coerentes, como se fossem completamente “corrompidas” ou absolutamente autênticas. As manifestações culturais são profundamente contraditórias, ainda mais quando funcionam no domínio do popular.

Já o segundo sentido, o antropológico, tem caráter mais descritivo e considera como cultura popular tudo aquilo que o povo fez ou faz – abrangendo sua cultura, costumes, valores e mentalidades. A dificuldade essencial dessa classificação não está tanto na lista infinda de inventários que pode criar, mas na sua inoperância em valer-se por si mesma, pois suas descrições da cultura popular só terão sentido quando opostas aquilo que não é considerado popular. Ou seja, o princípio estruturador do sentido antropológico está nas tensões entre o que pertence à cultura dominante e à cultura da “periferia”. Porém, essas oposições não conseguem ser construídas pelo viés puramente descritivo, porque, com o decorrer do tempo, os conteúdos de cada categoria mudam. Por exemplo, o valor cultural de uma forma popular pode ser promovido, “ascender na escala cultural” e, assim, passar para o lado oposto. Da mesma maneira, uma dada manifestação pode deixar de ter um alto valor cultural e ser apropriada pelo popular. “O que importa então não é o mero inventário descritivo – que pode ter o efeito negativo de congelar a cultura popular em um molde descritivo atemporal, mas as relações de poder que constantemente pontuam e dividem o domínio da cultura em suas categorias preferenciais e residuais.” (HALL, 2011: 240-241).

Dada as “falhas” de sentido no senso comum e na antropologia, Hall (2011) propõe uma terceira definição para o popular. Para ele, o essencial na definição de cultura popular são as relações que a colocam em uma tensão contínua de relacionamento, influência e antagonismo com a cultura dominante. É uma concepção que se polariza em torno da dialética cultural de domínio e subordinação, e que considera as manifestações culturais como um campo sempre variável. É nesse processo de articulação que:

[...] algumas coisas são ativamente preferidas para que outras possam ser destronadas. Em seu centro estão as relações de força mutáveis e irregulares que definem o campo da cultura – isto é, a questão da luta cultural e suas muitas formas. Seu principal foco de atenção é a relação entre cultura e as questões de hegemonia. (HALL, 2011: 241).

Ao localizar a cultura dentro do campo da dialética, Hall (2011) reconhece que quase todas as formas culturais são contraditórias, compostas de elementos antagônicos e instáveis. E a luta cultural, conseqüentemente, pode assumir diversas formas, sejam elas de incorporação, distorção, resistência, negociação ou recuperação. Essa definição, frente às outras apresentadas, é a que melhor se encaixa aos objetivos do meu projeto de pesquisa – até porque, por ser derivada dos estudos culturais, concorda com a ideia da centralidade da cultura e da construção da identidade via cruzamentos.

Enquanto campo dialético, a cultura popular de Telêmaco Borba também é contraditória, sujeita a distorções e negociações. Um exemplo que quero citar é a relação de admiração, respeito e obediência à indústria que paira sobre as memórias das classes populares da cidade, principalmente entre os cidadãos mais idosos. A despeito das possíveis explorações, sofrimentos, doenças e desgastes que o “progresso” fabril pode trazer, a Klabin é vista como uma “mãe” e, como tal, merece adesão, aceite – e não resistência ou combate. Durante minha pesquisa de mestrado, conversei com Aroldo Lucas Machado<sup>12</sup>, um fotógrafo de 74 anos cujas declarações ilustram bem esse sentimento de “tutela”:

Aroldo: Quer dizer, a Klabin, sempre uma mãe. Sempre uma mãe pra todo mundo, viu? É verdade. Eu moro aqui há 70 anos e falei outro dia pra uma pessoa: ‘eu não queria morrer sem ter o prazer de ver a Klabin atrasar um dia o pagamento’, mas, em 70 anos, eu nunca vi. E sempre quando [o dia do pagamento] coincide num domingo, eles pagam na sexta já. Nunca disse: ‘a Klabin atrasou um dia!’. Qué dizer, eu não tô puxando nada pra Klabin, porque eu nunca trabalhei lá, eu prestei serviço pra eles, né? Mas é uma empresa, pra pessoas na época minha, hoje pode ser diferente, pessoas que tinham pouca cultura, ali faziam a vida. Pessoas que tinham o grupo escolar, como eu tenho só, né? Mas, que pra chegá a ser chefe, ganhava 10, 12 salários, 15 salários por mês, fazia carreira ali. Meu tio, por exemplo, ele... Depois ele estudô, fez SENAI, inclusive foi pro México fazer mais serviço lá, prestar, aprender mais. Mas [quando] ele começou, não sabia nem lê. Entrô na Klabin não sabia nem lê. A Klabin dava muita oportunidade na época, né? (MACHADO, 2012).

Mesmo com a contundência das declarações de Aroldo (que podem ser facilmente encontradas em outros representantes da cultura popular telemacoborbense) nada impede que, em tempos posteriores, a “hegemonia” da Klabin como figura materna seja quebrada e que o povo passe a ter outras formas de manifestações com relação à fábrica. A tradição popular não é imutável, e qualquer tentativa de caracterizá-la assim deve ser evitada.

---

<sup>12</sup> Entrevista concedida pessoalmente, na residência do entrevistado, no dia 9 de julho de 2012, em Telêmaco Borba (PR). Na ocasião, o objetivo da conversa era levantar dados para minha pesquisa de Mestrado.

A tradição é um elemento vital da cultura, mas ela tem pouco a ver com a mera persistência de velhas formas. Está muito mais relacionada às formas de associação e articulação de elementos. Esses arranjos em uma cultura nacional-popular não possuem uma posição fixa ou determinada, e certamente nenhum significado que possa ser arrastado, por assim dizer, no fluxo da tradição histórica, de forma inalterável. Os elementos da ‘tradição’ não só podem ser reorganizados para se articular a diferentes práticas e posições e adquirir um novo significado e relevância. (HALL, 2011: 243).

Abordagens autossuficientes da cultura popular que valorizam a tradição pela tradição, como se ela contivesse desde o momento de sua origem um significado e valor fixo, também são rechaçadas por Candau (2014). Para este, as manifestações tradicionais só têm autoridade quando são maleáveis o suficiente para moldar um pedaço do passado de acordo com as medidas do presente, de maneira que possam se tornar uma peça do jogo identitário. A tradição, quando não encontra um modo de legitimação no tempo presente, transforma-se em uma forma vazia de todo conteúdo compartilhado pelo grupo. “Em razão dessa perda de sentido, ela se torna uma ‘memória historicamente consciente dela mesma’, uma herança objetivada, um ‘traço cultural sem aplicação para o presente’, um simples objeto de nostalgia ou ‘uma confusa consciência de si’.” (CANDAU, 2014: 122).

### **Considerações finais**

Chegando ao final do exercício de reflexão que nos propusemos neste artigo, quero retomar a introdução – quando afirmamos que a verdadeira função da teoria está no seu processo inacabado de indagação e descoberta. Certamente, ainda temos muito a aprender e a caminhar dentro dos estudos culturais, mas essa primeira incursão já foi rica o suficiente para demonstrar que, ao enxergarmos os objetos de estudo das ciências sociais e humanas com os olhos da cultura, as observações científicas podem ganhar novos (e coloridos) contornos.

Foi basicamente essa ação de “ganhar novos contornos” que experimentei aqui ao tentar relacionar as memórias das classes trabalhadoras de Telêmaco Borba com o conceito de cultura popular. Se as relações são duvidosas, ou passíveis de crítica, não há “crise” – afinal, nunca foi a pretensão deste texto fechar-se para novas refutações e descobertas. Aliás, se a crítica surgir, melhor ainda, pois é no apontamento das “imperfeições” que conseguimos dilapidar nossas reflexões.

Deixando de lado essas previsões de “crescimento futuro”, quero reforçar os resultados que já alcançamos. Buscando a conexão dos estudos culturais com a memória pelo viés da identidade – questão essencial dos dois campos – encontramos um terreno fértil a ser explorado. Para este artigo, selecionei concepções de Stuart Hall e de Paul Gilroy, ambos estudiosos da identidade negra, mas que produzem análises que rompem as “fronteiras” dessa especificidade. Entre os muitos “conselhos” que esses dois autores podem nos dar, está a atenção que devemos ter ao lidar com os desdobramentos culturais e identitários. “Congelar” nossa concepção, ou propor fórmulas muito rígidas, não é o mais adequado – pois, muitas vezes, as respostas podem estar justamente na “mistura”, no contato com o “outro”.

Por fim, encerro essas considerações voltando a atenção à Telêmaco Borba, área de estudo tão farta e, ao mesmo tempo, tão incipiente. Composta por lembranças “cristalizadas” e outras tantas “silenciadas”, a cidade é um “convite” à reflexão, a pensar o emaranhado de tensões, resistências, adesões e negociações que compõem sua cultura popular. E é para cumprir este desafio que conto com o auxílio de quem já esteve por esses trajetos – seja nos domínios da memória ou nos domínios dos estudos culturais.

### Referências bibliográficas

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2014.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

GILROY, Paul. **Entre campos**: nações, culturas e o fascínio da raça. São Paulo: Annablume, 2007.

HALL, Stuart. **A centralidade da cultura**: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. Educação & Realidade, Porto Alegre, v.22, n.2, p.15-46, jul./dez. 1997.

\_\_\_\_\_. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

MACHADO, Lúcio Tadeu. A guerra de conquista nos territórios dos índios kaingang do Tibagi. **Anais**. V Encontro Regional de História – ANPUH-PR, Ponta Grossa, 1996.

MOTA, Cacilda. Cor e hierarquia social no Brasil escravista: o caso do Paraná, passagem do século XVIII para o XIX. **Topoi**, v.9, n.17, jul.-dez. 2008, p.45-66.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v.2, n.3, p.3-15, 1989.

SOVIK, Liv. Apresentação: para ler Stuart Hall. In: HALL, Stuart. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

**Fonte oral**

MACHADO, Aroldo Lucas. Entrevista concedida à pesquisadora na residência do entrevistado. Telêmaco Borba: 9 jul. 2012. (81'41''): gravação em áudio.