

unesp  **UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

DIONE CABRAL

CULTURA E IDENTIDADE: EM QUE MEDIDA A
ESCOLA PODE SER UM AGENTE DE
TRANSFORMAÇÃO SOCIAL



ARARAQUARA – S.P.
2017

DIONE CABRAL

CULTURA E IDENTIDADE: EM QUE MEDIDA A
ESCOLA PODE SER UM AGENTE DE
TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

Dissertação de Mestrado, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre. Exemplar apresentado para banca de defesa de mestrado.

Linha de pesquisa: Estudos Históricos, Filosóficos e Antropológicos sobre Escola e Cultura

Orientador: Prof.Dr. Denis Domeneghetti Badia

ARARAQUARA – S.P.
2017

CABRAL, DIONE
CULTURA E IDENTIDADE: em que medida a escola pode ser um
agente de transformação social / DIONE CABRAL - 2018
117 f.

Dissertação (Mestrado em Educação Escolar) -
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita
Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus
Araraquara)

Orientador: Denis Domeneghetti Badia

1. cultura. 2. identidade. 3. educação. 4.
contemporaneidade. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado com
os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

DIONE CABAL

CULTURA E IDENTIDADE: EM QUE MEDIDA A ESCOLA PODE SER UM AGENTE DE TRANSFORMAÇÃO SOCIAL

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação Escolar. Exemplar apresentado para banca de defesa de mestrado.

Linha de pesquisa: Estudos Históricos, Filosóficos e Antropológicos sobre Escola e Cultura

Orientador: Prof.Dr. Denis Domeneghetti Badia

Data da defesa: 25/01/2018

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof.Dr. Denis Domeneghetti Badia
FCL-UNESP-CAR

Membro Titular 1: Profa.Dra. Paula Ramos de Oliveira
FCL-UNESP-CAR

Membro Titular 2: Profa. Dra. Lígia de Almeida Durante Correa dos Reis
Coordenadora Pedagógica - Pref. Munic. De Araraquara

Membro Suplente 1: Prof.Dr. Ricardo Ribeiro
FCL-UNESP-CAR

Membro Suplente 2: Prof. Dr. João Virgílio Tagliavini
UFSCar

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Ao meu pai, David, que foi o primeiro a me proporcionar uma “visão de mundo” onde há a necessidade de resistência contra os determinismos, que no seu caso, o trabalho de teatro com jovens institucionalizados afirmou a ideia de que a expressão cultural pode ser um caminho possível.

AGRADECIMENTOS

Foram tantos os encontros, tanto que antecederam este trabalho, quanto os que aconteceram durante o seu percurso, que agradecimentos individuais seriam, de qualquer modo, imprecisos. Agradeço às experiências do Grupim Teatro e ao convívio com todos os seus membros, que me fizeram um ser mais humano. Também, aos amigos artistas e produtores culturais de todas as áreas, que sempre representaram para mim uma força reativa ao mundo como ele se apresenta. Eurico, meu companheiro de tantos anos e obstinado artista educador, seu sonho ainda está vivo! Aos professores que me introduziram ao universo do Serviço Social, que me instrumentalizaram para empreender projetos que vislumbrem uma sociedade mais justa e igualitária. Ao professor Humberto, que sempre generoso, compartilhou conhecimentos que puderam me indicar um caminho para a minha busca sobre a Cultura, como um objeto de estudo. Aos colegas de grupos de estudos no IFSP, que me ajudam a construir um trabalho profissional que preconiza o combate à discriminação e a busca da consolidação do acesso aos direitos universais. A todos os professores do curso de pós-graduação em Educação Escolar e os das Ciências Sociais da UNESP que me oportunizaram a ampliação do conhecimento e aprofundamento sobre temas tão importantes. Ao professor Denis, que com muita gentileza orientou este trabalho. A todos os alunos do IFSP, obrigada pela confiança que depositam em mim.

Nós não somos nossa pele de lodo, nós não somos nossa pavorosa
desolada enferrujada locomotiva sem imagem, nós somos todos
lindos girassóis dourados por dentro (GINSBERG, 2010, p.107)

RESUMO

O presente trabalho tem o objetivo de buscar subsídios teóricos capazes de identificar a relevância da Cultura como categoria emancipatória, de fortalecimento da identidade e de transformação social. Para tanto, realiza uma pesquisa exploratória sobre os conceitos formulados a partir do surgimento da Cultura como uma disciplina das ciências humanas e qual a relevância dos estudos culturais para a ruptura com os paradigmas teóricos que cercaram a modernidade. Buscamos o entendimento sobre como se constrói a identidade no cenário contemporâneo, onde as fronteiras já não são mais barreiras para as interações culturais e as diferenças entram em evidência fazendo surgir a necessidade de reafirmação da identidade, sendo que a Cultura passa a ter um caráter político de reivindicação da visibilidade no espaço social. Neste contexto, procuramos entender como a escola pode ser um agente de transformação social, compreendendo que a perspectiva multiculturalista nos trará meios de convivência com a diversidade, fazendo com que ela seja um fator de potencialização do conhecimento, afastando-se da ideia de se considerar diferenças como um fator de risco, de adversidade ou conflito. A partir de programas, projetos e serviços oferecidos dentro da instituição escolar, buscamos identificar os mecanismos possíveis de intervenção na dinâmica das comunidades que ela abrange e refletir sobre a importância do desenvolvimento de programas que valorizem as manifestações de cultura e expressões artísticas sob a ótica de serem potentes ferramentas para a visibilidade de comunidades locais, entendendo ser mais uma função da escola, como elaboradora de propostas que colaborem com a emancipação do sujeito coletivo.

Palavras – chave: Cultura, Identidade, Educação, Contemporaneidade

ABSTRACT

The present work has the objective of seeking theoretical subsidies capable of identifying the relevance of Culture as an emancipatory category, of strengthening of identity and of social transformation. In order to do so, it carries out an exploratory research on the concepts formulated from the emergence of Culture as a discipline of the human sciences and the relevance of cultural studies to the rupture with the theoretical paradigms that surrounded modernity. We seek to understand how identity is built in the contemporary scenario, where borders are no longer barriers to cultural interactions and differences are evidenced by the need to reaffirm identity, and Culture becomes political of claiming visibility in the social space. In this context, we try to understand how the school can be an agent of social transformation, understanding that the multiculturalist perspective will bring us means of coexistence with diversity, making it a factor of potentialization of knowledge, moving away from the idea of considering differences as a risk factor, adversity or conflict. From the programs, projects and services offered within the school, we seek to identify the possible mechanisms of intervention in the dynamics of the communities it covers and to reflect on the importance of developing programs that value cultural manifestations and artistic expressions from the perspective of are powerful tools for the visibility of local communities, understanding it to be a function of the school, as well as to elaborate proposals that collaborate with the emancipation of the collective subject.

Keywords: Culture, Identity, Education, Contemporary

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. CULTURA	20
1.1 A importância da cultura	21
1.1.1 A visão antropológica sobre cultura	23
1.1.2 A abordagem moderna	25
1.1.3 A antropologia cultural – princípios e métodos	27
1.1.4 Temas da contemporaneidade	32
2 A CRISE DAS METANARRATIVAS	39
2.1 Dimensões filosóficas	44
2.2 Dimensões da modernidade	50
2.2.1 Do universal e do particular – os efeitos da globalização	56
3 A IDENTIDADE	62
3.1 Identidade moderna X identidade pós-moderna	69
3.2 A construção da identidade no espaço coletivo	74
3.3 A formação da identidade cultural no Brasil	77
3.4 Cultura de massa X cultura popular	91
4. DIFERENÇAS E COTIDIANO ESCOLAR	98
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
6. REFERÊNCIAS	114

INTRODUÇÃO

Todo mundo que ter o seu espaço.

Daí a necessidade de se desenvolver projetos que possam respeitar as diversidades e as particularidades, que envolvam a participação coletiva e se estruturam nas mobilizações de base.

Em 2005, foi criada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade de Expressões Culturais, documento jurídico, de validade internacional, que visa orientar e legitimar os países na elaboração e na implementação de políticas culturais próprias, necessárias à proteção e promoção da diversidade cultural:

Os principais objetivos da Convenção são equacionar os desafios trazidos pelo processo de globalização com a defesa das identidades culturais, reafirmar o vínculo entre cultura e desenvolvimento através da formulação de políticas culturais nacionais e ainda fortalecer a criação, produção, distribuição e acesso às atividades, bens e serviços culturais, sendo estes últimos reconhecidos como portadores de valores e significados que “incorporam ou transmitem expressões culturais, independente do valor comercial que possam ter” (art. 4 da Convenção).

Para Elley e Sunny (*apud* CASTELLS, 2001, p.45) “uma cultura não é o que as pessoas compartilham, mas sim algo pelo qual resolvem lutar” [...] “é bem provável que a resistência cultural permaneça restrita às fronteiras das comunas”.

A compreensão sobre as dimensões que a cultura pode abranger não é tarefa fácil de realizar. Pretendemos introduzir a discussão sobre o tema. Para isso, nosso trabalho procurou fazer uma investigação exploratória sobre os conceitos que o delineiam, buscando sua compreensão, a fim de estimularmos o aprofundamento do conhecimento sobre o assunto e projetá-lo sobre futuras ações. Pudemos verificar, a partir das investigações realizadas, como a cultura de uma população se molda no espaço onde ela está inserida.

A análise da cultura está vinculada à construção dos significados simbólicos, resultado das circunstâncias históricas. Essas circunstâncias podem ser percebidas no próprio desenvolvimento do conceito de cultura. O homem europeu quando passa a ter o contato com outros povos, percebe-se como civilizado diante de povos primitivos. E essa é a primeira noção que se tem sobre cultura: a da própria civilização. Aos poucos se criam novos modos de ver e de se sistematizar o estudo sobre o assunto e ele passa a se relacionar com os aspectos em que ideias e valores são expressos por meio de representações simbólicas, formando

sistemas independentes e integrados ao contexto histórico e ao espaço físico. São linguagens transmitidas pelas gerações que criam tradições.

No mundo contemporâneo, diante da diversidade que está posta, passa a ser necessário que se faça o entendimento das particularidades. Símbolos consistem em fontes de orientação de comportamento dos grupos, são fontes de resistência e de autopreservação. Os valores estão moldados pelos processos sociais, estão em constante transformação. O estudo da cultura passa a ser percebido como uma possibilidade de interpretação da realidade das sociedades. É realizado pela leitura de seus signos e suas significações.

Macedo (1988, p 34) comenta que “o mérito principal da Antropologia foi o de ter demonstrado que a heterogeneidade cultural é o resultado da capacidade especificamente humana de criar soluções diferentes para a questão básica da manutenção da vida”.

Mas também devemos nos atentar para diferentes formas de se apreender sobre qual cultura estamos falando. Existem diferentes tipologias dadas para cultura, onde cultura clássica pode ser o que se considera como cultura de elites, tida uma cultura maior (são as produções consagradas historicamente), ou o que se denomina como cultura de massa, onde podem se esconder formas de dominação e opressão sustentadas por uma ideologia. Na análise de Coelho (1999, p 29) a cultura de massa seria formulada a partir da indústria cultural, realizada por meio de “uma arte fácil que se serviria de esquemas simplificadores”, exemplificando a produção de novelas e dos telejornais, “que ostentaria um outro traço caracterizador desta: o fato de não ser feito por aqueles que o consumiam”.

Quando se fala em indústria cultural, existe a sensação de uma cultura imposta, fruto das condições econômicas no mundo capitalista onde “elementos culturais passam a ser consumidos cada vez mais intensamente por uma população que não participa diretamente da elaboração de seus significados simbólicos” (MACEDO, 1988, p 37). Essa forma de entendimento da cultura acaba por criar a ilusão de que diferenças sociais são apenas diferenças de estilos de vida, que se relacionam com padrões de consumo.

Bourdieu (2007) realizou um estudo que denuncia como os mecanismos culturais equacionam posições sociais a partir do estilo de vida, o que denominou de *habitus*. A partir do acesso a determinados bens culturais como modas, espetáculos, objetos de arte, pode-se classificar a classe social a qual pertencem determinados indivíduos. O gosto seria assim um elemento classificador do pertencimento a estratos sociais, representando um capital simbólico.

O gosto encontra-se na origem dessas lutas simbólicas que opõem, em cada instante, as frações da classe dominante e que seriam menos absolutas, menos totais, se não estivessem baseadas nessa espécie de adesão primitiva, de crença elementar que une

cada agente a seu estilo de vida: a redução materialista das preferências a suas condições econômicas e sociais de produção, assim como às funções sociais desempenhadas pelas práticas, na aparência, mais desinteressadas, não deve fazer esquecer que, em matéria de cultura, os investimentos não são somente econômicos, mas também psicológicos. (BOURDIEU, 2007, p. 291).

Nesse contexto, o desejo à cultura poderia encobrir o desejo à mobilidade social, de ascensão a um nível superior. Está equacionada à lógica da mercantilização das relações. Sendo produto, representa também a reprodução da ordem capitalista e do poder do capital. A cultura aí aparece mais como um produto de mercado do que como um conjunto de significados simbólicos verdadeiros ou sinceros. Essa sinceridade poderá ser encontrada então nas formas de cultura popular. Não nos referimos à cultura popular percebidas na exploração de estereótipos exóticos, nos comércios de artesanatos, que acabam por reafirmar a condição de subalternidade das classes populares, mas na cultura que emana do povo, que está inserida nas expressões da vida cotidiana da população.

Na cultura popular residiriam as formas de resistência à dominação e de combate à hegemonia.

Não se trata de consumir passivamente uma cultura que é estranha a seus interesses e condições objetivas de vida, mas de reinterpretar e mesmo criar (na medida em que a própria reinterpretação implica na atribuição de novo sentido simbólico) formas peculiares de expressão cultural que envolvam sentido de recusa e de resistência. (MACEDO, 1988, p 38)

A cultura então poderá ser considerada como o meio por onde o ser social se identifica, produz e expressa sua autoimagem, fazendo-se reconhecer.

O acesso à cultura deve ser empreendido como um processo de reflexão, consciência e crítica. A necessidade e o desejo ao acesso à cultura podem ser percebidos e virem ao encontro da aspiração que um povo tem à instrução, ao conhecimento. Muitas vezes pode-se entender que esse conhecimento seja o instrumento para uma melhor condição de vida e de trabalho. É um desejo de luta, de superação, de transformação da realidade. Bosi (1988, p 29) afirma que “se a promoção das classes pobres depende da instrução, na cidade ou no campo, se é preciso reivindicar o direito à ciência e à arte, essa luta é já, em si, uma fonte de cultura”.

A cultura, inserida no processo de aprendizagem, permite a construção de valores simbólicos, reconhecimento de sua imagem e auto-identificação.

Favorecer a expressão cultural de uma população constitui-se num meio de possibilitar seu sentido de pertencimento e de dar visibilidade às suas ações representadas pelo produto cultural.

A cultura pode então representar uma forma de aprendizado, no sentido de algo a descobrir, algo a desvendar, novas referências às quais se projetar e experimentar. É, portanto, um exercício de liberdade. “É bom poder escolher, mudar de rumo; as representações da cultura estão sempre ligadas às de liberdade” (BOSI, 1988, p 29).

E deve-se observar a pluralidade. Não há como conceber homogeneização quando podemos perceber diferenças nas origens, na construção das histórias, nos processos de formação de grupos, dos bairros, das comunidades, das regionalidades. Ribeiro (2006) exemplifica que, apesar do projeto ideológico que ocorreu na história brasileira em se criar uma identidade de homogeneidade étnica,

Essa unidade étnica básica não significa, porém, nenhuma uniformidade, mesmo porque atuaram sobre ela três forças diversificadoras. A ecológica, fazendo surgir paisagens humanas distintas por onde as condições de meio ambiente obrigaram a adaptações regionais. A econômica, criando formas diferenciadas de produção, que conduziram a especializações funcionais e aos seus correspondentes gêneros de vida. E, por último, a imigração, que introduziu, nesse magma, novos contingentes humanos, principalmente europeus, árabes e japoneses. (RIBEIRO, 2006, p 18)

E essas especificidades também ocorrem nas comunidades locais.

Qualquer ação que se pretenda democrática deve encontrar nas diferenças um espaço de possível convergência. São assim ações políticas, nas quais se estabelecem as relações entre os homens, constituindo-se cidadãos.

Pensando acerca da relevância da formação cultural no seu sentido emancipatório, buscamos, por meio deste trabalho, entender como o conceito sobre o tema foi construído e qual a sua relevância na consolidação da identidade de uma população. Para isso, buscamos o entendimento sobre como se constrói a identidade no cenário contemporâneo, onde as fronteiras já não são mais barreiras para as interações culturais e as diferenças entram em evidência, fazendo surgir a necessidade de reafirmação da identidade, sendo que a cultura passa a ter um caráter político de reivindicação da visibilidade no espaço social.

A estruturação do espaço representa um papel fundamental na análise das culturas nas complexas sociedades modernas. Lefebvre (1969, p 34) dirá que “a cidade é a projeção da sociedade sobre um local”. É nesse espaço que se organizam as relações de sociabilidade, as formas de vida, as expressões culturais. Onde estão presentes as relações de dominação, exploração e espoliação.

Nas sociedades urbanas a organização espacial é fruto da realidade econômica, nas quais há uma padronização no ordenamento social, fixando extratos sociais e processos de

exclusão. Esse processo é sentido com a baixa qualidade de vida, de moradias, de acesso aos bens de consumo e serviços. Ele provoca um sentimento de indignação e pode conduzir uma população à busca de direitos.

Na construção e reconstrução dos espaços poderemos ver surgir novos modos de se ver, de ser, de se identificar.

Imergindo nos espaços, especialmente nos espaços urbanos, poderemos identificar o *locus* onde se a cultura se expressa, por meio das resistências culturais. Inserida neste espaço, a escola também possui a propriedade de ser um ator social de produção de cultura.

A Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (Lei nº 9394/96) institui como princípios e fins da Educação, o pluralismo de ideias, a liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber, a consideração com a diversidade étnica-racial, dentre outros.

A escola, como um espaço sociocultural próprio, também é um resultado de uma trama social, em que aparecem diferentes sujeitos que se inter-relacionam. Professores, alunos, funcionários, famílias, dialogam, negociam, constroem uma ação recíproca de relações intermediadas entre sujeitos e instituição. Essa construção ocorre numa constante dicotomia que se mostra desde as normas, métodos e diretrizes institucionais que fazem do processo ensino-aprendizagem um sistema homogeneizado em contraposição às diversidades de origens, valores e crenças dos sujeitos nela inseridos.

Sendo assim, a escola também é um meio onde se podem ver reproduzidas as estruturas das relações sociais que caracterizam a própria sociedade capitalista.

O Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo foi o universo escolhido para esta pesquisa uma vez que, por meio de seus documentos institucionais, tanto os definidos pela sua Pró-Reitoria de Extensão, a partir da portaria 3314/11, que propõe essa via de mão dupla no processo ensino-aprendizagem, ou seja, uma relação de troca entre o conhecimento acadêmico e as necessidades e interesses da comunidade, levando-se em conta a diversidade cultural e a inclusão social. Como também na Resolução 41/2015, que regulamenta a Assistência Estudantil no âmbito do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, formulada a partir do decreto federal 7.234 de 2010, que entende a educação como direito, em compromisso com a formação integral do sujeito. Configura-se como uma política que estabelece um conjunto de ações que buscam reduzir as desigualdades socioeconômicas, e promover a justiça social no percurso formativo dos estudantes.

Considerando a necessidade de ações articuladas que garantam a qualidade da educação no sentido de que ela seja um processo que contribua para emancipação humana, pelo qual se faz necessária a:

articulação com os processos de visibilidade social e política de um amplo conjunto de sujeitos coletivos e uma fundamentada político-pedagógica mediação com as condições de vida, trabalho e de educação dos sujeitos singulares com os quais atuam no cotidiano institucional (CFESS, 2012)

A Política de Assistência Estudantil formulou o Programa de Ações Universais compreendendo ações que contemplam atividades culturais, esportivas, ações de prevenção, promoção à saúde, inclusão digital, assuntos da juventude, políticas afirmativas e outros, voltados para todo o corpo discente, independentemente da condição socioeconômica. As ações de promoção à cultura no âmbito da Política de Assistência Estudantil têm por finalidade incentivar, promover e garantir a prática, difusão e acesso democrático à produção artística e cultural.

Essa relação é simbiótica. O intercâmbio entre escola e comunidade favorece a troca de experiências, é um processo contínuo de ampliação de conhecimento, onde todos os sujeitos envolvidos aprendem.

A escola é, assim, um *locus* privilegiado de mediação e intervenção na vida comunitária. Sua missão não se encerra nas ações intrainstitucionais, mas vão além, sendo um meio específico de transformação na realidade das comunidades em seu entorno.

Essas mediações podem ser possibilitadas a partir do que chamamos de educação não formal, caracterizada pelas práticas socioeducativas e que se distinguem da educação formal. “A educação não formal é aquela que se aprende no mundo da vida, via os processos de compartilhamento de experiências, principalmente em espaços e ações coletivos cotidianas.” (GOHN, 2014, p.35). A educação não formal, semelhante em termos conceituais à pedagogia social e à educação popular, fundamenta-se na *praxis* educativa, compreendendo uma ação transformadora da realidade, humanizadora, libertadora e crítica, que desmitifica a opressão mesmo dentro do oprimido (FREIRE, 2009). Ela é baseada nas discussões, sendo dialógica-dialética (GADOTTI, 2000), por onde se pretende ampliar a visão de mundo dos sujeitos envolvidos. Sendo troca, a comunicação torna-se ferramenta imprescindível. “Para Freire, é a comunicação que possibilita aos sujeitos a coparticipação no ato de pensar, o que se dá por meio de reciprocidade, da intencionalidade e da não passividade” (GROPPO e COUTINHO, 2013, p.24).

Historicamente, a metodologia freireana no Brasil foi utilizada em grande escala pelos movimentos sociais de resistência nos períodos ditatoriais, nos anos 1970 e 1980. As transformações ocorridas a partir da década de 1980, com o triunfo do modelo neoliberal são marcadas por um projeto de homogeneização cultural e o próprio conceito de movimento social, que tinham um objetivo revolucionário político se esvazia e as ONGs surgem como as novas protagonistas dos projetos para a criação de espaços e formatos de participação e de relações sociais, sendo as mais legítimas representantes da sociedade civil.

Contudo, algumas lacunas ainda precisam ser preenchidas:

Os projetos de inserção na vida cultural das comunidades, proporcionados pela mediação da escola realmente atendem aos desejos e necessidades da sua população, no seu sentido emancipatório? Qual o significado da cultura em seu aspecto emancipatório?

Para entender melhor estas questões, buscamos subsídios na teoria cultural para a compreensão da cultura como ferramenta de transformação.

Após estes levantamentos, tentamos transpor os conceitos elaborados às práticas desenvolvidas no universo pesquisado. A revisão da bibliografia produzida sobre o tema nos forneceu os indicadores sobre quais os pressupostos devem ser atendidos nas interações escola/comunidade e o seu grau de efetividade.

Adentrando na produção da pesquisa, nosso trabalho percorreu o caminho sobre como a cultura tem papel relevante na formação da identidade nas sociedades. Enquanto área das ciências, o conceito de cultura se desenvolveu junto à antropologia. Daí nosso primeiro passo foi buscar a gênese do que se entende por cultura e suas diferentes perspectivas no decorrer histórico. O que é cultura? Para que? Para quem? Utilizamos como guia para esse trajeto os autores Dennis Cuche e Adam Kuper, que trazem uma síntese das origens e questionamentos da antropologia cultural e que nos indica que a diversidade é uma questão da atualidade e nos faz buscar pelos paradigmas sobre como viver essa realidade e como fugir da exclusão, preconceitos ou do terror que marcaram a história humana no século passado.

Percebemos que os referenciais epistemológicos utilizados para a compreensão do tema na contemporaneidade estão presentes em linhas teóricas de influência principalmente do pós-estruturalismo, teoria esta que traz uma ruptura com os conceitos preconizados na modernidade, como a universalidade e a racionalidade, e suscitam por novos paradigmas. Mas como entender essa ruptura? O que não deu certo com os conceitos da modernidade? A partir da revisão de autores que tratam sobre o tema, pudemos perceber que as questões surgiram a partir de um contexto histórico e geopolítico, situado num sistema produtivo, pós revolução industrial e num sistema econômico, o capitalismo, e diante da formação dos estados nações,

a partir do século XIX, o que trouxe grandes transformações nas sociedades durante o século XX. A busca de um maior aprofundamento sobre estas transformações nos levou a, de um ponto de vista sociológico, nos aportarmos nos trabalhos de Antony Giddens e, de um ponto de vista epistemológico em Jean-François Lyotard. Giddens desenvolve o tema sobre como se dá a ruptura entre o projeto da modernidade e o que ele nomeia como pós-modernidade e como essa ruptura influenciou toda a estrutura das relações sociais. Lyotard traz uma abordagem sobre como significou e como passou então a significar o conhecimento em termos de causalidade e objetividade. Estes dois autores nos levaram ao trabalho de Michael Peters, que aponta para um novo paradigma: o da filosofia das diferenças. E para entender sobre as diferenças, é que entramos no tema identidade.

Entrando especificamente no tema identidade, vimos que este conceito teve a sua evidência a partir das novas configurações das sociedades, onde trocas culturais são intensas fazendo surgir novos valores e comportamentos. Stuart Hall e Claude Dubar foram os principais autores que nos deram as indicações de que estaria aí uma categoria intimamente ligada à formação das representações simbólicas de uma coletividade e seu sentido de pertencimento, de como se faz ser percebido diante do outro. No cenário contemporâneo, a identidade foi sendo percebida não apenas como um atributo cultural, ligado a um território ou a um sistema social, mas, no mundo globalizado, percebe-se que ela está mais intimamente relacionada a objetivos em comum e a uma rede de proteção entre indivíduos. Todos os caminhos desenvolvidos até aqui nos levam a identificar que os movimentos contraculturais, movimentos sociais e movimentos identitários são a forma contemporânea de resistência cultural, por onde os indivíduos se percebem pertencentes a um grupo. A identidade é dada mais como uma individuação, um campo aberto de construções, desconstruções e reconstruções. Não mais pensamos nos possuidores de uma forma de identidade ligada à nacionalidade, como pensadas no ideário republicano, mas sim em possuidores de múltiplas identidades.

A partir disto, então, percebemos que seria necessário verificar como se deu a construção da identidade nacional brasileira e localizar essas formas de resistência cultural, que podem se apercebidas tanto nos movimentos de cultura popular quanto como acontecem as mobilizações populares, no caso nacional, e entender quais estratégias são criadas para que elas se consolidem. Nosso tema traz estas questões para o cenário brasileiro a partir das referências encontradas em Renato Ortiz e na crítica produzida por Marilena Chauí.

Finalmente, como o nosso trabalho refere-se à educação, entramos especificamente na questão de como a escola pode ser um agente de transformação social, compreendendo que a

perspectiva multiculturalista nos traz meios de convivência com a diversidade fazendo com que ela seja um fator de potencialização do conhecimento e afasta-se da ideia de se considerar as diferenças como um fator de risco, de adversidade ou conflito. A pesquisa empírica neste trabalho tem a função de ilustrar ações em que projetos que envolvam identidades e resistências culturais conseguem atingir sua finalidade. Realizamos um levantamento num universo de 36 *campis* do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, projetos que aconteceram ou acontecem num interstício de tempo de 9 anos, pois foi a partir de 2008 que esta instituição passou a ter a sua configuração legal atual. Deste universo, fizemos a coleta de projetos cadastrados no sistema SIGPROJ, que é uma plataforma pública e selecionamos os projetos que considerarmos os mais relevantes em seus trabalhos e estratégias.

A partir das experiências vividas nesse trabalho, produzimos uma fonte de informações e esperamos que elas possam servir de instrumentos para o conhecimento de como se processam as ações culturais, e que constituam-se de subsídios para novos projetos e fontes para trabalhos onde a educação represente um papel significativo na valorização da identidade desses sujeitos coletivos.

1 CULTURA

Realizamos este trabalho num momento em que mudanças contínuas ocorrem no contexto da humanidade. Comportamentos, valores, padrões culturais, estilos de vida, anseios individuais e coletivos já não possuem um lugar fixo nas sociedades atuais. Avanços que dizem respeito às normas jurídicas de organização social e de acesso às ciências e novas tecnologias caminham simultânea e inversamente com o retorno de valores conservadores excludentes bem como a distribuição desigual desses acessos. Se há algo que evidencia o momento é a contradição em que a realidade se apresenta. Esta constatação nos faz indagar se este trabalho não é um trabalho suscetível a possuir falhas irremediáveis. Se ele se apercebe do movimento da contemporaneidade, não pode cair no erro de não poder haver um distanciamento temporal para que a análise que pretendemos fazer consiga ter a clareza necessária? Ou diferentemente, por estar presente no momento retratado, conseguirá refletir com mais precisão o fenômeno estudado, pois possui a sincronia com o sentimento desse tempo? O fato é que, desde meados do século XX, nada mais foi estático o suficiente para esse distanciamento mencionado. As discussões que permeiam a sociologia, a antropologia, a linguística, a psicologia e a história desde então, tem se referido justamente a essa fluidez, ou, como mencionado por Bauman, a uma “modernidade líquida”, a um “turbilhão” de mudanças em que estamos acometidos.

Pretendemos realizar uma pesquisa exploratória sobre como a cultura pode representar um fator de relevância para o sentimento de pertencimento dos indivíduos numa sociedade e como esse sentimento reflete num melhor sentido de vida coletiva. Apresentamos um panorama de como são construídas as estratégias de reconhecimento da identidade nas comunidades na atualidade e de como os grupos se fazem visíveis nesse contexto e por que a afirmação da identidade se faz tão necessária para esses grupos. Para uma melhor apreensão do momento, procuramos realizar um breve recorte histórico acerca dos paradigmas que cercaram o homem moderno e como se deram as transformações no decorrer do século que precedeu ao que hoje consideramos como pós-modernidade. Esses levantamentos nos trazem uma melhor compreensão de como a escola, identificada agora como um equipamento social de forte influência da formação da cultura, pode desenvolver ações, projetos, mecanismos de participação nas coletividades de seu entorno que possam senão transformar, ao menos proporcionar uma melhor condição de construção de diálogos com a própria sociedade em que está inserida.

1.1 A importância da cultura

Quando abordamos a dimensão da cultura, podemos nos perguntar sobre o que especificamente vem a ser cultura. O que cultura abrange? Como podemos defini-la ou analisá-la?

Existem modos distintos para o entendimento do que vem a ser cultura, mas basicamente todos vão se preocupar com o pensar a unidade na diversidade.

A construção da cultura se dá a partir da adaptação controlada e imaginada do homem com a natureza. A natureza é apropriada e interpretada pela cultura, desde o seu estado bruto, considerado como natural, até as mais complexas variações de sistemas e tecnologias, que realizarão a divisão dos papéis nas sociedades.

Segundo a abordagem de Santos (1996), genericamente cultura pode ser definida como tudo o que caracteriza determinado grupo humano. Esse conceito remete à totalidade expressa numa determinada realidade social, preocupando-se com a observação dos modos como esse grupo organiza sua vida, desde a forma de reprodução da vida material ao modo de conceber as ideias que orientam a conduta de seus membros, organização dos papéis desempenhados, os modos de se sentir significativamente pertencente ao grupo. Ainda segundo o mesmo autor, outro modo de conceber cultura remete ao conjunto de expressões do conhecimento produzido por esse grupo: suas crenças, seus hábitos, suas manifestações religiosas, sua produção científica ou suas expressões artísticas. As variações de culturas podem ser sentidas em como se formam as famílias dentro da sociedade, na organização espacial dos territórios, nos métodos de construção das habitações, nos hábitos do cotidiano, nas modas, nas formas de relações entre seus membros.

Desse modo, a cultura é o conjunto de traços que definem todos os aspectos dessa população, formados a partir de um processo de construção histórica, pela lógica interna de como esse grupo se desenvolve e pelas transformações pelas quais passa no decorrer do tempo, organizando suas referências simbólicas.

É resultado também das interações com outras culturas, uma vez que grupos diferentes se relacionam. A evolução dos conceitos sobre cultura vai além das mudanças semânticas propriamente ditas que a envolvem, mas desenvolve-se diante das mudanças nas estruturas de forças e posições de grupos sociais que se confrontam, e de seus interesses. Contatos com outras culturas provocam alterações sucessivas em todas as dimensões da vida. Surgem novas formas de dar sentido às coisas, de ver o mundo e de se ver no mundo, por onde se constrói a identidade coletiva. “Através do que há meu nele, quando, então, o outro reflete a minha

imagem espelhada e é às vezes ali onde eu melhor me vejo. Através do que ele afirma e torna claro em mim, na diferença que há entre ele e eu” (BRANDÃO, 1986, p 7).

Um grupo se identifica, se reconhece, quando diante do outro. Os contrastes podem ser mais facilmente percebidos a partir dos contatos entre grupos, onde um conjunto de práticas (sociais, econômicas, políticas, religiosas, etc.) se evidencia e produz a hierarquia de uns sobre os outros. Estas hierarquias são constituídas, não pelo caráter específico da cultura, mas pelo jogo de dominação (relações de poder) que se faz a partir desses contatos.

A identidade cultural passa por um processo de reivindicação de sua existência e de sua autonomia, uma reivindicação diante do outro, um sentimento de auto-preservação.

Como processo (identificação) e produto (identidade) de um trabalho cultural de grupos sociais, que resulta na adscrição de significados de diferenciação social, étnica, etc., identidades podem ser geradas, preservadas, extintas, transformadas, dependendo não tanto de uma voluntária vontade simbólica do grupo, mas das atribuições pelas quais passa na realização cotidiana de sua própria história. (BRANDÃO, 1986, p 111).

Assim, como o processo histórico, cultura faz parte também de um processo dinâmico, que apresenta variações a partir da variabilidade de como os recursos naturais estão disponibilizados, nas estratégias para enfrentamento das adversidades, nos modos de atribuições dos papéis desempenhados por cada indivíduo dentro do grupo e nos meios de superação dos conflitos de interesses (que são próprios da vida social), onde são criados os valores que orientam as condutas, servindo como regras para acomodação de tensões e para estabelecimento de uma ordem.

Se nos propusermos a nos preocupar com outra concepção de cultura, poderemos falar sobre aspectos mais específicos por onde a cultura pode ser notada: na educação, na formação das representações simbólicas, na construção do pensamento e das ideias. Passa pela produção do conhecimento, pela língua, pela literatura, pelas manifestações artísticas e pelas crenças religiosas. Esse campo se deterá com os aspectos subjetivos por onde se constroem os valores e a ética.

Para uma melhor compreensão sobre este tema, nos propomos a discorrer sobre como se deu a produção do conhecimento acerca da cultura. Os autores Adam Kuper e Denys Cuche serão os guias que, nessa seção a seguir, nos trarão esse panorama histórico.

1.1.1 A visão antropológica sobre Cultura

A reflexão antropológica sobre a cultura remonta às antigas civilizações gregas e romanas. Pensadores como Heródoto, Aristóteles e Xenofante, na Grécia, e Lucrécio e Tácito em Roma já apresentavam a preocupação de pensar em si mesmo, como ser humano, e sua relação com o outro. Escritores como Homero, Hesíodo e os pré-socráticos apontavam sobre os impactos que as relações sociais poderiam exercer sobre o comportamento humano. Na idade média, Santo Agostinho acreditava na superioridade das sociedades cristãs diante das sociedades greco-romanas pagãs.

Mas a palavra cultura vai aparecer pela primeira vez no vocabulário francês do século XIII, para designar uma parcela de terra cultivada. Posteriormente, no século XVI, é apresentada como um termo de sentido figurado, como uma faculdade de se trabalhar a terra para desenvolvê-la. A evolução semântica acerca da cultura é dada no movimento natural do desenvolvimento linguístico até o século XVIII. Ora é designada por metonímia (como um estado, denotando uma ação humana), ora como metáfora (a cultura da terra, relacionada à cultura do espírito). O sentido figurado do termo passa a se impor a partir do século XVIII, quando ele passa a ser associado com complementos como a cultura das artes, ou a cultura das letras e, progressivamente vai assumindo sua autonomia como algo relacionado à formação, à instrução e à educação do espírito.

A cultura faz-se em oposição ao estado natural (natureza). Este conceito vai ter maior penetração a partir do Iluminismo, onde Cultura, no singular e com letra maiúscula, vai relacionar-se com as ideias de evolução, progresso, educação e razão. Influenciados pelo otimismo acerca da ideia de que as sociedades se desenvolvem pela razão humana, o conceito de cultura estará associado à ideia de que o progresso nasce da instrução. Este conceito, associado aos conceitos do humanismo e do universalismo, vão ter um aporte no vocabulário francês, que, aos poucos vai dissociando o seu sentido de unidade para o termo civilização, enquanto cultura vai descrever os progressos individuais. Assim, civilização vai remeter a todo o conjunto de sociedades e que estas estariam em níveis diferentes de progresso, mas que todos, inclusive os selvagens, teriam vocação para se adentrarem ao movimento comum das sociedades civilizadas.

Essa preocupação surgiu com a descoberta do Novo Mundo formando os sistemas coloniais, onde o homem europeu entra em contato com o outro, o diferente, a partir do século XVI. Foi o marco para o surgimento de uma visão europeia do mundo, onde sociedades primitivas eram vistas como pertencentes a um estado natural, ou selvagem, por não serem

possuidores de cultura, compreendendo-se aí a escrita, tecnologias, economia, religião organizada, leis e estado.

O pensamento iluminista, presente principalmente na França, representava a ruptura com a antiga concepção da sociedade ligada a atributos religiosos, míticos, na visão do cristianismo, para a definição das práticas e comportamentos dos grupos sociais, dando, dessa forma, espaço para uma visão laica no seu estudo, sendo definida por Diderot, em 1755, como uma ciência do homem. Em 1787, Alexandre de Chavannes vai utilizar o termo etnologia como uma ciência que estudaria os progressos de cada povo, rumo à civilização.

A antropologia surgiu como ciência dividida em dois núcleos analíticos: a antropologia física, fundamentada como ciência natural e antropologia cultural, que faria parte das ciências sociais.

Por volta do século XIX, quando a Revolução Industrial alavancava o poderio capitalista das nações europeias diante do resto do mundo, o imperialismo e o colonialismo se tornavam uma realidade, e o contato com outros povos e nações se intensificava, a antropologia passaria a ser sistematizada como uma disciplina das ciências humanas. Influenciada pelo cientificismo, era preciso criar um método racional para o conhecimento antropológico. O paradigma do evolucionismo tratava de criar uma visão etnocêntrica do mundo, onde o homem europeu podia ser considerado mais evoluído diante dos povos primitivos. O conceito de cultura era comparado com o próprio conceito de civilização. Estabelecia hierarquias na escala evolutiva entre os diferentes povos, e era utilizado para legitimar o domínio sobre esses povos. A visão francesa, com influência positivista, propunha que haveria regularidades no comportamento humano e que as ações eram provenientes de motivações individuais, daí o seu caráter atomista e racional.

Essa visão se contrapunha à visão alemã de *kultur*, que estava mais associada à identidade de um povo em um determinado período e espaço, a qual era associada ao sentimento de nacionalidade. A teoria alemã baseava-se nas influências idealistas e não acreditava numa lei geral que pudesse reger o comportamento, ao contrário, “contra o mecanicismo, o individualismo e o atômico, ela pregava o organicismo, a subordinação da unidade – incluindo o indivíduo - ao todo” (PARSONS, 1937, p 485). Segundo a visão alemã, os valores chamados espirituais, seriam mais profundos e autênticos, e estariam ligados às ciências, às artes, à filosofia e à religião, enquanto aqueles ligados ao refinamento de costumes (que seria associado aos costumes aristocráticos) seriam superficiais e desprovidos de sinceridade. Desta forma, civilização opõe-se a cultura assim como aparência se oporá à profundidade.

Para a *intelligentsia* burguesa alemã, que estava em ascensão, a aristocracia se relacionaria ao conceito de civilização. Supunha-se que hábitos refinados não necessariamente denotariam em cultura. Desconfiava-se do sentido francês, pois ele revelaria certa alienação e submissão ao imperialismo dos estados vizinhos. *Kultur*, ao contrário, estava vinculado à noção de um sentimento de unidade nacional, à delimitação e à consolidação das diferenças nacionais. Já em 1774, Johann Gottfried Herder vai ressaltar que a riqueza da humanidade residiria em sua diversidade, contra o universalismo uniformizante do Iluminismo. “Por isso, Herder pode ser considerado, com justiça, precursor do conceito relativista de ‘cultura’” (CUCHE,2002, p.28).

1.1.2 A abordagem moderna

Até o século XIX, o conceito particularista da visão alemã evoca a cultura como uma conquista do espírito, o caráter de uma nação em consonância com o conceito étnico-racial. Os autores do romantismo alemão vão demarcar os limites entre uma expressão da alma nacionalista em contraposição ao conceito de civilização, que remeteria aos avanços e progressos tecnológicos, que são associados à vida econômica. Na França, o termo evolui um pouco no sentido de não apenas significar o desenvolvimento intelectual individual, mas também como um conjunto de caracteres de uma comunidade, mas prevalece ainda a noção da universalidade, levando-se à noção de uma cultura da humanidade, independente da origem. Os embates teóricos entre Alemanha e França serviram-se para a introdução aos conceitos de cultura que permearão as ciências sociais contemporâneas.

Mas ambas as teorias apresentavam lacunas, pois se por um lado alguns aspectos das ações humanas fossem racionais, por outro, o mundo das ideias seria um campo imenso de símbolos e representações com significados capazes de influenciar a ação, mesmo que irracionalmente. Assim, a necessidade de um procedimento positivo para refletir a relação do homem e a sociedade faz surgir a sociologia e a etnologia como disciplinas científicas.

A etnologia vai se preocupar em como entender o homem em sua diversidade, rumando para dois nortes: um, evolucionista, que reduzirá a diversidade, privilegiando a unidade, entendendo que a diversidade é um estado temporário e outro, que dará maior importância à diversidade, afirmando que cada cultura é o que ela é, assumindo um papel mais descritivo.

Para o inglês Edward Tylor (1871), antropólogo influenciado pelas linhas evolucionistas e que foi um dos primeiros estudiosos a formular uma concepção moderna de cultura, a cultura poderia ser análoga à própria civilização, onde culturas primitivas estariam em níveis menos desenvolvidos:

Cultura e civilização, tomadas em seu sentido etnológico mais vasto, são um conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade. (TYLOR, 1871, apud CUCHE, 2002, p.35).

No entanto essa visão acabava sendo ampla demais. Em princípio ela é apenas descritiva e abrange tudo o que se puder pensar excluindo-se apenas a biologia. Utilizando-se de um método comparativo, Tylor acreditava que só é possível estudar uma cultura em comparação a outra, e que culturas menos evoluídas estariam mais próximas ao conjunto cultural original da humanidade, pois guardariam traços de sobrevivência desta cultura original. Mas Tylor também admitiria uma hipótese difusionista, descartando que necessariamente há um paralelismo no desenvolvimento das sociedades, abrindo caminho para um certo relativismo.

Franz Boas, antropólogo de origem alemã, mas que desenvolveu seu trabalho nos Estados Unidos foi um dos primeiros pesquisadores que passou a utilizar cultura no plural, pensando em cada sociedade na sua particularidade, como um sistema ativo, orgânico. A pesquisa de campo passou a ser uma ferramenta fundamental para o estudo de sociedades, abrindo o caminho para a etnografia. Historicidade, pluralidade, determinismo comportamental, integração e relativismo foram elementos que passaram a ser utilizados na compreensão dessas organizações e que muito influenciaram para a ruptura com os antigos conceitos de cultura. Apesar de ter sido influenciado pelo idealismo alemão, a questão racial tem um enfoque diferente para Boas. Para ele, raça é um termo impreciso, não há como determinar características imutáveis e estáveis sobre o termo, demonstrando ser absurda a ideia de relacionar traços físicos a traços mentais, não havendo diferença na natureza biológica entre primitivos e civilizados, somente diferenças de culturas, recusando, portanto, o comparatismo em antropologia. Seu método era o de observação, escapando ao máximo de qualquer formulação *a priori*. Devemos a Boas a utilização do relativismo cultural como método de estudo, para escapar do etnocentrismo, que remete aos preconceitos, intolerâncias religiosas, culturais e políticas, sendo que, para ele, cada cultura resulta de uma totalidade

singular, o que faz com que seu princípio metodológico se aproxime ao princípio epistemológico do relativismo cultural.

Um aspecto que poderia talvez ser um princípio ético que afirma a dignidade de cada cultura e exalta o respeito e a tolerância em relação a culturas diferentes. Na medida em que cada cultura exprime um modo único de ser homem, ela tem o direito à estima e à proteção, se estiver ameaçada. (CUCHE, 2002, p.46).

Na França, a etnologia ainda não apontava como uma ciência sistematizada, sendo que a etnografia era reduzida a um ramo da sociologia. A cultura ainda era entendida no seu sentido individualista (cultura da pessoa culta). No entanto, Emile Durkheim, um dos fundadores da sociologia, adotou uma sociologia de orientação antropológica. Ele buscou a compreensão do social adotando a dimensão cultural como um dos seus aspectos. Apesar de possuir as influências evolucionistas, Durkheim considerava que não é possível uma unilinearidade de evolução comum a todas as sociedades e que cada sociedade possui a sua normalidade. Refutando o individualismo, que era dominado pelos psicologismos, ele afirmava a prioridade da sociedade sobre o indivíduo, e que a sociedade refletiria uma consciência coletiva.

1.1.3 A antropologia cultural – princípios e métodos

Será nos Estados Unidos que o conceito de cultura vai finalmente conhecer o seu aproveitamento teórico mais considerável. Os Estados Unidos, como uma nação constituída de imigrantes de diferentes nacionalidades, vão conhecer a sua identidade como a de indivíduos vinculados à nação ao mesmo tempo em que do seu reconhecimento como pertencentes a comunidades particulares. Mesmo assim, as abordagens teóricas serão variáveis e com ênfase ao fenômeno da imigração (não incluindo aí índios e negros). Essas abordagens poderão ser divididas em três grandes grupos: um que analisará a história cultural (herdada de Boas), outra que tratará das relações entre culturas (coletivas) e personalidade (individual), tendência vista a partir de Sapir e outra sobre a cultura como um sistema de comunicação, discussão iniciada por Geertz.

O primeiro avanço no século XX quanto à sistematização do estudo da cultura aconteceu a partir do norte-americano Talcott Parsons, que desenvolveu uma teoria intitulada Teoria Geral da Ação, que buscava a complementação entre as teorias positivistas e idealistas. Para Parsons (1937) o mundo objetivo seria composto de três classes de objetos: sociais,

físicos (biológico e individual) e culturais. Cada uma forma um sistema e todas interagem, de modo combinado, influenciando as opções dos indivíduos. Nessa perspectiva, ficaria para a psicologia o encargo de lidar com as determinações individuais, nas suas singularidades e particularidades, à sociologia cuidar das determinações sociais, e a cultura então, passa a ser vista como uma ciência de atribuição da antropologia. Assim, seria possível uma sistematização do estudo de cultura. Parsons tentava aprimorar o que já havia sido abordado pelo inglês Edward Tylor. Esses pensamentos levavam à construção de uma genealogia para cultura, à percepção de que cultura estava diretamente relacionada ao campo de ideias e valores. A cultura seria a propriedade do homem de simbolizar, generalizar e fazer a substituição imaginativa. As ideias culturais seriam, assim, expressas por meio dos símbolos: “Cultura consiste de padrões, explícitos e implícitos, de comportamento adquirido e transmitido por símbolos” (KROEBER; KLUCKHOHN, *apud* KUPER, 2002, p.85). Para analisar uma sociedade seria preciso compreender como ela se forma a partir de seus valores. Era preciso pensar na cultura não como um sistema fechado, mas sim, adotar-se uma perspectiva relativista.

Entre os discípulos de Boas, destacaram-se Alfred Kroeber, Clyde Kluckhohn e Clark Wissler, que se contrapuseram ao sentido humanista (universal) dado à cultura, assumindo o relativismo, atentando-se à afirmação de que uma cultura possui uma territorialidade e ao caráter difusionista que sociedades em contato possuem, resultante dos traços culturais em circulação, traços estes que são tomados de empréstimos e se dão a partir de como se estabelecem essas relações.

Em reação às teorias evolucionistas, com vistas ao futuro, ou difusionistas, baseados no passado, o inglês Bronislaw Malinowski considerou que a cultura só pode ser apreendida sincronicamente, no presente, por meio de observação participante, pois é o único meio do estudo poder ser comprovado. Para ele as mudanças culturais ocorrem mais pelas necessidades individuais do que pelos contatos, por isso afirmou que existe um caráter funcional para essas mudanças. Para isso são criadas as instituições, que servem para organizar a sociedade a essas necessidades.

Uma outra corrente da antropologia americana rompeu com a tradição da escola boasiana, dedicando-se ao estudo de como a cultura interage na individualidade, abrindo a discussão para a escola de cultura e personalidade e teve em Edward Sapir um de seus expoentes. Esta corrente abriu o campo para a interdisciplinaridade com a psicologia e a psicanálise, acreditando que tanto quanto diversos os grupos, diversos os tipos de personalidades. Sapir se baseou no estudo da cultura como o conjunto de bens espirituais de

um grupo e que uma cultura, para ser harmoniosa, deverá ser autêntica, ricamente variada, porém unificada e coerente e que, para isso, não necessariamente estará vinculada ao progresso científico.

Já Ruth Benedict, outra estudiosa da corrente de cultura e personalidade, desenvolveu o seu trabalho no sentido de definir tipos culturais. Ela viu nas diferentes culturas a existência de personalidades coletivas, por onde padrões e modelos caracterizam um complexo de traços culturais (*paternns*), que servem de esquemas inconscientes para determinar a ação dos indivíduos, sendo coerentes de acordo com os objetivos e escolhas do grupo e que são transmitidos pelas tradições. Sua visão remete a um certo essencialismo na questão da cultura, uma condição autônoma.

Em outra direção, Magaret Maed focou sua análise nas transmissões culturais e no processo de socialização da personalidade. Pesquisando diferentes culturas, ela verificou que determinados traços são construídos mediante os papéis que se esperam dos indivíduos nos contextos de sua cultura. Assim, os papéis feminino e masculino são diferentes, de acordo com a educação que é transmitida no interior de cada sociedade. Da mesma forma, a noção de normalidade e anormalidade pode ser verificada de acordo com a adequação à orientação fundamental de sua cultura.

A escola de cultura e personalidade se baseia nas relações em que a cultura pode determinar a personalidade (aspecto psicológico) do indivíduo, guiando seu comportamento e como determinados padrões determinam o que se considera normal ou anormal no interior das culturas.

O antropólogo estruturalista francês Claude Lévi-Strauss retoma o conceito de totalidade cultural. Utilizando como referência as abordagens de Ruth Benedict acerca da existência de modelos (*patterns*) que definem as diferenças culturais, vai se referir a um capital comum da humanidade, dado por invariantes sempre idênticas de uma cultura em relação a outra. Para ele, existem os elementos *a priori*, contudo cada sociedade tem seu modo próprio de desenvolvimento, o que define o tipo cultural, sendo este finito.

Dois pesquisadores americanos, Clifford Geertz e David Schneider começaram a adotar a cultura como um sistema autônomo, mas, distanciando-se da perspectiva parsoniana, um sistema isolado da ação, colocando-a como um plano composto de signos e significados, à parte dos sistemas sociais. Nessa abordagem, a interpretação da natureza, da realidade e dos fatos são uma construção definida pela cultura. Esta concepção esteve presente nas pesquisas sobre relações de parentescos de Schneider, que afirmaram que a cultura predomina a biologia nas relações de parentescos e que, mesmo a consanguinidade (aspecto biológico) advém de

uma norma de conduta, sacramentada pelo ato sexual, este como um símbolo do amor, que, nessa concepção, nada mais é do que uma relação contínua e duradoura de solidariedade. Clifford Geertz partiu para um novo modelo de estudo de culturas sendo que, para ele, este deve ser feito a partir de uma análise interpretativa da realidade cultural e das estruturas sociais de um determinado grupo para sua compreensão. Associou esse método (denominado hermenêutica) ao ato de se fazer uma leitura da realidade pesquisada. Para ele, a construção de símbolos são formas de orientar a visão de mundo aos indivíduos e servem como guias de comportamento social. Os símbolos têm, assim, uma função de acomodação, baseada em crenças e valores. Com forte influência das teorias weberianas, para ele, nas sociedades tradicionais, esses aspectos são influenciados pela religião. No entanto, a própria cultura é moldada por processos sociais e políticos. Sociedades tendem a se modernizar. Diante dos processos de urbanização, esquemas sociais obsoletos podem representar resistência ao progresso econômico, assim como, à medida que mudanças econômicas imprimem novos modos de vida às sociedades, culturas podem se desintegrar. Após as transformações sociais, valores tradicionais já não servem de sustentação para um projeto adequado de vida. As diferenças entre grupos ficam evidenciadas e, caso não haja uma estratégia de adequação, essas mudanças podem assumir formas destrutivas, fazendo surgir conflitos ou apatia.

Diante dos novos modelos de organização, grupos sociais podem se unir pela expressão de valores e interesses em comum. O próprio surgimento do sentimento do nacionalismo decorre desse fator, onde existe uma unidade cultural e a busca do progresso social contínuo. Mas por outro lado, as transformações que ocorrem nos grupos podem facilmente desintegrar seus valores e não encontrar facilidade para a criação de novas formas de estabilidade, fazendo surgir o que denominou de vaguidão, ausência de valores ou de rumos a se seguir. Esse momento é quando surge uma disjunção entre cultura e estrutura social. Nos processos modernizadores as populações devem passar então por um processo de ajustamento de seus símbolos culturais, incorporado nas palavras, nas atitudes, nas ideais públicas, aos novos modelos de organização, por onde haverá uma interação recíproca entre a associação humana, compreendida na estrutura social, e nos veículos em transformação do pensamento humano, presentes na cultura. O que tradicionalmente ocorre nas antigas sociedades por meio da religião, nas sociedades modernas encontra-se esse mecanismo por meio da ideologia.

Lembramos Chauí (1988) que considera:

Um dos aspectos mais importantes da ideologia reside no esforço imaginário para fazer com que o discurso social e político e o discurso sobre o social e o político

coincidam graças a uma lógica de identificação que unifique a realidade social e política e as representações acerca de ambas. (CHAUÍ, 1988, p 120).

Geertz alegou que novos estados exigem um novo modelo de legitimidade: uma ideologia. A ideologia servirá, dessa forma, para a criação de novos símbolos mitificadores e na invenção de rituais nacionais.

Outra concepção dentro da antropologia do século XX é a do norte-americano Marshall Sahlins, que vê o mundo material integrado ao mundo das ideias, contrapondo-se ao pensamento marxista. Sahlins busca no estruturalismo francês de Lévi-Strauss o entendimento sobre a inexistência de espaço, dentro da antropologia, para o debate entre as bases materiais que sustentam uma sociedade e uma superestrutura por onde essas bases se legitimam ideologicamente. “Nas culturas tribais economia, política, ritual e ideologia não aparecem como ‘sistemas distintos’; tampouco relações podem ser facilmente designadas a uma ou outras dessas funções” (SAHLINS, *apud* KUPER, 2002, p 219).

Para ele, o que distingue uma sociedade de outra não são os meios de produção material, mas que cada sociedade possui uma fonte de significados simbólicos que determinam o seu modo de vida. Assim como nas tribos primitivas os sistemas simbólicos residem nas relações de parentesco, nas sociedades capitalistas o simbolismo econômico é estruturalmente determinante, ou seja, para ele as “relações sociais são produzidas pelas mercadorias que operam como símbolos. Os capitalistas fabricam imagens de identidade que ainda serão criadas”. (KUPER, 2002, p 221). Enquanto a produção material representa o *locus* simbólico das sociedades burguesas, para as sociedades primitivas ele reside nas parentelas, ou seja, no conjunto de suas relações sociais.

James Clifford (1988) desenvolve um trabalho que se volta para o cenário do mundo globalizado, que, em processo de movimento contínuo, a cultura e a identidade também fazem parte deste fluxo constante. No cenário histórico atual, em que as fronteiras territoriais já não representam barreiras para as interações culturais, a etnografia passa a ser uma disciplina em crise. Uma vez que cultura deve ser historicizada, não pode ser vista como um todo orgânico, mas revela-se de forma fragmentada, aberta e fluida. Nesses meios multiculturais, diferenças entram em evidência e fazem surgir o sentimento de reafirmação da identidade. A cultura passa a ter um sentido moral e político, por onde se expressam formas de resistência à hegemonia das classes dominantes, numa reivindicação da identidade particular.

A percepção do mundo onde as diferenças culturais estão em constante relação faz surgir a especial atenção para o conceito sobre o multiculturalismo. O multiculturalismo pode

apresentar-se de forma a ser diferenciador, estampando orgulho ou preconceito diante do outro, ou crítico, quando desafia todas as formas de preconceito.

O multiculturalismo de diferença é voltado para dentro, atende aos próprios interesses e é inflado de orgulho acerca da importância de determinada cultura e de sua alegação de superioridade. O multiculturalismo crítico, em contrapartida, é voltado para fora e está organizado de modo a desafiar os preconceitos culturais da classe social dominante com o propósito de expor a parte vulnerável do discurso hegemônico. (KUPER, 2002, p 294).

Clifford também discorre sobre como as discussões no campo antropológico voltam-se constantemente para a discussão metodológica, onde temos uma série de procedimentos que são confrontados uns aos outros. Na construção desses métodos esse autor percebe que inicialmente cultura era vista como determinada pelo nascimento e pelo *status* estabelecido dentro de uma ordem social fixa.

1.1.4 Temas da contemporaneidade

A antropologia cultural americana se desenvolveu a partir das preocupações, principalmente quanto às relações interétnicas e exerceu uma grande influência na sociologia, na chamada escola de Chicago. Robert E. Park se interessou pela confrontação do indivíduo estrangeiro em sistemas diferentes à sua sociedade original, o que cria um sentimento de homem marginal. Também estiveram presentes estudos sobre as comunidades urbanas, com abordagens semelhantes às realizadas em comunidades indígenas, por exemplo, em Robert Lynd.

Os estudos sobre diversidade levaram à criação do conceito de subculturas, que são subgrupos culturais divididos por classes sociais, grupos étnicos, sexuais, etários, etc., que possuem características partilhadas, e pertencem a uma mesma unidade global. Também os de contracultura, formas de oposição à cultura global de referência.

É muito presente também nessa escola o conceito de socialização, que é como o indivíduo ou grupos de indivíduos interiorizam determinados padrões culturais da sociedade e constroem sua identidade no sentido de pertencerem a esta sociedade. Peter L. Berger e Thomas Luckmann distinguem as socializações primárias, que são aquelas adquiridas na infância e as secundárias, que são aquelas que se constroem ao longo da vida adulta e que podem ser tanto continuadas como constituir-se em rupturas com as primárias, podendo haver

dissociação ou ressocialização, e ainda antecipação, nos casos em que há uma apropriação de valores para se integrar a um determinado grupo.

A questão das interações entre culturas por meio de sistemas comunicacionais também será marcada, principalmente a partir da década de 1950 na corrente chamada antropologia da comunicação. Nessa abordagem, considera-se que o conceito de subculturas esconde um valor hierarquizante sob uma pretensa cultura global, uma vez que esta é o resultado do conjunto das interações, sendo, portanto, o conceito inapropriado.

A questão em torno dos princípios universais e singulares da cultura estiveram sempre presentes na antropologia. Mas era necessário um maior aprofundamento nas questões relativas aos contatos culturais, os quais produzem aculturação. Mesmo os difusionistas apenas tratavam sobre empréstimos e repartições de traços culturais de uma troca em sentido único, mas não se aprofundavam sobre as circunstâncias de como se davam essas trocas, pois tratava-se em geral de estudos de sistemas culturais a partir da origem, tomando-se por base as sociedades consideradas primitivas que seriam as que, por possuírem poucas trocas, se manifestavam mais intactas.

Segundo o Memorando para o estudo da Aculturação, organizado por Robert Redfield, Ralph Linton e Melville Herskovits em 1936 (apud CUCHE, 2002, 115): “Aculturação é o conjunto de fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto entre grupos de indivíduos de culturas diferentes e que provocam mudanças nos modelos (*patterns*) culturais iniciais de um ou dois grupos”. A aculturação por sua vez, é o resultado de perdas ou de mudanças culturais que as interações entre grupos produzem. Ela pode ser positiva ou negativa, amigável ou hostil, pode acontecer por empréstimos ou por um processo dinâmico. Representa um processo de mudanças que serão produzidas, dependendo do tipo de contato: se amigável ou hostil, da relação de tamanho numérico e do nível de complexidade dos grupos, se por meios de colonização ou imigração, se produz relações de dominação ou subordinação, se há resistências, quais mecanismos psicológicos envolvidos nos processos, onde, no seu limite, implica no desaparecimento total da cultura de origem (assimilação ou até o etnocídio, quando envolve relações de força). No processo de aculturação, podem ser encontradas algumas regularidades quanto como se relacionam forma (a expressão em si), a função e a significação. Onde formas são mais transferíveis que a função, será mais bem aceita se puder produzir uma significação. Quanto mais estranhas, distantes da cultura original, maior a dificuldade de aceitação.

O estudo sobre aculturação tem forte referência no afro-americano Roger Bastide. Para ele, não há como se separar fatos culturais de fatos sociais, sendo que os processos de

mestiçagens, sincretismos e até de assimilação ocorrem de forma dialética entre infra e superestrutura, além de que provocam efeitos secundários, que podem transformar toda a cadeia operatória por onde passam a lógica dos valores e da ética dos grupos, partindo do pressuposto de que as trocas se dão em circunstâncias diversas e que estas circunstâncias irão diferir no fenômeno em si. Bastide considera que não há cultura unicamente doadora e outra unicamente receptora de traços. A presença mais intensa de empréstimos de um lado ou outro se dará à medida que se percebe se essas trocas são espontâneas (um simples jogo de trocas a partir de um contato natural), ou organizadas, mas forçadas (quando há uma dominação de um grupo sobre outro em que este se submete aos novos padrões), ou planejada, que pode ser demandada de um grupo no sentido de modificar os sistemas internos com finalidade e favorecer o seu desenvolvimento. Também levará em conta a complexidade dos grupos (se homogêneos ou heterogêneos) e se possuem características mais abertas ou mais fechadas. Outros aspectos serão os fatores demográficos, ecológicos ou étnicos presentes, a causalidade interna (as lógicas próprias) e causalidade externa (como recebem as influências), que determinarão uma mudança na estrutura cultural de maior ou menor porte. Um conceito importante desenvolvido por Bastide foi o de que indivíduos que sofrem aculturação e que aspectos da vida funcional entram em contradição com aspectos afetivos da cultura original, não serão necessariamente os indivíduos marginais, que vivem o deslocamento de sua identidade, mas sim, estes podem adaptar-se em dimensões descontínuas e compartimentadas, adotando múltiplas identidades ou comportamentos, de acordo com as suas necessidades, podendo desempenhar papéis em princípio conflitantes, mas que atuarão (tanto psicologicamente como socialmente) de formas isoladas. A este fenômeno, Bastide nomeou de princípio de corte.

A questão sobre os processos de aculturação representou uma mudança sobre o enfoque dos estudos culturais, pois se considerou que a cultura não é estática, visto que não existe cultura pura, mas resultado de vários processos de construção e reconstrução, que não implicam necessariamente em desestruturação, o que pode causar uma desorientação ou decadência, mas também podem representar novas significações no contexto de sociedades, onde traços originais podem se manter sincronicamente a novas formas de representação, sem haver uma característica continuística de uma em relação à outra. No entanto, como fruto de um processo histórico, dado a partir de relações, não significa que essas relações se dão de forma harmônica. No desejo de identificar as distinções de um em relação ao outro, há um jogo no sentido de um esforço de que o seu modelo prevaleça, havendo, portanto, uma relação

de forças na qual se produzem hierarquias. Nesse jogo ocorre com frequência a condição de dominantes e dominados.

Mas a condição de dominado não implicará necessariamente numa alienação. Muitas vezes serão vistas manifestações de resistências ou até mesmo de ressignificações acerca da recepção da cultura imposta. Esta percepção o levou a um interesse especial sobre as manifestações das culturas populares, uma vez que estas remetem a uma forma de cultura menos superficial e mais criativa, que possui tanto elementos originais como os de empréstimos. Sobre cultura popular, Lévi-Strauss desenvolveu o conceito de bricolagem, como uma colagem, construção, arranjo, conserto, características destas novas formas de interpretação da realidade. Grignon e Passeron discorrem do fato de que culturas populares são culturas de aceitação e negação, de acomodação e contestação, ou até mesmo de esquecimento à dominação.

Um conceito que passa a ter grande relevância a partir da década de 1960, principalmente diante dos meios industriais de produção cultural que se evidenciam é o de cultura de massas. Esse termo leva em consideração tanto a forma de produção da cultura (já havendo o incremento da indústria cultural), como uma forma homogeneizadora de transmissão de cultura, que conduzem a uma alienação cultural e diminuição do caráter criativo na produção da cultura. É evidente que se deve considerar as formas de recepção dessas mídias, uma vez que as massas não são simplesmente passivas e que há formas diversas de interpretar conteúdos, apropriando-se deles e reinterpretando-os. No que se refere à cultura, fica bem claro que ela faz parte de processos dinâmicos.

Outra questão que se tornou relevante na interpretação da cultura foi desenvolvida por Pierre Bordieu, na sua análise sobre as diferenças culturais que opõem grupos culturais. Ele identificou mecanismos sociais que dão origem à criação artística e que explicam diferentes modos e práticas culturais, se atentando à questão relacionada às classes sociais que desenvolvem o que ele chamou de *habitus*, ou seja, padrões culturais que definem as classes a que se vincula. O *habitus* constitui, assim como memória coletiva, a homogeneização de gostos no interior das classes sociais.

Numa rápida análise, podemos notar que o tema essencial que percorreu a história das sociedades modernas girou em torno da expansão do capitalismo que avançou para modelos imperialistas de dependência, e junto a ele, a existência dos sistemas colonialistas. As grandes guerras mundiais, o holocausto, a Guerra Fria, o stalinismo, a Revolução Cultural de Mao Tse Tung, foram eventos que trouxeram uma nova construção acerca de uma nova universalidade

que agora passa a ser do homem ocidental (ou o capitalismo), com a ocorrência da globalização da cultura.

Os temas que preocuparam os antropólogos americanos da geração que estudou na década de 1960 e que entra em sua maturidade na década de 1980, partiram da percepção de que o mundo estava mudado (antigos sistemas coloniais começam a se desintegrar e a perspectiva de uma decadência do capitalismo, a partir do crescimento do imperialismo das grandes potências do mundo ocidental) e caminhavam no sentido de reconhecer que a etnografia precisava ser revista. Essa geração vinha de uma influência das teorias marxistas culturais e procurava refletir que a antropologia teria negligenciado o contexto histórico, especialmente nas situações coloniais e do imperialismo, na produção de sua etnografia. Percebia-se que a pesquisa no ambiente acadêmico teria mantido sua preocupação sobre as perspectivas ou evolucionistas ou relativistas da cultura. As influências iluministas, que caminhavam na direção de uma cultura universal ou as românticas que tratavam da pluralidade, estabeleciam ainda uma noção de cultura como fenômenos fixos, sendo que estas proposições não eliminavam o fato de tratar formas de relações que dicotomizavam os povos entre o eu e o outro, sempre colocando em desvantagem os povos dominados, que normalmente são rotulados como exóticos, irracionais, violentos, subalternos. Até que ponto a antropologia não negligenciou ou até mesmo favoreceu os discursos de dominação, tentando impor uma tendência à acomodação e coerência em que povos se reorganizam a partir dos contatos, excluindo-se uma análise mais profunda acerca da opressão por eles vivida? A etnografia precisava de um novo método, método este que não poderia supor uma neutralidade na ordem do discurso, que não estimulasse formas de opressão de raça, gênero, religiosa ou de preferência sexual. Afirmava-se a percepção sobre a impossibilidade de uma etnografia comparativa, uma vez que esta tenderia à hierarquização. A pesquisa deveria acontecer pela perspectiva da hermenêutica, pela pesquisa de campo. Os trabalhos de Geertz, especificamente quanto a uma antropologia interpretativa, haviam sido retomados, a partir da década de 1970.

Em 1986, foi publicado o livro *Writing Culture*, com colaboração de onze autores fundando uma antropologia pós-modernista, que concentrou sua atenção ao ato da escrita. O antropólogo não fala por si mesmo, e sim pelas minorias, mas assim como um ficcionista, fala o seu modo de ver, portanto seu método não deve ser rigoroso na pretensão de ser arrogante.

O etnógrafo clássico apresentava-se como um autêntico observador científico que cruzava barreiras culturais ao mesmo tempo que conservava um afastamento heroico, e que reportava os fatos numa linguagem objetiva. Essa imagem agora podia ser exposta como uma ilusão. (KUPER, 2002, p.266)

O mundo já não é mais o mesmo, os sistemas de trocas comerciais e novas configurações do sistema econômico aceleram as trocas interculturais e a expansão da imigração traz a evidência das diferenças onde as fronteiras territoriais já não mais delimitam as identidades. Cultura é um campo de conflitos e de movimentos e o antropólogo deve deixar clara sua posição, seu engajamento. Segundo James Clifford, co-editor de *Writing Culture* (apud KUPER, 2002, p.270), “é cedo para dizer se esses processos de mudança vão resultar em homogeneização global ou em uma nova ordem de diversidade”. Se a cultura é a forma que dispomos de falar sobre diferenças, estas persistem a despeito do projeto de homogeneização, resistem à ocidentalização (ou à globalização) uma vez que identidades são constantemente reivindicadas. Para Clifford, a diferença cultural tem um valor moral e político. A missão da antropologia deve ter um interesse especial em expor as maneiras como uma determinada perspectiva cultural é imposta, como se estabelecem as desigualdades, o poder e a dominação. Tem uma função de empatia e engajamento. Não dar a devida importância à diferença é não dar atenção aos efeitos destrutivos da homogeneização da economia global e da centralização da cultura.

O papel da antropologia é oferecer uma “crítica cultural” do Ocidente, expor a natureza factícia e interessada de suas ideologias dominantes da forma como elas se apresentam na arte, na literatura, no corpo de conhecimentos, na mídia e, obviamente, na etnografia (KUPER, 2002, 279).

Temos, portanto, um breve resumo sobre o pensamento antropológico iniciado a partir do início do século XX, quando surgem novas abordagens, como a seguir:

- Tylor inicia a visão científica para o estudo, inaugurando a discussão do relativismo cultural.
- Malinowski inicia a perspectiva de trabalho de campo, que tem sua confirmação em Boas, fazendo surgir a etnografia como disciplina e entendendo ser necessária a observação participativa, moldada no empirismo e na experiência individual.
- Geertz volta-se para a observação do que se esconde por trás das ações, fundando a hermenêutica como prática metodológica.

O que podemos notar com as diferenças conceituais ou metodológicas como o tema da cultura é abordado por cada autor mencionado nesta seção é que a concepção acerca deste assunto também percorreu sua trajetória no tempo e no espaço, do mesmo modo como se

transformaram as formas de percepção da realidade, o pensamento e o conhecimento. A própria cultura humana universal transforma-se no percurso histórico.

A crítica que se faz costumeiramente ao culturalismo remete ao fato de que as culturas não são autônomas e indissolúveis, sendo o relativismo útil apenas como método, sem, contudo, haver a possibilidade de definir um limite entre uma cultura e outra, sendo que as culturas não são estáticas, mas dinâmicas. Por outro lado, deve-se ao culturalismo a percepção de que não existem selvagens ou bárbaros e que a diferenciação cultural se processa por meio da educação, sendo a cultura um sistema organizado de diversos elementos interdependentes, considerando que a língua exerce papel fundamental da estruturação de uma cultura.

O que pode ser percebido é que os conceitos da antropologia cultural se apoiavam principalmente na visão romântica alemã que entendia cultura como “um sistema de ideias e valores expressados por meio de símbolos e incorporados à religião e às artes. Ao absorver e adotar os valores culturais, o indivíduo encontrava um propósito na vida e um sentido de identidade” (KUPER, 2002; p 97).

2 A CRISE DAS METANARRATIVAS

Nesta seção tentaremos fazer uma breve comparação entre os paradigmas epistemológicos que estiveram presentes no século XX, a fim de situarmos as correntes de pensamento que influenciaram mais recentemente a forma de pensar do homem. É claro que se trata apenas de uma síntese, sem um maior aprofundamento, visto que para isto, seria necessário recorrer a todas as fontes que influenciaram cada uma destas correntes, e este trabalho não tem esta pretensão, apenas a de demarcar os limites em que se situam a presença do sonho da modernidade e a sua ruptura, com o que chamamos de pós-modernidade.

Neste caminho, podemos situar que o pensamento moderno tem sua origem em Francis Bacon (1571-1626) e René Descartes (1596 – 1650). No seu auge, poderemos encontrar Immanuel Kant (1724 – 1808), que desenvolve a teoria do conhecimento baseada na crítica e no uso da razão, em Auguste Comte (1798- 1857), que exaltará a ciência como única forma de conhecimento possível, e o método, como o único meio de chegar a ele, e em Hegel (1770-1831), que vê a realidade concreta como a exteriorização das ideias. Podemos dizer que estes autores representam a gênese do conhecimento baseado nas ciências, no uso do método e da razão, na experimentação, na centralidade do sujeito na questão do conhecimento.

Nas artes, esse período pode ser identificado no rompimento com o formalismo objetivo e frio na composição da obra de arte presentes até os períodos anteriores, com o surgimento do sujeito como centralidade no desenvolvimento da visão de mundo, princípio do humanismo. Surgem os grandes heróis, a construção das grandes narrativas históricas, a ênfase na memória e na subjetividade do autor. Os românticos são o máximo da expressão do sentimento dessa época, representados por Goya e Delacroix, ou pelas composições de Wagner e Beethoven.

Dentre os principais conceitos fundados no pensamento moderno estão: humanismo, liberdade, expressão do sujeito, cientificismo, positivismo, metafísica, dialética do espírito, hermenêutica do sentido, emancipação do sujeito racional, desenvolvimento, metanarrativas, universalidade do conhecimento.

Pós-modernidade, por sua vez, refere-se a um período ou um *ethos* referente a mudanças de práticas e valores subjacentes à modernidade. Teremos como principais referências a filosofia de Nietzsche (1844 – 1900) e Heidegger (1927 – 1976), que encontram a crise da razão na realidade do mundo pós revolução industrial. Rompendo com a objetividade no campo do conhecimento, afirmam que a metafísica com o seu dualismo, é

passível de erros. Sistemas são auto-reflexivos, dependem da construção, significado e do valor, são socialmente produzidos.

Nas artes, veremos que as obras de Duchamp, Josef Beyus, Andy Warhol, serão o auge do debate acerca do discurso e das significações.

O principal conceito que retrata esse momento é o da incredulidade, uma vez que os paradigmas postos na modernidade já não correspondem mais à realidade.

Mas a cunhagem do termo pós-modernidade, remete à década de 1970, diante dos impactos causados pelo colapso dos valores humanos pós Segunda Guerra, da decadência do sistema econômico, na chamada sociedade pós-industrial e do incremento da informação e da comunicação de massas, que altera a dinâmica e a avaliação do conhecimento produzido pelas sociedades desenvolvidas ou sociedades informatizadas.

Lyotard (1979) avalia que o conhecimento e as tecnologias passam a ser disputados no cenário mundial como fontes de poder. O sistema produtivo deixa de ser o foco do desenvolvimento e a mercantilização do conhecimento passa a ser uma estratégia de hegemonia.

O saber, não pode ser visto como neutro, sendo parte de um jogo mais sociopolítico que epistemológico, sendo pragmático e útil, de acordo com esse jogo. Na análise de Lyotard, a verdade da ciência e da política depende deste jogo, produzido pela linguagem, ou seja, pelo discurso narrativo, por onde se produz o consenso. A esse tipo de narrativa, que produz a legitimidade aos jogos de linguagem, ele chamará de metanarrativa. Os critérios de validação de um problema estão relacionados a um acordo de legitimação do problema entre enunciador e quem recebe o enunciado. Assim, o saber científico configura-se numa espécie de discurso, sendo que em tempos de avanços tecnológicos, o saber deverá estar conformado às linguagens cibernéticas, traduzíveis em códigos para poder tornar-se operacional.

Segundo o autor, as leis científicas devem possuir um vínculo com as leis sociais, sendo que ao invés da presunção de que “o antigo princípio segundo o qual a aquisição de saber é indissociável da formação (*Bildung*) do espírito, e mesmo da pessoa, cai e cairá cada vez mais em desuso” (LYOTARD, 2009, p. 4 e 5), deve-se esperar uma exteriorização do saber em relação ao sujeito que sabe. O saber passa a caracterizar-se como uma mercadoria informacional. Ao invés de ser difundido por seu valor formativo, ele passa a ser posto em circulação da mesma forma que circulam as mercadorias. Nessa relação entre produtores e consumidores do conhecimento, os Estados-nações acabam mudando o seu *status* na condição de detentor da produção e difusão do conhecimento, uma vez que

a ideia de que estes dependem do “cérebro” ou do “espírito” da sociedade que é o Estado será suplantada à medida que seja reforçado o princípio inverso, segundo o qual a sociedade não existe e não progride a não ser que as mensagens que nela circulem sejam ricas em informação e fáceis de decodificar. (LYOTARD, 2009, p.6).

Ao passo que o saber cada vez mais é uma moeda e delimita relações de poder, sendo legitimado pela autoridade de que o prescreve, fica mais complexa a definição sobre quem escolhe o que é saber e quem possui a propriedade do saber.

Sendo o saber científico parte de um jogo de linguagens, podemos dizer que todos os jogos possuem uma regra, que estas regras podem ser modificadas e todo enunciado representa um lance. Estas afirmativas levam a pensar que os atos de linguagem provêm uma agonística geral.

Para Lyotard, na sociedade contemporânea, duas representações metódicas se distinguem entre si. Uma, que tem o modelo de Parsons, positivista, que define a sociedade como um todo funcional e que a verdadeira finalidade dos sistemas é a de assegurar a otimização da relação entre *inputs* e *outputs*, ou seja, sua maior eficiência. Mesmo as crises servem para um reajustamento dos sistemas e aperfeiçoamento das performances, sendo uma ideia também presente na tecnocracia. Neste sentido, “seu desejo de uma verdade unitária e totalizante presta-se à prática unitária e totalizante dos gerentes do sistema” (LYOTARD, 2009, p.22). O outro modelo, a teoria crítica, reflexiva ou hermenêutica, formulada a partir das correntes marxistas, apoia-se na divisão de classes e na desconfiança das sínteses e reconciliações propostas para a adequação/readequação das sociedades. Contudo, para o autor, ao se diluir o princípio da tradicional luta de classes, conduziu-se a um distanciamento da realidade e se emergiu o perigo de reduzir-se a uma utopia, não vislumbrando uma possível reconciliação.

Havendo a necessidade de reprodução dos sistemas, ou sua regulação, o acesso às informações fica cada vez mais a encargo dos *experts*, sendo moeda de poder. A classe dirigente ou de decisores desloca-se para a de dirigentes de empresas e as tradições históricas e instituições políticas acabam perdendo o seu atrativo para as sociedades. Este sintoma irá decorrer numa dissolução de vínculo social dos grandes relatos e uma crescente atomização do indivíduo, que se desloca em identidades móveis e complexas, em diferentes posições, ora como remetente, ora como destinatário, ora como referente, de acordo com os jogos de linguagem. Esse deslocamento é desejável para a manutenção dos sistemas uma vez que ele propõe uma constante reformulação de princípios e métodos, produzindo maior

performatividade. No jogo do discurso, novas regras surgem para autorizar uma maior flexibilização nos enunciados. O limite dos jogos de linguagens estará nas instituições.

Lyotard discorre sobre a disjunção entre os saberes narrativos tradicionais e o saber científico. O saber científico pressupõe um conjunto de enunciados denotativos (que corresponde a uma afirmação) de forma a estarem condicionados a uma linguagem que possa ser considerada como científica. Os saberes tradicionais, aqueles que são transmitidos principalmente pelos relatos populares, remetem a uma forma narrativa, onde o narrador possui uma relação direta com o destinatário e com o referente, havendo uma alternância de posições (quem conta uma história, já a ouviu em outra ocasião e faz parte da natureza do relato). O saber narrativo não pressupõe necessariamente um enunciado denotativo, mas opera-se em jogos variados de linguagens que podem ser prescritivas (que devem promover uma ação do destinatário), ou avaliativas, ou de alto desempenho (eficiência ou boa performatividade) de forma que permitam que resultem não apenas numa verdade, mas possibilite uma aplicação eficiente (qualidade técnica), determine justiça ou felicidade (relativos à ética), possa produzir beleza, etc. A boa performatividade se traduzirá pelo fato de se acondicionar aos critérios culturais, produzidos a partir do consenso e constituir, portanto, um vínculo social. Sua pragmática de legitimação se dá por si mesma, pelo fato de haver uma sincronia entre um fato passado e sua atualização no próprio ato da fala. Já a legitimação do saber científico dependerá, no caso da pesquisa, de um enunciador de um lado, que possui competência para elaborar uma afirmação e meios para administrar as provas e de outro de um destinatário que possa verificar ou falsificar esta afirmação, havendo aí uma relação entre pares. E no caso do ensino, de um enunciador que sabe e de um destinatário que pode aprender e à medida que avança no seu aprendizado, também se tornará um *expert*. Desta forma, o saber científico é um saber isolado, que não se amplia pelo compartilhamento, como é o saber narrativo, mas sim pela temporalidade diacrônica entre remetente e referente (ou o saber acumulado, que supõe memória e pesquisa). Sua legitimação se dá pelo consenso de *experts* e pelas instituições, onde o Estado, sendo a representação do povo, terá a função de deliberar e decidir o que é válido. E aí, deverá recorrer novamente aos relatos, como validade de saber, onde os seus heróis (nesse caso, o povo) decidam o que é justo ou injusto (forma prescritiva) sobre o que é verdadeiro ou falso (do conhecimento produzido pelos cientistas).

Baseado em Hegel, Lyotard vai distinguir dois tipos de metanarrativas. Uma é a metanarrativa especulativa (do Espírito), por onde um princípio original (o conceito dado como fixo e claro, um enunciado que atesta a verdade, dado pelo conhecimento científico) deve coincidir com um todo ideal, governado pela ética e pelo social, por meio de uma análise

cerrada das contradições que emergem deste princípio. Assim, ela é realizada por um metassujeito, o espírito especulativo, consciente de si, que busca o conhecimento absoluto aglutinando as diversas áreas do conhecimento científico e as noções de verdade às noções morais e políticas.

A outra metanarrativa é a da emancipação que tem base na liberdade humana. Nela o conhecimento deve se colocar a serviço do sujeito, onde todos os sujeitos devem ter direito ao conhecimento, pois para que um conhecimento possa ser universal, ele deve ser postulado e legitimado por toda a humanidade. Nesse sentido, o Estado teria a função de se encarregar da formação de um povo.

Contudo, para Lyotard, as metanarrativas perderam sua credibilidade, e encontram o declínio de seu poder unificador, pois a ciência e seu sistema de legitimação encontram uma limitação na própria linguagem e na sua forma narrativa, onde o saber científico acorrenta-se em si mesmo, num sistema onde a ciência não é colocada a serviço da verdade, mas apenas como um sistema de legitimação, sendo auto-referencial, servindo-se mais para o estabelecimento de controle, e que pode servir-se de instrumento do poder e à ideologia. Cita como exemplo a experiência dos campos de concentração nazistas que mostraram o descompasso entre desenvolvimento científico e desenvolvimento ético-político. O desenvolvimento científico acaba sendo mais um jogo onde a técnica relaciona-se ao conceito de eficiência.

A administração da prova, que em princípio não é senão uma parte da argumentação destinada a obter o consentimento dos destinatários da mensagem científica, passa assim a ser controlada por um outro jogo de linguagem, onde o que está em questão não é a verdade, mas o desempenho, ou seja, a melhor relação *input/output*. O Estado e/ou a empresa abandona o relato de legitimação idealista ou humanista para justificar a nova disputa: no discurso dos financiadores de hoje, a única disputa confiável é o poder. Não se compram cientistas, técnicos e aparelhos para saber a verdade, mas para aumentar o poder. (LYOTARD, 2009, p.83)

No jogo de linguagens, poderemos ver o sistema e educação onde ao denotativo (verdadeiro/falso) e o prescritivo (justo/injusto) adiciona-se o técnico (eficiente/ineficiente), evidenciado nos mecanismos de formação de competências em detrimento da formação de ideias, sendo objetivo do conhecimento a alta produtividade. Daí a desvalorização de áreas de saber pouco performativas, como letras e ciências humanas, a fragmentação das áreas de pesquisa e o gerenciamento da atividade investigativa por instituições privadas.

No limiar da crise das metanarrativas, Lyotard avança no sentido de estar aí uma nova proposição para um novo modo de saber científico. Não havendo a possibilidade de

legitimação, também pode estar aí a possibilidade de se desacreditar no poder das forças que a legitimam, abrindo-se espaços para as pequenas narrativas, situadas nas particularidades. Além da performatividade, poderemos buscar o paradoxal, ou a paralogia, encontrada na atividade diversificante ou de imaginação, que revela o jogo das linguagens e as relações de poder contido nos discursos e de incluir a variantes possíveis, fazendo surgir novos pressupostos. A boa performatividade de um sistema pressuporia que este sistema seria estável e conhecido, tem uma dimensão totalizante. Contudo as ciências têm se apercebido de que tantas são as variantes para dimensionar um postulado que as proposições apenas podem dar conta de circunstâncias locais de um processo. A paradoxologia seria uma forma de centrar pesquisas sobre as singularidades e as incomensurabilidades, onde se desestabilizem as capacidades explicativas e se promovam novas regras nos jogos de linguagem. Esta mudança de paradigma remete não à legitimação para a melhor performance, mas para a diferença, compreendida como parologia.

O reconhecimento da heterogeneidade dos jogos de linguagem é um primeiro passo nessa direção. Ela implica evidentemente a renúncia ao terror, que supõe e tenta realizar sua isomorfia. O segundo é o princípio que, se existe consenso sobre as regras que definem cada jogo e os 'lances' que aí são feitos, este consenso deve ser local, isto é, obtido por participantes atuais e sujeito a uma eventual anulação. Orienta-se então para as multiplicidades de metaargumentações versando sobre metaprescritivos e limitadas no espaço-tempo (LYOTARD, 2009, p.119).

Esta perspectiva aponta para um caminho antitotalitário, negando o terror uniformizante. É democraticamente fragmentado. “Serve para afiar a nossa inteligência para o que é heterogêneo, marginal, marginalizado, cotidiano, a fim de que a razão histórica ali enxergue novos objetos de estudo. Perde-se a grandiosidade e ganha-se a tolerância” (SANTIAGO, *apud* LYOTARD, 2009, p127)

2.1 Dimensões filosóficas

Podemos dizer que as mudanças de paradigmas no campo das ciências da contemporaneidade estão aportadas, em sua dimensão filosófica, nas discussões pós-estruturalistas, iniciadas a partir de Heidegger e Nietzsche e na redescoberta estruturalista de Freud e Marx. Diferente das contraposições entre modernismo e pós-modernismo (dimensões estéticas e éticas), o pós-estruturalismo vem buscar a renovação no discurso filosófico do estruturalismo diante da sua pretensão em transformar-se num metaparadigma para as ciências

sociais com centralidade nos sistemas linguísticos. Se no campo estético as questões envolvendo modernismo e pós-modernismo encontram seu aporte nas artes plásticas e na arquitetura, as questões entre estruturalismo e pós-estruturalismo estarão presentes nas discussões literárias, onde os sistemas linguísticos podem ser interpretados a partir de um método científico.

O estruturalismo tem sua centralidade na relevância da linguagem na vida cultural e social humana, a qual penetra na antropologia, na literatura, na teoria estética e nos estudos da cultura popular, baseados num sistema de significação. O pós-estruturalismo se reporta à descentração da estrutura.

O estruturalismo tem sua origem na virada para o século XX, a partir das publicações de Roman Jakobson e Ferdinand Sausurre. Este último realizou um estudo sobre a linguagem classificando-a como um sistema de significação onde os elementos linguísticos possuem suas próprias formas e se relacionam de forma interdependente. Palavras constituem-se em signos produzidos a partir de significantes (o som) e possuem significados (o conceito), os quais são isolados em termos funcionais, possuindo autonomia no interior do sistema, mas que se organizam a fim de formar um todo estrutural a partir de leis internas e da relação entre forma e significado. A identidade também será definida de forma relacional, puramente como uma função das diferenças no interior do sistema. Seus estudos o levaram a desenvolver uma abordagem sincrônica sobre a língua, fazendo a distinção entre a língua, ou o sistema formal da linguagem e a fala real (*la parole*).

Roman Jakobson por sua vez fundou o Círculo Linguístico de Moscou, a Sociedade para o estudo da Linguagem Poética em São Petersburgo e posteriormente o Círculo Linguístico de Praga (1926). Em 1939 utilizou do termo estruturalismo pela primeira vez para abordar a questão estruturo-funcional na investigação científica dos fenômenos. Mas, diferente de Sausurre, não considerava que a estrutura da linguagem possuiria categorias autônomas, mas que estas possuíam uma relação dialética de sincronia dinâmica.

Claude Lévi-Straus, na década de 1960 recorreu ao método estrutural para desenvolver uma antropologia que possa estudar as relações sociais (nas relações de parentescos) como sistemas interdependentes, estruturados pelo inconsciente que só adquirem significação sob a condição de se integrarem a um sistema. O estudo dessas estruturas levaria a um princípio geral de interpretação válido para todas as ciências sociais.

O método estruturalista tomará maior relevância a partir da década de 1960 com os estudos da sociologia dos signos, dos símbolos e das representações de Roland Barthes, com a publicação de *Folie et deraison: histoire de la folie à l'âge classique* por Foucault e com o

início das discussões sobre marxismo e psicanálise promovidas entre Louis Althusser e Jacques Lacan.

Jean Piaget (1968) desenvolveu o estruturalismo abordando uma ideia de totalidade da estrutura, que possui sistemas (leis) internos de auto-regulação que atuam em constante transformação. Distinguiu as estruturas em estruturas matemáticas, estruturas físicas e biológicas, estruturas psicológicas, estruturas linguísticas, estruturas sociais e estruturas filosóficas.

Michel Foucault discorreu que as ciências humanas são um resultado de mutações de epistemes que se seguem no tempo, sem sequência pré-ordenada ou necessária. Dessa forma, considerou que o sujeito nada mais é do que o resultado do ordenamento destas epistemes, opondo-se à afirmação teórica do primado do sujeito.

O pós-estruturalismo busca a correção às inconsistências do estruturalismo e se baseia na interdisciplinaridade, na desconstrução, na descontinuidade histórica e no diacronismo, principalmente a partir do marxismo estruturalista de Louis Althusser, no sentido de decodificar as novas axiomáticas do capitalismo evidenciadas nas sociedades de controle, fundamentadas em sistemas simbólicos da economia; nas releituras da fenomenologia de Hegel; na fenomenologia do ser de Heidegger; no existencialismo de Sartre; na releitura estruturalista de Freud feita por Lacan e principalmente na recepção francesa de Nietzsche reinterpretado por Heidegger, Deleuze, Derrida, Foucault, Klossowski e Koffman, uma vez que, enquanto Marx priorizou o estudo sobre poder e Freud sobre o desejo, Nietzsche, por meio da sua filosofia, não considerava que uma dimensão teria prioridade sobre a outra. Os estudos sobre Nietzsche se apoiam especialmente em sua crítica à noção de verdade, abrindo caminho para a pluralidade interpretativa, contestando uma suposta universalidade proposta pelo humanismo. Ao invés de se imaginar a centralidade do sujeito, como desenvolvida pela dialética hegeliana, os pós-estruturalistas vão imaginar o sujeito como um ser portador de estruturas, construído pelo discurso e posicionado entre as forças libidinais e as práticas socioculturais, onde se estabelecem as relações diferenciais de poder. A proposta de Nietzsche é a de que se supere o sujeito num processo contínuo de autodevir e entende que a vontade de potência deva substituir o trabalho da dialética.

Deleuze em sua leitura nietzscheana faz uma crítica à dialética de Hegel propondo que ela reflete uma falsa imagem da diferença:

A dialética hegeliana consiste, na verdade, em uma reflexão sobre a diferença, mas de imagem invertida. No lugar da afirmação da diferença como tal, ela coloca a negação daquilo em relação ao qual difere; no lugar da afirmação do eu, ela coloca a

negação do outro; e no lugar da afirmação da afirmação, ela coloca a famosa negação da negação (DELEUZE, 1983, p 196)

Contrário ao pressuposto do humanismo, da existência de um eu estável e coerente, que pode realizar um conhecimento de si e do mundo por meio do conhecimento científico, objetivo e racional, capaz de produzir verdades universais, pois este pressuposto tende a excluir o outro, ou o diverso, prevalecendo a verdade do mais forte (quem detém o poder), o pós-estruturalismo suspeita da ideia de auto-conhecimento, sugerindo que as estruturas sócio-culturais (localização histórica e cultural do sujeito), a construção discursiva do eu (em sua finitude, temporalidade e corporeidade) , suas energias inconscientes e libidinais, exercem influência na formação da auto-consciência.

Assim como no estruturalismo, o pós-estruturalismo também irá entender que os signos operam de forma reflexiva pela diferenciação, onde a cultura é uma construção desses sistemas linguísticos e simbólicos, podendo ser apenas interpretada em termos semióticos, mas não há como se pensar no conhecimento como uma representação precisa da realidade, tão pouco a verdade pode ser concebida como correspondente a esta realidade.

Também a análise do inconsciente e a ênfase na questão do desejo feita por Freud repercutirá em grande escala na construção do pensamento pós-estruturalista. Lacan, dirá que o sujeito é um ser dividido, construído de desejo e linguagem, onde a linguagem promove a estruturação do seu inconsciente e trava a luta da criança para ser representada pela linguagem, para ser representada como falante, havendo um constante confronto entre estas duas instâncias. Estes estudos, dando ênfase à relação do inconsciente com as estruturas sociohistóricas, darão aporte aos primeiros estudos sobre sexualidade e feminismo de Julia Kristeva e Luce Irigaray.

As críticas dos pós-estruturalistas ao estruturalismo discorrerem de que não existem sistemas autônomos, sendo que esta rigidez do estruturalismo também acarreta numa lógica dicotômica. Desta forma, também se apoia na discussão sobre o sujeito, mas fazendo a crítica a uma coerência lógica interna do sujeito (o que implica que os conceitos sejam definidos em termos de dicotomias ou oposições binárias fundamentais). E faz a crítica ao cientificismo nas ciências humanas (dualismo, positivismo, neutralidade), entendendo que a realidade não possui uma estabilidade possível para garantir a validade de qualquer sistema de pensamento.

A crítica pós-estruturalista aos valores do iluminismo também faz a crítica às democracias liberais modernas, em que o sonho modernista de progresso se realiza por meio de uma razão universal, por uma educação baseada em métodos universais, aplicáveis a todas as culturas e nações, que funciona sob o princípio do mérito, desenvolvendo nos indivíduos

habilidades e atributos para se tornarem bons cidadãos e bons trabalhadores. Argumenta que estes valores constroem identidades em oposições binárias e criam hierarquias: o cidadão/não cidadão, legítimo/ilegítimo, e excluem outros grupos sociais ou culturais, colocando, por exemplo, na posição de não-cidadão, não possuidor de direito, o imigrante. Percebe-se que fronteiras são socialmente construídas.

Tanto estas oposições binárias, quanto o questionamento sobre as noções de representação simbólica e a busca para um consenso, levaram à formulação de uma filosofia das diferenças (PETERS, 2000), que vem a ser uma crítica ao eurocentrismo, supostamente considerado como cultura universal (direito universal é dado ao sujeito europeu) e a afirmação de que a construção do sujeito se dá a partir de em sistema de significantes, um sistema de signos auto-referenciais (linguagem), um sistema de diferenças.

Lyotard fala sobre a natureza terrorista ou violenta das metanarrativas iluministas, onde certas verdades se constroem a partir de um determinado discurso, por meio do silenciamento ou exclusão das proposições de outro discurso (legitimam a si mesmos apenas). Duvida assim da neutralidade das ciências.

Foucault desenvolve sua análise sobre o poder, concluindo que o poder está vinculado ao desenvolvimento de uma pluralidade de regimes discursivos incomensuráveis, cada um deles com sua própria multiplicidade de micropráticas, o que pode representar a uma função produtiva e libertadora de criação de novos saberes (relação saber-poder) e difusão do conhecimento, o que levaria a um estudo da política da vida cotidiana. Não se trata, nesta perspectiva de negar a história, mas buscar uma nova compreensão da historicidade sem as distorções míticas promovidas pelo iluminismo. Contudo, esta noção de poder encontra-se reduzida ao sentido de que poder hoje é mais opressivo do que libertador.

Nietzsche por sua vez, vai encontrar no modernismo uma preocupação apenas de ruptura com o passado, que se baseia na ideia de mudança, experimentação, inovação, mas que se acorrenta em si mesmo, pois não tem direção, torna-se o próprio mito, a nova tradição.

Em resumo, a vinculação da liberdade subjetiva à razão acaba por prender o indivíduo ao aparato tecnológico.

Mas se a crítica à razão, o descentramento do sujeito são questões no pós-estruturalismo, como situar os outros, justamente no momento em que reivindicam o seu espaço como sujeitos históricos? A crítica ao pensamento binário, atenção aos diferenciais de poder, ênfase na interpretação, a crítica ao nacionalismo como noção fixa de autoidentidade, de certa forma, deram sustentação ao pensamento neoliberal, como paradigma filosófico: o fim do niilismo, do anti-humanismo e a crítica da identidade do sujeito, retorno do

individualismo, resgate da autonomia humana, da intencionalidade e da consciência, decretando o fim da filosofia da rebelião e da emancipação do sujeito, propondo um novo humanismo. Mas ao mesmo tempo ignora o múltiplo e as forças plurais. É necessário que se acerte as contas sobre as transmissões interculturais.

A defensiva quanto a esta questão está no fato de que Nietzsche não fez simplesmente um ataque à democracia como ela está configurada, mas sugere uma democracia do futuro, onde não há a liquidação do sujeito, mas a reinterpretação, reabilitação, e reinscrição dele em toda sua complexidade histórico-cultural.

As nossas instituições não valem já nada: nisso todos concordam. Entretanto, a culpa não é delas, mas sim *nossa*. Como todos os instintos de que provieram as instituições se extraviaram, essas, por sua vez, nos escapam porque não nos adaptamos mais a elas [...]. Para que haja instituições, é necessário que haja uma espécie de vontade, de instinto, de imperativo, antiliberal até a maldade: uma vontade de tradição, de autoridade, de responsabilidade estabelecida pelos séculos, de *solidariedade* encadeada através dos séculos, no passado e no futuro, *in infinitum*. [...] Todo o Ocidente não tem mais esses instintos, dos quais nascem as instituições, dos quais nasce o *futuro*: nada está talvez em oposição mais absoluta ao seu “espírito moderno”. Vive-se o momento, vive-se muito depressa, - vive-se sem nenhuma responsabilidade: é precisamente o que se chama “liberdade” (NIETZSCHE, 2005, p.90).

O pós-estruturalismo vem a desnudar paradigmas tradicionais e revelar a impossibilidade de as instituições formais possuírem autonomia e realizar a sua crítica por não se considerar os pressupostos excluídos de ação, as relações complexas e a interdisciplinaridade. Mas, como uma pintura em construção, não dá ainda a transparência para que se vislumbre seus contornos e intersecções. Como uma teoria da transformação e em movimento, aponta para novos olhares, para novos paradigmas que serão possíveis de analisarmos apenas no contexto histórico.

Traçamos de forma breve estes dois recortes epistemológicos a fim de situar o contexto em que surge o pós-estruturalismo e que, apesar de diversos autores situarem o pós-estruturalismo como sinônimo de pós-modernismo, existe uma diferença em termos conceituais de um em relação ao outro, sendo que o pós-modernismo situa-se num período preciso e o pós-estruturalismo, corrente em que se baseará o enfoque multicultural, presente nas questões envolvidas neste trabalho, concebe uma correção com questões colocadas no estruturalismo.

2.2 Dimensões da modernidade

No mundo moderno, como vimos, a identidade cultural baseia-se na formação dos estados nacionais. Para o homem moderno, a nação constitui-se não somente uma localidade, mas algo que produz um sentido de vida, um sistema de representações que faz com que se compartilhe uma ideia de nação, de unidade. A identificação, que nas sociedades pré-modernas era dada à tribo, à religião ou à localidade; nas sociedades ocidentais, ela foi gradualmente transferida à cultura nacional. Essa cultura nacional consolidou-se assim por meio das instituições estatais que trataram de criar uma forma homogênea de padrões por meio da língua e dos sistemas educacionais unificados. Desta forma, uma cultura nacional caracteriza-se por um discurso, uma forma de representação simbólica produzida a partir da história e da memória que se tem sobre si. Uma comunidade imaginada, conforme argumentado por Benedict Anderson (*apud* HALL, 1992, p.51).

Homi Bhabba (*apud* HALL, 1992, p.51-56) descreve as nações como narrativas, produzidas ora por meio dos contos e relatos da literatura, que conectam o cotidiano a um pertencimento ou a um passado e destino em comum, dando-se um sentido de continuidade, de algo que está lá, antes e após, pelo sentido da memória; ora pela reafirmação de tradições, um conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica, que reforçam valores, normas e comportamentos através da repetição; ora construídas a partir de mitos fundacionais, que recontam histórias, remotas e ininteligíveis, a partir da sua reinvenção de forma organizada e coerente; ou ora produzindo imagens de um povo original, que empreende num caminho para o futuro. A construção das narrativas modernas tem desta forma, um olho no passado, a fim de se criar a ideia de uma unidade baseada em glórias do passado, e um no futuro, como um impulso para se avançar mais.

Os nacionalismos do mundo moderno são a expressão ambígua [de um desejo] por ... assimilação do universal... e, simultaneamente, por... adesão ao particular, à reinvenção das diferenças. Na verdade, trata-se de um universalismo através do particularismo e de um particularismo através do universalismo (WALLERSRTEIN, 1984, p.166-7, *apud* HALL, 1992, p.57)

Os três conceitos que estão presentes na comunidade imaginada, descritos por Ernest Renan (*apud* HALL, 1992, p.58) serão: as memórias do passado, o desejo de viver em conjunto e a perpetuação da herança. A noção de cultura nacional faz parte de um sentimento compartilhado de pertencimento e independe das diferenças (de classe, de gênero ou de raça).

Contudo, esta afirmação passou a suscitar dúvidas aos teóricos da segunda metade do século XX. A unidade da identidade nacional passou a ser percebida como pertencendo a uma estrutura de poder cultural, uma vez que a construção das nações não aconteceu de forma harmônica, com a junção de povos unidos por interesses em comum, mas ocorreu de forma violenta, onde conquistadores estabeleceram seus domínios por meio de subjugação de povos e suas culturas, impondo uma hegemonia cultural. Também porque no interior das nações, diferentes classes sociais e grupos étnicos, de gênero, religiosos coexistem e assumem diferentes papéis sociais ora como dominantes, ora como dominados.

A própria noção étnica de formação das unidades nacionais perdeu o sentido, uma vez que nações se formam a partir da hibridação de diversos povos. Em alguns momentos, o discurso acerca da raça foi utilizado para distinguir a superioridade de algumas nações sobre outras, mas este argumento pouca validade teve em seu sentido científico uma vez que o conceito de raça como diferença genética não pôde ser validado para distinguir um povo do outro, sendo que esta foi apenas mais uma forma discursiva que fez ascender formas extremas de nacionalismo, como o fascismo ou o eugenismo. Portanto, quando se aborda uma ideia de identidade cultural unificada e seus deslocamentos, é preciso ter em mente que, na formação das culturas nacionais da modernidade, vários fatores estiveram presentes como: jogos de poder, divisões e contradições internas e diferenças sobrepostas.

Mas, ao mesmo passo que a modernidade se baseou na criação dos estados-nações e na promoção da autonomia nacional, o capitalismo, sistema econômico que a ergueu, se caracteriza pela aspiração à ampliação de fronteiras, sendo que a globalização é um fenômeno resultante deste sistema. Para que se compreenda o fenômeno da globalização deve-se levar em conta a revisão do próprio conceito clássico do que se tem de sociedade:

A importância indevida que os sociólogos têm conferido à ideia de “sociedade”, no que ela significa um sistema limitado, deveria ser substituída por um ponto de partida que se concentra em analisar como a vida social é ordenada através do tempo e espaço. (GIDDENS, 1990, p.75/76)

Se, nas sociedades pré-modernas, as identidades estão localizadas no mesmo espaço e lugar, considerando o lugar o específico, o familiar: “Nas sociedades pré-modernas, o espaço e tempo coincidem amplamente, na medida em que as dimensões espaciais da vida social são, para a maioria da população, e para quase todos os efeitos, dominadas pela “presença” – por atividades localizadas” (GIDDENS, 1990, p.28).

As consequências da modernidade, ou o que pode se considerar como a pós-modernidade, serão as mudanças nas dinâmicas internas de produção e trocas, e mudanças no ritmo com que as relações acontecem a partir da interconexão em que se colocam diferentes áreas do globo, otimizados tanto pelos meios de transporte como pelos sistemas de comunicação, que atravessam fronteiras, conectando comunidades, dando uma nova organização à relação tempo e espaço, o que provocará uma série de transformações institucionais sem precedentes na história, que produzirá o deslocamento de um sistema baseado na produção de bens materiais para outro, mais diretamente relacionado à produção e difusão de informação.

Lyotard menciona sobre o fato de que a modernidade foi aos poucos mudando o eixo produtivo para o centro no conhecimento. A reivindicação de conhecimentos implica não apenas o conhecimento científico, mas também novos conceitos filosóficos, novas orientações culturais e epistemológicas, que trarão uma interpretação descontinuísta do desenvolvimento social moderno.

Segundo as linhas evolucionistas, a história pode ser contada de uma forma ordenada, por meio de construção de enredos, que começam contando sobre a formação de pequenos grupos, com suas culturas primárias e que se desenvolvem para a construção de sociedades organizadas, baseadas em sistemas produtivos complexos. Essas narrativas descrevem o desenvolvimento humano como possuidor de evolução, que ruma em um sentido único, por isso é universal. Contudo, a história recente nos mostrou ao invés de desenvolvimento humano, outras dimensões da realidade jamais supostas pelos iluministas, como os totalitarismos modernos que, apesar de diferentes na sua forma dos despotismos tradicionais, trouxeram resultados muito mais aterrorizantes. Tanto Durkheim como Marx perceberam sobre as turbulências trazidas pelos processos de modernização, como por exemplo, as consequências degradantes que o trabalho industrial proporcionava aos seres humanos. Mas enquanto Durkheim acreditava numa expansão ulterior à industrialização de forma harmônica e natural, Marx via na luta de classes a condição para a superação das características negativas do capitalismo. Mas ambos vislumbravam a emergência de um sistema social mais humano. Dentre os sociólogos clássicos, Weber foi o que apresentou uma visão mais pessimista do desenvolvimento da sociedade, crendo que o progresso material só poderia acontecer à custa da expansão da burocracia, que esmagaria a criatividade e a autonomia individuais. Mas, mesmo Weber jamais imaginou o fenômeno da industrialização da guerra (conf. William MacNeill, 1983, *apud* GIDDENS, 1990, p.19), bem como a invenção de armamentos nucleares.

A modernidade trouxe à humanidade, segundo Giddens, uma sensação dicotômica de por um lado trazer uma sensação de segurança, dada pelas melhores condições de vida e, por outro de perigo, ou seja, o seu lado sombrio.

Para analisar as transformações ocorridas no desenvolvimento do sistema capitalista, é necessário, em primeira instância analisar a mudança nas formas de relações sociais. É preciso ter em mente que a ordem social dominante das sociedades modernas é a capitalista, sistema voltado à produção de mercadorias e onde a força de trabalho também é convertida em mercadoria. O caráter móvel e inquieto do capitalismo é resultado da sua característica de se projetar num sistema de investimentos e lucros, declínio da produção e tendência à expansão, sendo que o seu auge produtivo coincide com o seu recuo, daí que a sua expansão emerge da sua autodestruição, ou a sua reinvenção. Essa característica vai fazer com que seja um sistema dinâmico, que inevitavelmente causará as transformações na percepção sobre as sociedades.

O conceito de sociedade, para Giddens, se relaciona diretamente ao ordenamento do tempo-espaço. As sociedades modernas, constituídas em estados-nação, possuem uma delimitação de fronteiras que não existiam nas sociedades pré-existentes. A noção que as antigas sociedades tinham de si referiam-se a um lugar, como algo que se conhecia e lhes era familiar. O ordenamento do tempo estava vinculado a este lugar (assim como a divisão de tarefas). Os estados-nação desvinculam o tempo presente do espaço (ou do lugar) com a padronização do tempo a partir da criação de calendários e com a mensuração do tempo cronológico do dia. Assim, comunidades distintas estão sujeitas à mesma delimitação do tempo, o que irá criar novas relações entre diferentes localidades. A este fenômeno ele chamará de relações ausentes, ou esvaziamento do tempo e do espaço. Com o mapeamento do globo, os espaços se tornam independentes do lugar. Haverá então uma disjunção entre tempo e espaço que criará engrenagens capazes de conectar o local e o global e uma relação unitária entre o passado e o futuro. Há dessa forma, uma nova combinação entre tempo e espaço, onde não há necessariamente a presença, a partir de “dimensões padronizadas, “vazias”, [que] penetram as conexões entre atividade social e seus “encaixes” nas particularidades dos contextos de presença” (GIDDENS, 1990, p.30).

Essas novas dimensões de tempo-espaço promoverão o que ele chamará de mecanismos de desencaixe. Os mecanismos de desencaixe percebidos por Giddens serão, em primeiro lugar o que ele chamará de fichas simbólicas, um sistema de relações abstratas. Uma forma de presença de fichas simbólicas nas relações sociais refere-se à função do dinheiro, no sistema capitalista. O dinheiro funciona como uma mercadoria de troca. Em sua forma

primitiva ele configura-se na relação de débito. Em sua forma desenvolvida, sua funcionalidade será ampliada para também a de crédito, que vem a ser um adiamento da conexão entre a dívida e o crédito na troca dos produtos, caracterizando um retardamento do tempo. O dinheiro produz um distanciamento entre o tempo e o espaço, uma distância espacial entre o indivíduo e sua posse de fato. Nas transações modernas, o dinheiro não assume sua forma material, mas ele é sim um “meio de vincular tempo-espaço, associando instantaneidade e adiamento, presença e ausência.” (GIDDENS, 1990, p.36). Para esse tipo de relação é necessário que se estabeleça uma relação de confiança entre os agentes envolvidos nas transações. Temos, portanto, a presença de relações de confiança baseadas em dois princípios: um, é o sistema de peritos, que permite a presunção de confiabilidade nos aparatos técnicos que perpassam o nosso cotidiano. Numa construção, num meio de transporte, numa organização, num aparelho tecnológico, todos os usos destes aparatos presumem a existência de um conhecimento para a sua existência, mas não é necessário que se conheça quem o fez, quem o construiu, quem a dirige. São removidas as relações sociais das mediações do contexto, sendo promovida a separação do tempo e espaço nessas relações. O segundo princípio é que este sistema também será baseado em garantias, mas este sistema sempre terá uma correlação entre garantias e risco, sendo assim um sistema de confiança que opera em ambientes de riscos. A confiança tem a função de minimizar os perigos ao que se está sujeito, tornando o risco mais aceitável, trazendo maior segurança (seguindo os exemplos, a confiança de que a construção foi bem projetada e executada, o mesmo para os meios de transporte, que a organização é sólida, etc.).

Outra dimensão da dinâmica da modernidade refere-se ao que Giddens chamou de apropriação reflexiva do conhecimento. Tradição e honra ao passado são formas de organização de tempo-espaço em que se inserem as experiências humanas, trazendo uma coerência de continuidade entre passado, presente e futuro. Contudo, como o cotidiano não pode ser previsível, as tradições necessitam constantemente ser reformuladas para uma melhor adequação à realidade da existência. A tradição configura-se na produção de uma imagem justificada e falseada e sua identidade tem uma função reflexiva para os indivíduos, onde pensamento e ação estão constantemente refratados entre si. No mundo moderno, onde o conhecimento substitui os dogmas das tradições, ele assumirá essa forma reflexiva de interpretação da realidade. Contudo, a produção do conhecimento possui em si alguns limites, características não previstas pelos pensadores iluministas ou naturalistas. Uma é de que ela não é homogênea e está relacionada à posição do poder diferencial, tanto na apropriação quanto na capacidade de colocá-lo a serviço de interesses. Outra questão está vinculada ao

papel dos valores sobre os quais são influenciados, sendo que não existe uma base racional transcendental de valores. Outra remete ao impacto de consequências não pretendidas, ou seja, as consequências inesperadas, às quais não podem ser contidas ou mensuradas. E por último, a reflexividade traz a contínua geração de autoconhecimento sistemático, portanto, não há como haver estabilidade no curso das ciências e, especificamente, nas ciências sociais.

Quando se aborda sobre o conceito acerca do que é pós-modernismo, é preciso deixar claro que este termo se refere a conceitos estéticos no âmbito da literatura, artes plásticas e arquitetura. Já o termo pós-modernidade se relaciona a descrença de que a história possua uma forma intrínseca ou teleológica. Vai-se questionar a própria modernidade como foi concebida em suas bases iluministas, que atribuem a ela uma falsa unidade para o seu desenvolvimento. Mas, diferente do que pode ser confundido como a superação ou ruptura com o modernismo, ou mesmo como a negação sobre a possibilidade de sistematização do conhecimento ou do desenvolvimento humano e social, antes (e isso já pôde ser observado por Nietzsche e Heidegger) considera-se que a história pode ser uma apropriação dos fundamentos do conhecimento, sendo que esta perspectiva propõe também uma superação, no sentido de que novos valores sejam considerados no estoque acumulativo do conhecimento, propondo, não a negação epistemológica, mas o distanciamento do iluminismo, enquanto este foi pensado num contexto vinculado a uma forma dogmática de pensamento e sua reformulação substituiu uma certeza, que era a divina, por outra, a observação empírica, por uma ideia providencial de razão. “A razão, chegado a um acordo com suas origens míticas, se torna espantosamente misturada com o mito... O mito já é o iluminismo, e o iluminismo volta a ser mitologia” (HUYSENS, 1984, apud HARVEY, 2003, p.38).

Já sabemos hoje que os sentidos não podem ser um único princípio seguro sobre a apreensão da realidade. O pensamento filosófico afastou-se do empirismo e desnudou o caráter reflexivo e circular da modernidade, por onde a razão mostra-se como causa e ao mesmo tempo em que finalidade do conhecimento (esse foi o paradoxo em que se colocaram os positivistas lógicos, conforme afirma Giddens). Para corrigir esta falha, abordará que historicidade deve ser vista de um modo distinto da história, ou o uso da história para fazer história. A historicidade pode possibilitar que se utilize de fatos, tanto negativos como positivos do passado, para um mapeamento de futuros possíveis. Esta compreensão pode nos dar uma perspectiva de que a projeção do futuro é mais importante do que a fixação em conceitos do passado.

2.2.1 Do universal e do particular – os efeitos da globalização

As sociedades modernas possuem a predominância de dois sistemas concomitantes: o capitalismo e o industrialismo.

As sociedades capitalistas possuem algumas dimensões que lhes são particulares. A primeira refere-se à dimensão administrativa, onde os estados-nações concentram o controle coordenado sobre os territórios, utilizando aparatos de vigilância, através da supervisão de atividades e do controle dos meios de violência associados ao estado, tanto por meio do poder militar e bélico como o jurídico. A outra, de natureza econômica, refere-se ao caráter expansionista e competitivo, que impõe constantes inovações tecnológicas e sendo que a economia estabelece uma relação com outras instâncias, em particular com a política. O sistema capitalista é ainda fundamentado na relação entre o privado, ou quem tem a posse do capital e quem não tem a posse (o trabalhador, que vende o seu trabalho em forma de mercadoria), com o estado. Para o êxito da economia, o estado está sujeitado à acumulação do capital privado.

O industrialismo é marcado pela transformação da natureza por meio de sistemas produtivos organizados e que coordenam a atividade humana.

A presença dos dois sistemas de organização pode trazer a afirmação de que “a modernidade é inerentemente globalizante” (GIDDENS, 1990, p.75), se situarmos a sociedade não dentro de uma delimitação territorial, mas a partir do princípio de como a vida social é ordenada no tempo-espaço. Na globalização ocorre um alongamento nas relações sociais e nas conexões de presença e ausência nas relações sociais, com interações distantes e intensificação nas relações sociais. O que ocorre numa comunidade local sofre transformações por acontecimentos ausentes e distantes. O valor da moeda, alterações climáticas, crises políticas, ocorrências no cenário global afetam diretamente a vida cotidiana das localidades. O surgimento dos estados-nação tratou ao mesmo tempo de criar sistemas de controles internos, nos territórios e de produzir relações entre as nações, em forma de alianças políticas ou econômicas, marcando uma forma de economia global, ou um sistema capitalista mundial. Até certa medida, os sistemas colonialistas também possuíam um sistema de trocas mundiais. Mas ao passo em que, no final do século XX, esse sistema foi quase totalmente extinto, novas configurações surgiram no capitalismo mundial, os quais envolveram grande desequilíbrio entre o centro (ou países desenvolvidos) e a periferia (países em desenvolvimento), criando novas hierarquias econômicas no globo.

Como vimos, os sistemas de estado-nação operam de forma reflexiva, organizando e reforçando seus símbolos e sua cultura, promovendo a soberania e a autonomia nacional em relação ao reconhecimento das divisas com outras nações, onde operam também o uso legítimo da violência por meio do aparato militar.

O desenvolvimento industrial mudou sua configuração trazendo um novo modelo de divisão social do trabalho, deslocando centros produtivos para países menos desenvolvidos, à medida que a oferta de mão de obra proporcionava menores gastos para a produção de bens. Este novo ordenamento também produziu impactos nos centros produtivos de países desenvolvidos que tiveram o seu esvaziamento.

A suburbanização rápida e pouco controlada (a resposta ao sonho de todo soldado desmobilizado, como dizia a retórica da época) foi desenvolvida por particulares, mas pesadamente subsidiada por sistemas de habitação mantidos com recursos do governo e por investimentos públicos diretos na construção de estradas e em outras infra-estruturas. A deteriorização do centro das cidades provocada pela saída de empregos e pessoas gerou então uma forte, e, mais uma vez, subsidiada pelo governo, estratégia de renovação urbana através da demolição e reconstrução de centros urbanos mais antigos. (HARVEY, 2003, p. 71 e 72)

Um fator importante, relacionado ao sistema econômico poderá ser percebido a partir das grandes transformações que aconteceram pela consolidação do ideário neoliberal que teve seu grande impulso a partir da década de 1980, com os governos da primeira ministra da Inglaterra Margaret Thatcher e Ronald Reagan, presidente dos Estados Unidos.

Esse momento da vida econômica do planeta desencadeou um novo modo de relações sociais em todas as dimensões da sociedade. Novas relações foram criadas no mundo do trabalho, quando os modelos fordista e taylorista, que eram predominantes, caracterizados pelo trabalho fabril e segmentado, deu lugar ao modelo toyotista, com características decisivas para a flexibilização dos vínculos entre empresas e trabalhadores e a fragmentação da produção, conduzida por pequenas facções, dissolvendo os grandes contingentes de operários reunidos (e muitas vezes organizados) num mesmo local.

As tecnologias de máquinas também moldaram as relações de produção, trazendo novos postos de trabalho e extinguindo outros. A tecnologia se desenvolve de forma a otimizar a produtividade e dispensar pessoal, o que leva uma grande quantidade de trabalhadores à condição de desempregados. Para os não qualificados, com baixo nível de escolaridade, esse desemprego tomará um rumo de irreversibilidade. O desemprego estrutural passa a ser uma das expressões da questão social desses novos tempos. No novo modelo

econômico globalizado, grandes blocos monopolistas são criados, onde já não há mais as fronteiras de territorialidade entre nações. As relações diplomáticas, comerciais e as redes de informação transformam todo o mundo numa grande aldeia global.

Mas de fundamental importância para a transformação do mundo em um mundo globalizado, foi a transformação das tecnologias de comunicação que introduziram uma nova forma de se ver no mundo, com a criação de uma cultura globalizada. Com a informação difundida em escalas mundiais, essa passou a ser uma moeda importante para o sistema capitalista mundial. Surge também a sociabilidade em rede, na chamada era da informação (CASTELLS, 2001). Jamais a realidade virtual pôde ser tão real em nosso cotidiano e a diversidade cultural passa a ser uma realidade de nossas vidas. Se esta característica do capitalismo já era apreendida no final do século XIX e início do século XX, o que pode ser refletido a partir da produção das vanguardas artísticas do início deste século (no cubismo de Picasso e Braque, ou nos romances de James Joyce ou Marcel Proust, que discutem a fragmentação e rupturas de imagens e de discursos), também os sistemas de representações simbólicas que constituem as identidades se mostram de forma fragmentada, flutuante, com sobreposições de diferentes tempos e diferentes espaços, o sujeito que vive a si próprio espelhado em fragmentados rostos. Enquanto uma mesma aldeia que vive de uma cultura extrativista, por exemplo, recebe em suas casas sinais de TV a cabo, ou um vilarejo de uma área distante de centros urbanos está no mapa de uma rota aérea internacional, podemos nos vestir com roupas produzidas na Coreia e nos alimentarmos em um restaurante de comida indiana no centro de Manhattan. Telecomunicações, culturas de massas, tecnologias em rede, sistemas avançados de transporte, todos são fatores que dão essa dimensão de compressão tempo-espaço.

Um aspecto importante destacado por Giddens nas formas de desencaixe/reencaixe nas relações sociais, e que possuem uma relação direta com as transformações psicológicas dos indivíduos, refere-se aos sistemas de confiabilidade, particularmente às “fichas simbólicas” e sistemas peritos. A confiança em sistemas abstratos não pressupõe um encontro direto entre indivíduos ou grupos, mas na presunção de que há um compromisso por trás das ações do cotidiano (nas relações profissionais, por exemplo), havendo uma fé nas práticas e mecanismos sociais, no funcionamento do conhecimento dos representantes dos sistemas abstratos em relação à pessoa que não o possui (leigos). Elas implicam numa aceitação tácita sobre o conhecimento produzido pelos peritos, que traz uma segurança ontológica da:

Crença que a maioria dos seres humanos tem na continuidade de sua auto identidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes. Uma sensação

de fidedignidade de pessoas e coisas, tão central à noção de confiança, é central nos sentimentos de segurança ontológica; daí os dois serem relacionados psicologicamente de forma íntima. (GIDDENS,1990, p.105)

O indivíduo se constrói a partir da convicção de que os princípios de sua socialização produzem o seu sentido de ser, de ver a realidade e que darão a autonomia de sua ação. A sua vida cotidiana acontecerá a partir da previsibilidade de sua rotina, envolvida num sentimento de segurança psicológica. As relações sociais acontecem num sentido de uma renovação contínua de contratos guiados por mecanismos de proteção e vigilância.

Mas, se nas sociedades pré-modernas o ambiente permanecia seguro, em primeira instância, dada à sensação de proteção configuradas nas relações de parentesco e, em segunda, pelas relações sociais acontecendo na mesma relação tempo-espço, pelas crenças religiosas e pelas tradições, o que remetia a uma continuidade entre passado e futuro, nas sociedades modernas, este ambiente é dado por relações pessoais de amizade ou intimidade sexual na relação dos vínculos sociais, as relações de tempo-espço são formadas por sistemas abstratos e a orientação para o futuro é fundamentada no pensamento contrafactual. Na mesma proporção, os ambientes de risco nunca são ameaças ao mundo físico concretas, como perigos de doenças, desastres climáticos, confrontos violentos ou influências místicas, no tempo-espço presentes. Nas sociedades modernas, os riscos são emanados da reflexividade da própria modernidade, como a da violência produzida a partir da industrialização da guerra, e da falta de sentido pessoal como produto da reflexividade aplicada ao eu. “A confiança em sistemas abstratos é a condição de distanciamento tempo-espço e das grandes áreas de segurança na vida cotidiana que as instituições modernas oferecem em comparação com o mundo tradicional” (GIDDENS,1990, p126).

Estas formas criam uma conectividade entre as tendências globalizantes e a transformação da intimidade, trazendo vulnerabilidade psicológica aos indivíduos. A confiança na modernidade pressupõe fé em princípios impessoais em que, nas sociedades de massas, a esfera privada torna-se enfraquecida, pois as subjetividades são reflexivas e focadas no eu e a vida pública possui uma dimensão super institucionalizada, onde “relacionamentos são laços baseados na confiança, onde a confiança não é pré-dada, mas trabalhada, e onde o trabalho envolvido significa um processo mútuo de autorevelação” (GIDDENS,1990, p.134).

Outro aspecto ameaçador da modernidade, que provoca alterações psicológicas nos indivíduos remonta à consciência de riscos que ela proporciona ao passo que as relações são dadas em situações de confiança e ao mesmo tempo essa confiança não pode ser traduzida em certeza, uma vez que, mesmo diante de pouca probabilidade, vive-se diante da possibilidade

de catástrofes de alta consequência, como é o caso de ameaças de guerras nucleares, danos irreversíveis ao meio ambiente, colapso do sistema financeiro, ou seja, a incerteza diante da possibilidade de danos de dimensões globais. Para sua sobrevivência, indivíduos necessitam criar mecanismos de adaptação para o enfrentamento dos medos diante dos riscos causados pela modernidade. As adaptações podem acontecer de diferentes modos: como aceitação pragmática, ou seja, do sentimento que é preciso continuar adiante, mesmo diante do pessimismo perante a realidade, mas com a coexistência de formas de esperança; pode ocorrer o otimismo sustentado, que se baseia na persistência de atitudes iluministas, na convicção de que o pensamento racional e a ciência oferecem fontes de segurança e de novas alternativas; pode ocorrer o pessimismo cínico, uma tendência em minimizar o pessimismo individual com ironia; ou o engajamento radical, que traduz numa perspectiva otimista, no sentido de se buscar mudanças por meio da contestação ao sistema. Esta última forma tem como principal veículo os movimentos sociais.

Mas, na argumentação de Giddens, a pós-modernidade também poderá ser entendida como um movimento de transformações possíveis para além das instituições da modernidade. O sentimento de desencaixe também pode ofertar possibilidades para reencaixes das relações sociais, onde espaços e lugares relativamente pequenos, como as comunidades e bairros podem ser recriados e onde as relações distantes também assumem caráter íntimo e pessoal, possibilitadas pelas redes de comunicações. Onde o conhecimento perito (ou dos *experts*, conforme Lyotard) é apropriado pela vida cotidiana e constantemente atualizado. Se fatores econômicos influenciam atualmente os pontos de acesso ao conhecimento, a própria sensação de risco e insegurança que ocorre diante dos mecanismos da globalização também serve para se criar uma noção unidade, de que não existem os outros e que a atitude engajada será uma forma de se buscar o equilíbrio da segurança em esfera global. É preciso que se vislumbre um pensamento projetado para o futuro, um modelo que Giddens nomeará de realismo utópico.

Bem, já foi visto que não se pode afirmar que o mundo social possa ter uma natureza estável e que a história possa ser vista como um fenômeno teleológico. Desta forma, o projeto emancipatório proposto em Marx, onde a desigualdade e servidão seriam superadas por uma política da humanidade, seria complementado por uma política da vida, onde não existe o outro, excluindo-se aí as dicotomias, potencializando-se as diferenças e a autorrealização individual. Além disso, seria necessário que se reorganizassem as instituições globais e sua conexão com os locais. As pautas para as potenciais transformações futuras seriam fornecidas pelos movimentos sociais, aqui compreendidos tanto como os movimentos trabalhistas (fundamentados no marxismo), como outros, vinculados ao caráter multidimensional da

modernidade, como os movimentos pacifistas (reativos à violência e à guerra), os ecológicos (que possuem um sentimento de preservação do planeta diante dos riscos oferecidos pelos avanços tecnológicos pós industrialização), os movimentos que buscam liberdade de expressão ou de participação (presentes em diversos movimentos democráticos). É bem claro que as transformações propostas se esbarram nas dimensões de poder, sendo que a clivagem do termo utópico remete à ruptura das posições em que o poder atualmente se coloca. O sistema de acumulação capitalista, que é gerador das desigualdades deveria ser ressignificado para um sistema pós-escassez, onde a economia global teria um caráter mais informativo do que regulatório, onde o fluxo internacional de dinheiro e bens fosse redistribuído e houvesse um ordenamento global coordenado, com uma organização econômica socializada e responsável com a vida planetária. Os Estados-nação, com a sua perda de sentido no campo econômico, mantêm ainda sua posição no campo político, de representar a vontade do povo. Esta posição remete a um caráter simbólico e a uma relação interdependente no cenário global. Desta forma, no aspecto da segurança, também há que se imaginar uma possibilidade de desmilitarização dos estados e um mundo sem guerra.

3 A IDENTIDADE

Um termo bastante presente nos estudos relacionados à cultura refere-se à identidade. Os conceitos relacionados à identidade chegaram a ser considerados como tema da moda no final do século XX e muitas vezes até confundidos com o próprio conceito de cultura, o que deve ser refutado, em primeira instância. Cultura existe nos contextos sociais, independente da consciência que se tem da sua existência. Identidade por sua vez, refere-se à consciência que se tem de si e para outrem, sendo, portanto, categorias distintas.

Por ser tão recorrente e de relevância para os estudos propostos neste trabalho, discutiremos mais a fundo sobre essa categoria para um melhor entendimento sobre a ideia que se tem nos estudos sociais sobre a formação da identidade.

As primeiras referências que se tem sobre a preocupação com uma noção de identidade, remete ao século V a.C., quando Parmênides elabora um conceito relativo a uma possibilidade de agrupamento de categorias nos seres empíricos que conservariam uma mesmidade, que, mesmo apesar de mudanças no decurso do tempo, permanecem idênticos. Essa característica é a de uma visão essencialista do ser, que prevê uma singularidade de pertencimento *a priori*, determinado já no nascimento (genealogia). É o conhecimento que se tem do que se é em si.

Em contraposição a esta noção, Heráclito desenvolve uma noção nominalista do ser. Ele vai afirmar que a existência (por isso essa noção também poderá ser chamada de existencialista) depende da história considerada e ao mesmo tempo, do sistema de palavras em usos que vão dar a noção do que se quer afirmar, ocorrendo aí uma dupla operação da linguagem: uma a partir da diferenciação, que vai dar atribuição ao que é único, e outra a partir do pertencimento comum, que vai atribuir o que é partilhado. Assim, a identidade depende da distinção em relação ao outro e depende do contexto histórico.¹ Na posição nominalista não há uma oposição entre o individual e o social, pois mesmo a identificação individual já carrega em si as referências socialmente identificáveis. A relação entre esses dois processos de identificação, Claude Dubar (2009) chama de formas identitárias.

Sua proposta é de que as formas identitárias sofrem alterações no movimento histórico, defendendo a perspectiva nominalista. As formas identitárias mais ancestrais são denominadas de formas comunitárias. São aquelas formas de relação espacial, onde o

¹ Trazendo a alegoria de que “não podemos banhar-nos duas vezes no mesmo rio”, Heráclito observa que os modos de identificação são variáveis de acordo com o contexto e se constroem a partir de uma noção que se tem de si (por e para si), ao mesmo tempo em que a atribuída pelos outros (por e para outrem)

indivíduo nasce e tem um pertencimento herdado a um determinado grupo ou comunidade. Esse pertencimento tanto se refere a uma condição individual como social. Outra forma identitária, mais recente, é a chamada forma societária. Esta supõe a existência de coletivos múltiplos e variáveis, aos quais os indivíduos aderem (nesse caso havendo primazia do sujeito, sendo uma relação biográfica, havendo primazia da identificação individual sobre o social).

Em todos os casos, a configuração identitária é a arrumação típica de formas identitárias, que denotam a identidade social. A identidade social é analisada pelos sociólogos como um sinônimo de categoria de pertencimento. Durkheim desenvolveu a perspectiva clássica sobre o termo, considerando que a identidade social é um conjunto amplo de comportamentos, atitudes, opiniões que são determinantes nas maneiras de fazer, sentir ou julgar dos indivíduos, o que ele denominará de fatos sociais. A perspectiva clássica não utiliza o indivíduo como referência, pois sua identificação é determinada pela condição de nascimento, sem haver necessariamente uma consciência sobre si (tem a dimensão de identidade para outrem). Essa perspectiva também não tem como considerar o pertencimento múltiplo, como historicamente podemos observar nas sociedades mais complexas (como o pertencimento a um gênero, a uma categoria profissional, a uma religião, a uma localização e a um grupo étnico, concomitantemente).

Outros sociólogos, principalmente a partir da segunda metade do século XX, irão tratar da dimensão subjetiva da formação das identidades sociais, entendendo-as como processos interpretativos onde a diversidade de discursos irão definir as diferentes posições do sujeito, mesmo que pertencendo a um mesmo grupo social. Nota-se que as identidades ocorrem paralelamente na sua dimensão social e individual (sendo, portanto para si e para outrem).

Continuando com as análises de Dubar, ele trata sobre um processo presente nas sociedades modernas que ele aborda como crise identitária. Considerando que as sociedades mais antigas por meio das suas tradições, crenças, estruturas econômicas e políticas mantinham uma certa estabilidade e equilíbrio, verifica-se que as transformações, principalmente das estruturas econômicas verificadas a partir do final do século XX, afetaram também as relações sociais e as subjetividades dos indivíduos, trazendo perdas quanto aos vínculos sociais estipulados a partir dos sistemas simbólicos, havendo uma ruptura sobre os referenciais até então presentes na ordem societária. A partir dessa perda de referências, as configurações das formas identitárias (família, pertencimento a um gênero, relações de trabalho, sexualidade, religiosidade) também mudaram, havendo uma desestabilização em

relação às antigas formas identitárias. Sua análise se apoia na tendência da conversão das sociedades de características comunitárias para as societárias que, na sociologia, entendem que as identificações são o resultado das transformações econômicas, políticas e simbólicas das relações sociais e que, ao final do século XX sofreram uma forte ruptura a partir das transformações ocorridas nos meios de produção e distribuição econômicas. Essa transformação de forma identitária, para Dubar, se apoia em três níveis de análise: uma proposta por Norbert Elias (abordagem política), outra por Max Weber (abordagem simbólica) e a última por Engels e Marx (abordagem econômica).

Em princípio, partindo das concepções desenvolvidas por Elias, Dubar discorrerá que o processo de civilização se dá no movimento do eu para nós, sendo eu a forma de identificação e nós a forma coletiva do ser. Elias, influenciado pelas noções do evolucionismo, acredita que nas sociedades primitivas haveria uma predominância do aspecto coletivo, ou seja, a consciência primitiva está inteiramente fora de si, é regida pelos papéis sociais, determinados pela genealogia. Alguém que nasce e é filho de alguém e que pertence a uma função social determinada no seu nascimento. Considera-se, nessa abordagem, que a civilização se constrói na aprendizagem progressiva do auto-controle e no processo de individuação. Segundo Elias, as transformações do processo político, a partir da centralização do poder no Estado, o que foi o marco na ascensão do estado moderno, acompanham uma transformação psicológica pelo domínio e interiorização das emoções. Nas antigas sociedades, a delimitação do poder estava circunscrita nas ações de violência. Nas sociedades modernas há uma reconversão da violência exterior em ideal interior, sendo controle regido pela moral. A complexificação social nas ordens societárias mais avançadas traz novas formas relacionais e modificações simbólicas por onde o eu passa a ser dotado de profundidade íntima, por onde se desenvolve a noção de pessoa, o que Marcel Mauss designa como consciência psicológica de si. Sua afirmação busca referência sobre o fato de que, durante a idade média, com o predomínio da mentalidade cristã no ocidente, a identidade do eu acompanha a presença de uma ordenação tríplice, sendo Deus o uno, dividido em três pessoas e Cristo, possuindo duas naturezas, que formam uma só pessoa. Será Descartes o primeiro a abordar uma definição do Eu, o Cogito, como uma forma transcendente, a do Eu sendo Puro Espírito. Essa definição ainda desconsidera a extensão corpo como pertencente ao Eu, mas apenas a sua dimensão de puro pensamento. Spinoza é quem vai tratar sobre a dualidade corpo e espírito, sendo a alma poética única imortal e almas sensitiva e vegetativa aquelas ligadas ao corpo. Kant, por sua vez, dará continuidade ao que fora elaborado por Descartes, retomando a condição transcendental do Eu, como um ser de uma condição autônoma, forjada

pela moral e que se relaciona a uma universalidade (Nós), ou seja, a condição humana e, portanto, sua identidade, tendo um sentido ético. Elias considera que, a partir da consolidação do Estado como detentor da legitimação da violência e de regulador das normas sociais por meio das instituições, uma mutação no processo de civilização acontece, acarretando num processo psicológico nos indivíduos, que dão um novo sentido do eu integrado a um nós, que cria novos lugares sociais, novas hierarquias, baseadas no auto-controle, na boa conduta e na diferenciação. Nesse sentido, Dubar descreve que as formas identitárias passam do princípio comunitário, sem haver a consciência de si, ou seja, para outrem, determinada pelo nascimento, onde há a predominância de uma forma cultural, passando a ser uma forma societária, determinada pela aprendizagem, pela conduta do indivíduo e o modo de ser valorizado pelo poder. Mas ainda haverá a dominância da identidade para outrem, por meio da centralização do Estado. A esta nova forma identitária, Dubar chama de forma estatutária. Adiante, o surgimento do nacionalismo irá consolidar esta forma com o sentimento de identidade nacional, (o que, no seu extremo, será um fator que favorecerá o aparecimento de crimes identitários contra a humanidade, propagando o extermínio dos outros, os quais serão vistos em outros períodos da história, como os ocorridos no holocausto).

Vale ressaltar que a ocorrência das formas societárias não implica na extinção das antigas formas comunitárias. Durante todo o século XX serão notadas a presença tanto das formas de definição do nós regidas pelo Estado legítimo, como aquelas definidas pelo grupo cultural, étnico, religiosos, grupos econômicos, e destarte, ver-se-á o surgimento dos movimentos sociais como o feminismo, ecológicos e tantos outros, sobre os quais discorreremos mais tarde, que serão formas de reivindicação de reconhecimento de pertencimento ou de melhores condições de vida.

A teoria de Elias, que indicava um caminho evolutivo no processo de civilização, para Dubar, perde sua legitimidade, a partir da constatação de que o contexto histórico demonstrou que o conceito de progresso e evolução tecnológica acabaram servindo de ardil para que as grandes potências do século XX reforçassem sua força de dominação sobre o mundo, principalmente após as duas grandes guerras desse século. Portanto, sua pesquisa recorrerá a algumas questões suscitadas em Weber, partindo de uma análise da construção simbólica da identidade e da sua significação subjetiva.

Weber analisa que as antigas formas comunitárias eram o resultado de uma dupla identificação ou formas de vínculo social, de caráter subjetivo. Uma relacionada à tradição, aos vínculos familiares e às heranças culturais. E outra, emocional, que vinculam o indivíduo à sua coletividade, que se desenvolvem afetivamente e criam um sentimento de

pertencimento. Já as formas societárias são formadas a partir de vínculos racionais, que se desenvolvem por meio de um compromisso ou estão vinculados à coordenação de interesses em comum, sendo, portanto, intencionais. Estes interesses poderão se organizar em razão de valores (ordem axiológica) ou poderão ter uma razão instrumental (como a organização econômica), com vistas a melhores oportunidades e condições de vida. A predominância de uma forma não extinguirá necessariamente a outra, podendo coexistir num mesmo grupo a forma comunitária e a societária. Para Weber, a religião também passou por um processo de racionalização, ao distanciar-se dos valores místicos e mágicos para uma nova forma de organização de seu poder simbólico, o que foi fundamental para a estruturação dos novos estados-territórios. A partir da difusão da escrita e da monopolização do conhecimento por pessoas letradas, a religião constitui-se como a forma que possibilitaria a construção de formas identitárias de caráter duradouro pelo qual se configurasse tanto um aspecto pessoal como reflexivo de um Eu autônomo, distanciado do seu papel social, um Eu em si mesmo, delimitado pela moral.

Já na antiguidade greco-romana, conforme Mauss (1974), percebe-se que o próprio significado da palavra *persona* possui um sentido do que se é e o que se quer ser, possui um sentido de máscara, personagem, artifício e ao mesmo tempo de intimidade, natureza crua. O termo no direito romano vai apontar para um significado que tem um valor ético, que designa o sujeito possuidor de direitos e deveres, o cidadão, livre e consciente que possui responsabilidades. O encontro da filosofia grega com a religião latina, vai corresponder ao que Foucault denomina de preocupação consigo mesmo, ou o surgimento de um individualismo que é orientado como uma cultura de si mesmo e que se situa em sistemas fortes de relações sociais. Assim, o indivíduo, em sua forma reflexiva possui uma definição de si mesmo interiorizado distanciado do seu papel social. O cristianismo será a forma com que dogmas orientem os indivíduos à aplicação de sua moralidade na vida cotidiana, constituindo-se como o meio de racionalização dos mandamentos éticos.

Posteriormente, nova mutação acontece por meio a religião, quando o trabalho aparece no Ocidente como um meio ascético e racional para se realizar a salvação. Esse conceito ocorre concomitantemente à emergência das classes de burgueses-comerciantes e que questiona o monopólio da Igreja oficial sobre a salvação, e que considera que o trabalho, atividade racional de organização do tempo, e o domínio do futuro pela previsão, segundo a vontade de Deus, permitem ao homem cumprir o seu dever moral. Segundo Weber, essa mudança refletiu na formação de uma nova figura identitária: a do empreendedor capitalista puritano. O protestantismo, especialmente em sua forma calvinista trouxe a sustentação para a

formação da nova ordem econômica que ascendeu, pela qual se viu o trabalho como condição de fornecer bens à comunidade e realizar a condição designada ao homem por Deus de multiplicar as riquezas a quem foi confiado, por meio da poupança e de uma vida ascética, investindo e reinvestindo no próprio capital a fim de poder fazer a provisão sobre o futuro. A essa nova forma de identificação, Dubar chama de forma narrativa, distinguindo-se da anterior forma reflexiva, uma forma que implica na noção de ação no mundo, por meio de um plano de vida como valor de auto-realização, definida pelo que se faz e não pelo ideal interior. Segundo Weber, é na racionalidade axiológica, na nova forma simbólica marcada pela racionalização da religião e não na instrumental e econômica, que se definiram os empreendedores puritanos, o que foi fator fundamental para contribuir para o progresso da economia capitalista. Mas se para Weber, essa racionalidade tinha um valor axiológico, os caminhos para os quais o capitalismo se desenvolveu rumaram para uma racionalidade estritamente econômica. Weber já pressentia em 1904 que (*apud* Dubar, 2009, p.51):

O puritano queria ser um homem atarefado enquanto nós somos forçados a sê-lo [...] Ao mesmo tempo que o empreendedor ascético empreendia racionalmente transformar o mundo e estender a ele toda a sua influência, os bens deste mundo adquiriram sobre os homens um poder crescente e inelutável, tal como jamais se conhecera anteriormente.

Assim, onde se localizaria a ética e os valores no contexto histórico do século XX, diante da mundialização dos mercados e da globalização das trocas econômicas, diante de um possível triunfo universal da racionalidade econômica sobre qualquer outra forma de lógica e convicção? Pergunta feita por Dubar (2009, p.53) e apoiando-se na obra de Manuel Castells, ele vai localizar nas novas formas de reivindicações, nas formas múltiplas de resistência cultural em nome ora de integração religiosa, ou de defesa de comunidades ameaçadas, dos novos movimentos sociais que promovem causas ecológicas, feministas, homossexuais, que emergem em contestação à hegemonia do capitalismo financeiro e à dominação cega dos mercados. Se Weber preconizava que o triunfo moral da forma societária coincidiria com a partilha do econômico, é em Marx que Dubar busca suas respostas.

Já no século XIX, Marx identificou que a identidade burguesa iria se consagrar a partir da exploração econômica e da dominação de classe, que faz surgir nas classes populares e especificamente no operariado o movimento de resistência que viria a ser organizado pelos sindicatos. Marx não se interessa por questões identitárias, contudo chega a esboçar uma identidade comunista expressada pela consciência revolucionária. O comunismo para Marx emergiria de uma significativa transformação da organização econômica na qual não haveria

mais a divisão social do trabalho, produtora do trabalho alienado e que seria substituído pela livre associação dos indivíduos, quando estes poderiam realizar a sua personalidade livremente. Segundo este raciocínio, somente na comunidade a liberdade pessoal seria possível, entendendo que as sociedades burguesas extinguiram as antigas formas de sociedade, que se baseavam num traço orgânico em comum, de uma comum humanidade. Dubar pondera, partindo da sexta tese de Feuerbach que afirma que a essência do homem não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado, ela é o conjunto das relações sociais, que duas problemáticas surgem quanto à interpretação da proposição: uma, que, considerando que as relações sociais determinam o indivíduo empírico, a transformação da ordem social burguesa deveria passar antes pela transformação dos meios de produção e daí, o Estado teria uma função essencial para a nova socialização comunista, sendo uma identidade societária. A outra, que partiria do pressuposto que os indivíduos são produtores das relações sociais, neste caso a socialização para uma nova identidade comunista (de aspecto comunitária) partiria de uma militância livre e consciente e que conseqüentemente implicaria no enfraquecimento do Estado. De qualquer forma, se uma propõe a extinção do individualismo, este foi perseguido até coercitivamente, como se percebeu nos estados totalitários comunistas, a outra vislumbraria uma reconversão de uma forma pós-capitalista societária e associativa a uma forma identitária comum, desconsiderando-se as individualidades e multiplicidades. Daí que Dubar faz sua reflexão sobre a existência de uma crise de identidades presente no terceiro milênio. Pois se a conversão das formas comunitárias, onde prevaleceria o Nós sobre o Eu (ou forma cultural) às formas societárias, onde o Eu define o Nós estrategicamente (ou forma narrativa), nas transações relacionais, ou nas transações biográficas (para outrem e para si) onde o Eu está associado a um Nós comunitário de modo íntimo e interiorizado (forma reflexiva) a uma forma de Eu societária, associativo a um tipo estadista, burocrático, orientado para o exterior (forma estatutária), o que se percebe é que em nenhum dos processos históricos por ele analisados há a existência de uma forma identitária universalmente dominante. As formas identitárias podem até serem mais ou menos típicas em determinados períodos, mas coexistem e se combinam na vida social. Assim, pode-se se identificar pelo aspecto cultural (etnia, grupo cultural), pelo aspecto estatutário (pelo papel social), pela narrativa que se faz sobre si (percurso de vida, projetos pessoais) ou pela noção que se tem sobre sua subjetividade, sendo reflexiva. O que se verá prevalecer nas relações entre o Eu e o Outro será a forma histórica de dominação de um grupo sobre o outro, podendo ser esta forma de dominação tanto cultural, como a dominação de sexo, utilizadas nas estruturas de parentesco, como estatutária, que subordina dirigidos a dirigentes, como narrativa, onde o

empresário subordina os subordinados nas dominações de classe, como reflexivas, nas dominações simbólicas expressas na intolerância. Estas dominações serão questionadas principalmente a partir das crises econômicas sentidas no final do século XX e no surgimento dos movimentos sociais de todos os tipos.

3.1 Identidade moderna X identidade pós-moderna

Considerando que a identidade é o resultado de um processo de produção simbólica e discursiva, por meio da diferenciação e está sujeita a vetores de força e correlações de poder, elas não são estáveis e naturais, mas sim, pertencem aos campos de disputas. Traduzem o desejo de garantir o acesso dos grupos aos bens sociais. A delimitação da identidade implica sempre em afirmações sobre quem pertence ou quem não pertence, se relaciona à inclusão e exclusão, ao que se classifica, a partir de um ponto de vista, hierarquizando-se. As oposições binárias tendem a dividir o nós e os outros, considerando ou eu como o normal e o outro como o diferente. Nessa relação de forças, os grupos em contato se relacionam e produzem os híbridos, que são relações nunca unilaterais, mas que sempre trazem a supremacia de um sobre o outro. Sendo um sistema de representação, expressada pela linguagem e pelos discursos, adquire sentido a partir das afirmações e de definições.

Stuart Hall (1992) aborda sobre três concepções de identidade presentes na modernidade: o sujeito do iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno, sendo que o sujeito do iluminismo parte da noção de um indivíduo centrado, dotado de razão e de consciência, sendo, portanto, uma noção individualista do sujeito. O sujeito sociológico se constitui a partir da relação com outras pessoas, entre os quais se produzem mediações de cultura, símbolos e valores, sendo que a formação do eu é o resultado do diálogo com o mundo exteriorizado, sendo esta uma concepção interacionista onde o eu está sujeito à estabilização ou à desestabilização, de acordo com as estruturas em que está relacionado. O sujeito pós-moderno vincula-se à noção de que mudanças estruturais e institucionais acontecem e provocam rupturas a uma possível estabilidade dos sujeitos e estes assumem diferentes identidades em diferentes momentos-lugares, muitas vezes até contraditórias umas em relação a outras, sendo que a identidade não aparece mais como a de um eu coerente, mas a de um eu descentrado.

O surgimento do sujeito moderno (iluminista) inicia a partir do rompimento com as formas tradicionais de sociedade, onde o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contém e perpetuam as experiências de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular como uma continuidade do passado, com o presente e com o futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes.

A modernidade traz a condição de libertar o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas sociais. Sua ascendência vai do período do Renascimento, no século XVI ao Iluminismo do século XVIII, que faz surgir o indivíduo soberano. Conforme mencionado, este princípio foi fundamentado em Descartes, que separa a substância material (ou a matéria, propriamente dita) da substância pensante (ou a mente), sendo a mente constitutiva do sujeito individual, dotado da capacidade de pensar e raciocinar. E em John Locke, que falar sobre o indivíduo soberano que se insere em todas as práticas do mundo moderno, sendo este um sujeito de razão e do conhecimento e que, por sua vez, sofre as consequências a sua prática (que está sujeitado). O Iluminismo tratava do princípio de que o todo coletivo seria uma derivação do indivíduo, indivíduos separados que se uniriam em torno de interesses em comum. Este modo de ver fundamentou a formação dos estados capitalistas liberais. O surgimento das sociedades modernas traz consigo o ideal de rompimento com o passado, como por exemplo, com as formas de sociedades tradicionais do sistema feudal transformadas agora nos novos estados-nações, mas mantendo antigas práticas sociais, como as organizações das cidades, mas de forma renovada, sendo estas ordenadas agora sob princípios completamente diferentes daqueles existentes nas sociedades pré-modernas, dando-lhes novos sentidos e configurações.

Esta percepção coincide com o surgimento das ciências sociais que passam a desenvolver uma abordagem mais coletiva do sujeito. Se de um lado ele era soberano, ele também se molda a partir de relações sociais mais amplas, havendo uma internalização do exterior e uma externalização do interior. Este é o modelo sociológico, interativo, que irá prevalecer até meados do século XX, ainda está baseado na visão dualista do pensamento cartesiano e que trata da relação de duas entidades separadas, mas mesmo assim conectadas: o indivíduo e a sociedade, mas, nesse ponto, o sujeito apresenta-se alienado, singular e único, diante de uma multidão. Esta concepção (cartesiana) trata de um lado, dos aspectos particulares da formação do sujeito, associado à psicologia e outra, dos aspectos sociais, associados à sociologia.

À medida que as sociedades foram se complexificando, a noção de indivíduo também foi sendo alterada. Se, no primeiro momento tivemos o indivíduo empreendedor do capitalismo na sua centralidade, nas sociedades pós-industriais, não há mais a centralidade do sujeito, mas as empresas e grandes conglomerados econômicos, as maquinarias burocráticas e administrativas do estado moderno estarão no centro das sociedades.

Todas estas rupturas irão causar transformações tanto nos aspectos objetivos e concretos como os mais íntimos e pessoais da existência cotidiana, o que poderá ser traduzido como um deslocamento (segundo Ernest Laclau, 1990) das estruturas sociais. As sociedades, nesse sentido, não são mais tidas como um todo unificado, mas são descentradas.

Na modernidade tardia (LACLAU, 1990, GIDDENS, 1991, HALL, 2002, HARVEY, 2003), as identidades se evidenciam a partir das diferenças, por antagonismos e contradições, as quais colocam os indivíduos em diferentes posições de sujeito, permanecendo-se identidades abertas e em constante articulação com as estruturas em que se relacionam, prevalecendo uma ou outra identidade, de acordo com os aspectos em que precisa se afirmar, configura-se assim como um jogo de identidades. Ao se perceber o descentramento do sujeito, ou o seu deslocamento, ocorrem uma série de mudanças de paradigmas nos discursos do conhecimento moderno.

Segundo Hall, (como mencionado anteriormente) o primeiro descentramento acontece a partir da releitura de Marx por Althusser, ao rejeitar a essência ideal do sujeito empírico, mas das relações sociais no centro do sistema teórico. O segundo descentramento vem da descoberta do inconsciente por Freud, que refuta o conceito de sujeito cognoscente e racional, mas sim a de um sujeito formado a partir de processos psíquicos e simbólicos do inconsciente e pelos estudos avançados de Lacan que afirmam que a criança aprende e produz sua identidade a partir da sua relação com o outro, como uma visão de si mesma espelhada através do olhar do outro. Nesse processo de formação, ela entrará em constantes conflitos internos para afirmar ou negar aspectos da sua individualidade, o que a fará ser um sujeito constantemente dividido. Essa interpretação, de um eu em constante construção e desconstrução, traz a ideia de que não há uma identidade única e estável, mas sim de uma identidade em movimento, mais uma individuação do que identidade propriamente dita (como algo dado, essencial). O terceiro é dado por Saussure, que avalia a pré-existência dos sistemas linguísticos, anteriores à própria construção do eu. A afirmação do que se é estará sempre condicionada aos sistemas de significantes e significados produzidos pela língua, e que estes serão variáveis em cada contexto histórico, estando em eterno movimento, sendo que o significado sempre busca um fechamento (na identidade), mas está em constante

reformulação, produzida pelas diferenças. O quarto descentramento é visto em Foucault a partir do que ele identifica como poder disciplinar das instituições modernas, que faz com que, por meio do poder administrativo, do conhecimento especializado e das disciplinas das ciências sociais, o sujeito se molda de forma a ser tratado como um corpo dócil, sendo, portanto, formas de controle que são individualizadas pelo sujeito. Essa forma de organização nas sociedades modernas vai dar conta de que, quanto mais coletiva e organizada a instituição, maior será o isolamento, a vigilância e a individualização do sujeito. O quinto descentramento aparece no surgimento dos grandes movimentos sociais a partir da segunda metade do século XX e principalmente a partir do movimento feminista, que trouxe um aspecto diferente ao que se supunha quanto ao ideal revolucionário proposto por Marx. Isto porque estes movimentos tanto se opunham ao liberalismo capitalista ocidental, mas também rejeitavam a política stalinista oriental; apoiavam-se tanto nas perspectivas objetivas como subjetivas na política; suspeitavam das formas burocráticas e favoreciam a espontaneidade; se aportavam em formas culturais; não dicotomizavam o público do privado; família, sexualidade, divisão social e doméstica do trabalho, formação de gênero e subjetividade também se adentravam no campo político.

Temos assim, os três momentos do sujeito na modernidade: o sujeito humano, centrado; o sujeito sociológico, interativo; o sujeito pós-moderno, descentrado.

Nesse cenário transparece uma nova dinâmica na troca de experiências e nas interações entre diferentes culturas, um constante fluxo de pessoas que circulam entre lugares, cidades ou países. Em contradição a essa percepção, a valorização da individualidade aparece como um traço marcante na sociedade do capitalismo moderno. A busca da realização pessoal assume um *status* de condição essencial para o êxito no sistema competitivo que emerge. Assim, cada vez mais grupos sociais vão se fragmentando e se sectarizando em torno de interesses em comum. Surgem estratos dos mais variados níveis na composição demográfica nos espaços territoriais.

O que pode ser presenciado no sistema global de fluxo de capital, é que a identidade já não pertence mais a um tempo e espaço delimitados. Sistemas de códigos e representações se mostram de formas fragmentadas e multiplicados em escala global, onde os fluxos culturais são percebidos como formas de um consumismo global, que cria consumidores para os mesmos bens em todo o redor do mundo. Quanto mais as práticas sociais são mediadas por esse mercado global, mais as identidades se tornam flutuantes, deslocadas.

No entanto, se o discurso do consumismo global nos dá a impressão de uma homogeneização cultural, por outro lado, as formas particularistas de vínculo, de sentimento

de pertencimento, de reivindicação da auto-identidade, mostram-se como tensões entre o global e o local nas transformações das identidades. Essa sensação passa a ser percebida especificamente a partir da segunda metade do século XX por alguns motivos:

Em primeiro lugar, após a Segunda Grande Guerra, iniciou-se a aceleração do processo de descolonização de países periféricos sob o domínio das grandes potências imperialistas do capitalismo ocidental. As antigas colônias, que viviam sobre forte dependência econômica dos países desenvolvidos, deparam-se com a pobreza, a fome, epidemias, crises internas, guerras civis e dívidas, e veem grandes massas de suas populações rumando para os países mais desenvolvidos em busca de melhores condições de vida e acesso a bens, o que irá causar o fenômeno conhecido como migração. Os movimentos migratórios darão uma nova configuração às demografias dos países desenvolvidos, surgindo novas cores, novas práticas e novos elementos culturais que definirão diferentes identidades locais, não mais delimitados pela nacionalidade. Essas novas identidades muitas vezes representarão formas de resistência e defensivas à exclusão e aos racismos culturais. De outro lado, identidades tradicionais tendem a ser invocadas e reconstruídas. Grupos dominantes se sentem ameaçados diante da presença dos outros.

Outro fenômeno que passou a ser percebido foi o surgimento de novas identidades, principalmente a partir da década de 1970, com o crescimento dos movimentos contraculturais, do movimento feminista, do movimento negro e dos movimentos ecológicos.

Percebe-se que, apesar de manter-se ainda fortemente presente, não apenas da identidade nacional constituem-se os indivíduos, surgem novas formas de se identificar, de reivindicar seu pertencimento. Não mais a identidade vincula-se a um local, mas também em torno de interesses em comum. O que pode ser visto é que, diferente de uma homogeneização, o fenômeno da globalização se traduziu em identidades híbridas e abertas, que se por um lado apresentam uma tendência à diversidade, ao pluralismo, por outro também fazem reviver tradições reformadas em fundamentalismos e essencialismos que mostram fissuras, tensões nas trocas culturais.

3.2 A construção da identidade no espaço coletivo

A visibilidade do ser social reside no espaço onde ele vivencia a sua história, onde imprime a sua marca e compartilha experiências. É no espaço urbano onde se encontra a diversidade em todos os aspectos: étnicos, culturais, de grupos, sociais. É esse o local onde se poderão ver manifestas as necessidades do ser coletivo e seu sentido de pertencimento. No meio social os sujeitos são capazes de construir sua identidade, o que envolve a autoconstrução e individuação e que dão finalidade às ações praticadas pelo ator social. A identidade surge como uma fonte de significados com os quais sujeitos ou grupos têm consciência de si e se reconhecem. É o produto da organização social e simbólica de sua vida material e suas relações, construídos ao longo da história. “Identidade é um processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda, um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o (s) qual (ais) prevalece (m) sobre outras fontes de significados.” (CASTELLS, 2001, p 22).

Mauss (1974) afirma que a partir do processo histórico e da estrutura social em que se ergue um determinado grupo é que se constrói a identidade, ou seja, cada pessoa é em sua individualidade parte de uma universalidade. Vive num processo de ensino aprendizagem a partir de sua experiência social.

Na formação de sua pessoa (persona – personalidade) encontram-se presentes uma série de construções simbólicas da cultura de seu povo. As relações sociais delineiam sua vida, seu papel nessa sociedade.

A construção e reconstrução da identidade são dadas historicamente e expandem-se no processo de transformação social. A identidade é uma característica do ser social.

A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, a memória coletiva e fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como sua visão de tempo/espaço. (CASTELLS, 2001, p 23)

Em face ao processo de construção da identidade coletiva, emergem as mobilizações sociais localizadas nas comunidades, com objetivos próprios e específicos, de auto-preservação e proteção, representando a principal fonte de resistência à lógica unilateral do capitalismo. É por meio dessas mobilizações que os sujeitos sociais buscarão atender às

necessidades urbanas de condição de vida, a conquista da autonomia política e participação na qualidade de cidadãos, a afirmação da identidade cultural.

Touraine (1995, p 29-30), nos fala sobre esse processo:

Chamo de sujeito o desejo de ser indivíduo, de criar uma história pessoal, de atribuir significado a todo conjunto de experiência da vida individual [...] a transformação de indivíduos em sujeitos resulta da combinação necessária de duas afirmações: a dos indivíduos contra as comunidades, e a dos indivíduos contra o mercado.

A construção da identidade, então, está relacionada à dinâmica das relações de dominação, exploração e exclusão social.

A diversidade e a identidade cultural representam hoje aspectos fundamentais para a busca de um novo sentido da vida coletiva, no mundo globalizado.

As nações são divididas em regiões, que se dividem em estados, estes em cidades, as cidades em bairros, bairros em vizinhanças. Os espaços das residências são cada vez mais isolados, tornando-se verdadeiras fortalezas onde residem pequenos grupos: as famílias. Nessa perspectiva é criado um novo sentido de coletividade, onde os homens passam a se perceber como indivíduos, atomizados, dentro de um mundo globalizado. Uma fração, o micro, diante do macro.

Nossa atenção volta-se para o ímpar, para o particular, o específico.

Dentro da realidade local o indivíduo se ergue, se identifica, constrói sua identidade, uma vez que o local lhe é peculiar. Novos desenhos surgem na geografia das cidades. Eles demarcam uma distribuição funcional da população. Na organização espacial do meio urbano, estão inseridas as relações de produção, a distribuição dos estratos sociais, as divisões de grupos sociais. As cidades são o palco onde se desenvolve a cena contemporânea. Os sujeitos, atores desse ato.

As identidades emergem nos bairros, nos centros, nas periferias, nas áreas industriais. Em cada canto aparecem diferentes modos de organização coletiva, meios de reprodução da vida material, representações da cultura local. Os centros são organizados para os negócios, com seus escritórios, bancos, comércios e serviços. Eles são rodeados por bairros. Os mais próximos são os mais tradicionais, onde podem ser encontradas as famílias de moradores mais antigas e que também aos poucos vão se deslocando para outros bairros, mais novos, dando espaço para novas áreas comerciais. Determinadas regiões são projetadas para receber os parques industriais e no seu entorno, são criados os bairros mais populares, onde irão residir os trabalhadores dessas indústrias. Aos poucos, a busca por melhores condições de vida nas

idades traz novos moradores vindos de outras regiões, em geral mais pobres, com pouca diversidade econômica, predominantemente agrícolas, para as áreas mais periféricas, onde os preços dos aluguéis são menores. Geralmente essas regiões são distantes dos centros, e novas organizações surgem para suprir as necessidades de serviços. Equipamentos sociais são criados, redes de serviços, de comércio, de vizinhança são estabelecidas. Os novos grupos vão se adaptando aos novos modelos de vida, criando características próprias, estratégias de sobrevivência. Aparecem novos dialetos. Cada região assume a sua peculiaridade, sua forma de manifestar-se culturalmente.

Geralmente iremos encontrar no interior das comunidades locais ações de grupos como de igrejas ou ONGs, ou iniciativas particulares, que servirão de bases às redes de solidariedade e reciprocidades.

Eventualmente nos depararemos com ações do Estado, que atuarão de forma mais ou menos eficaz nos projetos de auto-preservação.

Sanches e Pedrazzini (*apud* CASTELLS, 2001, p 84) afirmam que na inexistência de qualquer fonte de proteção contra as hostilidades do mundo externo, na realidade regionalizada, poderemos ver surgir grupos de delinquência, por onde emerge a violência urbana, o que não deixa de ser uma construção de identidade distorcida.

O que pretendemos demonstrar com essa análise é que a transformação da realidade não passa apenas por uma questão de políticas de inclusão no campo econômico, mas também pela transformação de indivíduos, da condição de invisíveis para a de cidadãos.

E o processo da busca da identidade cultural passa pelo caminho da educação.

Para Paulo Freire (1996), educar é construir, é libertar o ser humano das cadeias do determinismo. A educação não percorre uma via de mão única, uma mera transferência de conhecimentos, mas uma constante troca de experiências e descobertas, a conscientização e testemunho de vida. Na descoberta do conhecimento pode-se buscar os estímulos para uma mudança de posição: de objeto a sujeitos da História.

O momento histórico apresenta tendências conflitantes das novas formas de organização do trabalho, na globalização e na construção das identidades das relações sociais.

Essas relações podem permanecer indefinidamente na invisibilidade, ou, diversamente, poderão se aflorar espetacularmente, efetivando a auto-identificação e o sentimento de pertencimento.

3.3 A formação da identidade cultural no Brasil

Partindo do pressuposto de que a identidade se define a partir da diferenciação em relação ao outro, a discussão sobre o tema da cultura brasileira e de uma identidade nacional pode ser produzida a partir da contraposição ao que é estrangeiro, assim como pela busca do que pode definir o que é ser brasileiro, ou seja, como a cultura e a identidade se estruturam no interior da sociedade. Já mencionamos anteriormente que a cultura se molda a partir das construções simbólicas vivenciadas nas singularidades particulares, bem como se afirma a partir das relações de poder. Nesse sentido, a construção de uma identidade nacional e de uma cultura brasileira pode ser interpretada na sua relação com a própria construção do Estado nacional, bem como a partir de interesses de grupos sociais e suas relações com o Estado. Portanto, a problemática de uma Cultura Nacional perpassa também por uma dimensão política.

A trajetória da formação da identidade cultural no Brasil não aconteceu, como se presume, de forma linear. Passado e presente interagem até os dias atuais e vão delineando o que conhecemos por identidade nacional. Valores do cotidiano, a cultura, o ritmo de vida, a economia, são circunstâncias que vão aos poucos se modificando e influenciando as formas de relações e representações simbólicas. Nessa trilha histórica, podemos perceber que, desde o “descobrimento” do país pelos portugueses, ou seja, a partir de trocas culturais entre o homem branco europeu com o nativo, o indígena, busca-se uma melhor definição para qual é a cara do Brasil. A primeira percepção que se tem sobre esse tema nos leva a perceber que a grande diversidade de etnias, modos de expressão, religiões, constituem um forte traço da nossa formação sociocultural, o que faz do Brasil um país de contrastes. Mas essa noção não pode se reduzir a aspectos tão simples.

Na virada do século XX, quando a hegemonia do romantismo de José de Alencar e Gonçalves Dias entrava em declínio, podemos apontar Nina Rodrigues (fins dos anos 1890 ao início do século XX), Sílvio Romero (1914) e Euclides da Cunha (1903) como os precursores das Ciências Sociais no Brasil, ou seja, foram os primeiros autores que trataram de um estudo sobre a realidade concreta da sociedade brasileira.

Lembramos que neste período, marcado pela *Belle Époque* padrões franceses eram sinônimo de modernidade. A pintura de Toulouse-Lautrec retratando a boemia parisiense, o canção do Moulin Rouge, filmes de Max Linder, as cervejarias, a atriz Sara Bernhardt como modelo de beleza e comportamento, a moda parisiense, a culinária, a literatura, o idioma, tudo isso representava para a sociedade brasileira sinônimo de civilidade e distinção.

O positivismo de Comte e o evolucionismo de Darwin e de Spencer, de certa forma, delineavam as bases teóricas sobre o entendimento da *intelligentsia* brasileira sobre os aspectos do desenvolvimento da sociedade e suas especificidades e justificavam o seu suposto atraso diante da civilização europeia. Os argumentos encontrados estariam presentes em dois fatores fundamentais que definiriam o quadro interpretativo da realidade brasileira: meio e raça. Havia a concepção de que os fatores climáticos seriam os impeditivos da fixação de uma cultura europeia (branca) no país, o que, para isso, esta necessitaria se aclimatar às novas condições geográficas; e de que a mestiçagem determinaria as condições de diferenciação da sociedade brasileira diante do mundo (apesar do fato de que neste momento, tanto na Europa como nos Estados Unidos, as teorias racistas já estarem em declínio - Boas já em 1899 teria publicado *Some Recent Criticism of Physical Anthropology*, que criticaria os estudos anatômicos e etnológicos das raças - mas só posteriormente a abordagem sobre cultura ao invés de raças seria tratada em Gilberto Freire). Esses autores atribuíam uma superioridade branca em relação ao negro e ao índio, e isto representava o entrave para o processo civilizatório do Brasil, pois que estes seriam possuidores de taras e defeitos de origem hereditária, que produziam apatia, imprevidência, desequilíbrio moral e intelectual. Desta forma, a formação mestiça do brasileiro determinaria um caráter inferiorizado de sua população que só poderia ser superado a partir do seu branqueamento, para a construção de uma realidade utópica de um Estado nacional, a partir da sua evolução social, onde os estigmas das raças inferiores pudessem ser suplantados.

As considerações de Sílvio Romero sobre o português, de Euclides da Cunha sobre a origem bandeirante do nordestino, os escritos de Nina Rodrigues, refletem todos a ideologia de supremacia racial do mundo branco. “Estamos condenados à civilização”, dirá Euclides da Cunha, o que pode ser traduzido pela análise de Nina Rodrigues: 1) as raças superiores se diferenciam das inferiores; 2) no contato inter-racial e na concorrência social vence a raça superior; 3) a história se caracteriza por um aperfeiçoamento lento e gradual da atividade psíquica, moral e intelectual. (ORTIZ, 1986, p.20)

Temos, portanto um quadro em que a construção do nacional se funde com a do popular, e esta dimensão torna-se predominante nos estudos que permearão as ciências sociais brasileiras, em que as particularidades serão encontradas no popular (raça) e serão delimitadas pelo espaço geográfico, o nacional (meio).

A neurastenia do mulato do litoral se contrapõe, assim, à rigidez do mestiço do interior (Euclides da Cunha); a apatia do mameluco amazonense revela os traços de um clima tropical que o tornaria incapaz de atos previdentes e racionais (Nina

Rodrigues). A história brasileira é, desta forma, apreendida em termos deterministas, clima e raça explicando a natureza indolente do brasileiro, as manifestações tíbias e inseguras da elite intelectual, o lirismo quente dos poetas da terra, o nervosismo e a sexualidade desenfreada do mulato. (ORTIZ, id, p.16)

Esse momento representa um período de transição de uma sociedade colonial escravocrata para a de uma nação independente e republicana. As teorias racistas tiveram sua hegemonia entre a *intelligentsia* brasileira durante o período compreendido entre a abolição da escravidão e o início da Primeira Guerra Mundial, quando emerge o espírito nacionalista. Elas serviram para um suporte ideológico em busca de uma identidade nacional, representavam a preocupação de se entender os problemas nacionais a fim de que se pudesse conceber a criação de um Estado nacional, que ainda não havia se consolidado. Enquanto havia a falência de um sistema econômico (a saber, o escravocrata), as novas perspectivas apontavam para a emergência de um sistema capitalista que se desenvolveria por meio de uma política imigratória europeia. “É interessante observar que a política imigratória, além de seu significado econômico, possui uma dimensão ideológica que é o branqueamento da população brasileira” (ORTIZ, p.31).

Temos assim que a construção do nacional simbólico adviria do mito das três raças: o branco, o índio e o negro. Até o fim do século XIX, como em José de Alencar, apenas o branco e o índio (idealizado) seriam tratados na literatura romântica brasileira. O negro até então estava ausente, pois representava uma condição de menor valor, uma vez que este não era possuidor de cidadania. A partir da abolição, a condição do negro na sociedade passa a ter um novo significado, mas ainda difusa. Percebe-se a dificuldade da intelectualidade em se produzir uma realidade brasileira na obra de Aluísio Azevedo, *O Cortiço* (1880), onde Jerônimo (português, europeu) se aclimata aos trópicos quando se amasia com a mulata Rita Baiana e se abrasileira (torna-se preguiçoso, extravagante), enquanto João Romão (também português) ascende economicamente a partir do momento em que se distancia da negra Bertoleza. Pode-se notar que enquanto o branco representa a racionalidade do sistema capitalista, o mestiço representa uma desconfiança em relação ao seu desenvolvimento.

O início do século XX é marcado pela Primeira Guerra Mundial e com ela, a ascensão do nacionalismo. Inicia-se no Brasil o processo de urbanização e aceleração da industrialização. As teorias raciológicas já não poderiam servir de suporte para o novo sistema que emergia, uma vez que elas determinariam o seu fracasso. Os brasileiros começam a voltar-se para a própria cultura e deparam-se com uma surpresa, como tenta explicar Lima Barreto: - “Nós não nos conhecemos uns aos outros dentro do nosso país”.

Na década de 1920 inicia-se uma discussão acerca da modernização do país e qual o significado de modernidade. A história recente da república trazia uma tradição ainda muito arcaica, com latifúndios dominadores, uma população pobre, manifestações populares como Canudos (1896), Revolta da Vacina (1904), Revolta da Chibata (1910), Contestado (1912), violentamente reprimidas, um desenvolvimento desigual nas diversas regiões do país – verdadeiras ilhas culturais. Nesta década surgiu a proposta de se pensar o Brasil experimentando-se uma nova linguagem, valorizando a memória nacional e estudando nossas raízes. São Paulo vivia mais do que qualquer outra cidade brasileira o impacto da industrialização com um crescente processo urbanizatório. Paralelamente a isso, vive o aumento das pressões sociais devido a problemas de moradia e da miséria, fazendo crescer o proletariado urbano. Neste contexto, diante das desigualdades regionais e de classes, surge entre os dias 13 e 17 de fevereiro de 1922 a Semana de Arte Moderna, na qual artistas vinham defender uma nova visão do país e da arte, propondo uma arte mais moderna e sobretudo brasileira. Organizada por um grupo de novos intelectuais, nessa semana ocorreram exposições, concertos, palestras, debates, leituras de obras literárias, que tentavam trazer novos conceitos e novas estéticas que buscavam atualizar e valorizar a cultura brasileira. Isto, não que não houvesse um grande impacto, tanto de correntes que se sensibilizariam com as propostas, como a reação feroz das correntes mais conservadoras. O movimento modernista surgido a partir da Semana de 22 via a necessidade de se encontrar uma maneira mais livre de expressão, por isso questionava escolas literárias como o parnasianismo. Buscava a renovação das linguagens por meio de rimas livres, uma sonoridade que pudesse melhor expressar a fala do brasileiro. Nas artes plásticas havia a crítica ao figurativismo, que limitava a criatividade artística. Viam o romantismo como uma forma “piegas” de expressar emoções. O mundo deveria ser visto numa perspectiva racional, alegre, rápido. O homem brasileiro seria uma mistura de valores éticos, culturais e linguísticos. O riso, o humor, a caricatura seriam as expressões modernas, pois permitiam a liberdade, a flexibilidade e a crítica. Liderados por Oswald de Andrade, criou-se o Movimento Antropofágico, que propunha que não mais se deveria “engolir” culturas alheias, mas sim escolher o que melhor servisse para depois acrescentar os próprios conceitos. As novas estéticas europeias como o futurismo, o cubismo e o expressionismo seriam bem-vindas, mas os próprios ingredientes culturais deveriam ser buscados nas raízes brasileiras. O lema do movimento era *Tupi or not tupi, that is the question*, sendo que o símbolo do movimento era o quadro Abaporu – o homem que come – de Tarsila do Amaral. A oposição à Antropofagia se fez presente na ala conservadora do movimento modernista da qual faziam parte Cassiano Ricardo, Menotti Del Picchia e Plínio

Salgado, que formavam o grupo Verde Amarelo, e que viam o passado de forma saudosista, com as narrativas de portugueses heroicos e índios servis vivendo harmoniosamente. Destaques para estes dois opostos são as histórias dos dois heróis distintos: de um lado Martim Cererê (1926), de Cassiano Ricardo, é um herói bandeirante que parte de São Paulo para explorar o interior do país e sempre retorna a São Paulo. Seu papel é restrito a uma fração de tempo idealizado de uma história passada que não se renova. Do outro lado aparece Macunaíma (1928), de Mário de Andrade: um aventureiro sem ponto de partida nem de chegada, que percorre todas as regiões do país e se integra às suas diversidades e diferentes traços culturais. Nitidamente, para Mário de Andrade, a cultura não deveria ficar restrita aos regionalismos, mas ser vista de maneira total, dinâmica e contínua. O país não era um único conceito, mas um país de vários fragmentos, mestiço e inacabado.

Já o Rio de Janeiro, cidade-capital, via-se em meio a uma discussão acerca da modernidade sob um prisma específico, que era a necessidade de afirmação da identidade cultural na valorização da cultura negra. Com grande parte de sua população proveniente de descendentes de escravos, o processo urbanizatório da cidade foi marcado por grandes conflitos, contrastes e desigualdades sociais. A população negra era mantida excluída do mercado de trabalho e dos processos políticos. Desta exclusão surgiu uma forma peculiar de participação na vida da cidade onde espaços informais como ruas, praças e largos eram os pontos de reunião. Negócios, encontros e descansos aconteciam em meio a quiosques e tabuleiros de baianas. O modernismo carioca é marcado por um intenso intercâmbio cultural que se davam em bares da boemia, a contragosto das elites, que tentavam impor os padrões europeus à capital (destaque foi a reformulação urbana ordenada pelo presidente Rodrigues Alves - 1902/06 –que teve como modelo as avenidas parisienses). A cultura negra atraía um número crescente de pessoas à sua influência, que tinha como traço marcante a sua música, mais precisamente o samba e sua maior manifestação, o Carnaval. Em 1922 surge o grupo musical Oito Batutas, que trazia entre seus integrantes as figuras de Pixinguinha e Donga, que passam a gozar de grande prestígio em diversas camadas da sociedade carioca. Os valores da cultura negra iam penetrando lentamente no modo de vida de toda a sociedade. Na verdade, estas transformações já ocorriam desde a década de 1910, quando a burguesia já frequentava as gafieiras e cabarés, ao som do maxixe, do lundu e da polca, ritmos de tradição africana. Vários segmentos consideravam essas influências uma verdadeira decadência cultural, mas a verdade é que com o contato vivo das ruas, dos bares, dos restaurantes populares, o cotidiano dos cidadãos se transformava, o que se traduz na imagem de um país dinâmico. O Brasil era movido por distintas influências e valores culturais e o intercâmbio destas diferentes culturas

ia pouco a pouco se impondo na sociedade. Pessoas da alta sociedade apoiavam essas trocas culturais, como foi o caso da primeira dama Nair de Teffé, esposa do presidente Hermes da Fonseca que, em 1914 tocou o tango Corta Jaca de Chiquinha Gonzaga no violão durante um sarau no Palácio do Catete. Tal atitude gerou indignação dos conservadores que consideravam tal música “chula” e selvagem, tocado por um instrumento usado pelos habitantes dos morros. A autora, por sua vez, era vista com maus olhos por seus padrões de comportamento nada convencionais para a época pois, ao contrário de outras mulheres da sociedade que não saíam de casa a não ser acompanhadas e tinham como educação musical as aulas de piano, Chiquinha frequentava as ruas e os bares, uma vez que tinha especial interesse pelas raízes da música brasileira e só poderia aprendê-la com o povo das ruas. Após a execução do Corta Jaca pela primeira dama, a música popular passou a assumir uma posição de legitimidade também nas elites da sociedade brasileira. A partir de então, erudito e popular passam a interagir um com o outro no contexto da cultura brasileira.

Outra influência cultural que marcou o período foi o fato de que uma grande camada da população negra que vivia no Rio de Janeiro era de ex-escravos vindos da Bahia e fixaram residência na cidade. Eles foram aos poucos criando comunidades solidárias em áreas próximas ao porto. Unidos por suas tradições religiosas, o candomblé, que lhes assegurava garantia de sobrevivência e de subsistir seus hábitos, foi também um aporte que possibilitou a difusão de certos traços marcantes de sua cultura. Em meio a essas comunidades ficou muito conhecida a casa da Tia Ciata, onde aconteciam rodas de samba, de capoeira, rezas, almoços e festas. Lá reuniam-se músicos como Pixinguinha, Donga, João da Baiana, Heitor dos Prazeres, Sinhô e foi onde foi composto o que é considerado como o primeiro samba da história, o Pelo telefone, composto por Donga e gravado em 1917. Grande difusão dessa nova música acontecia também nas festas das igrejas, principalmente na Festa da Penha que, de origem portuguesa, foi aos poucos ficando com uma cara “mais baiana”, tendo barracas de acarajé, vatapá, rodas de samba e capoeira.

Um grande admirador da linguagem do cotidiano dessa cultura que emergia das camadas populares foi Manuel Bandeira. O poeta modernista defendia o lugar comum, a simplicidade. Em Bandeira os versos são livres, sem pontuação. Liberdade de expressão e de temas são recursos utilizados para retratar o cotidiano de forma simples e despreziosa.

Outro grande defensor das tradições populares e do folclore foi Lima Barreto, que foi um modernista antes mesmo de surgir o modernismo propriamente dito (Lima Barreto morreu exatamente em 1922). Sua obra representou uma crítica à urbanização europeizada proposta por Pereira Passos, durante o governo Rodrigues Alves, que dividia o Rio de Janeiro em duas

partes, uma europeia e outra indígena (o que incluía baianos, negros e latinos), enfim, o ideal moderno de um lado e pobres excluídos de outro. Para Barreto a ideia de construir uma identidade nacional era fundamental e essa identidade é a identidade mestiça, múltipla, desordenada.

Mas se a ideia de nacionalidade estava sendo discutida em todos os segmentos intelectuais, seja na literatura, artes plásticas, na música, no humor, essa discussão ainda permanecia centrada no eixo Rio-São Paulo, sendo de um lado o Rio litorâneo, do samba e do carnaval e do outro São Paulo do interior, do trabalho e do racionalismo. Mas o Brasil, chegado os anos de 1930, na verdade, estava passando por um processo de transformações em todo o seu território e era necessário entender o Brasil dos engenhos de Pernambuco (José Lins do Rego), da seca do nordeste (Graciliano Ramos), dos meninos de rua de Salvador (Jorge Amado), das cidades do Rio Grande do Sul (Érico Veríssimo). Eram várias as “caras” do Brasil.

Os levantamentos de Renato Ortiz (1986), nos indicam como se desenvolveu a identidade no Brasil nos anos que sobrevieram.

A partir da Revolução de 1930, as mudanças e o desenvolvimento passam a ser orientadas pelo Estado e era preciso que se buscassem novos aportes teóricos em busca da formação da identidade nacional, o que foi possível a partir da obra de Gilberto Freire. É notável a reorientação da historiografia brasileira neste período: Caio Prado Jr publica *Evolução Política do Brasil* em 1933, Gilberto Freire publica *Casa Grande e Senzala* no mesmo ano e Sérgio Buarque de Holanda em 1936 publica *Raízes do Brasil* (esse período corresponde também à criação das primeiras universidades no país). Gilberto Freire dentre estes autores será o que irá dar o suporte para uma nova roupagem do conceito de mestiçagem dissociando-se seu caráter racial para um novo, o cultural (influenciado pelo culturalismo de Boas). Esta abordagem permitirá uma positivação do conceito de mestiço, sendo ele celebrado (nas relações do cotidiano ou por meio dos grandes eventos como o Carnaval e o futebol, que passam a ser financiados pelo estado). Assim, o mestiço torna-se o nacional. Este conceito constitui a pedra fundamental da construção do Estado Novo da era Vargas que, por meio da ação estatal produz uma ação cultural (por exemplo no que se refere à música popular, principalmente por meio da utilização do rádio como instrumento de difusão cultural e quando a ideologia da malandragem é combatida em nome de uma ideologia centrada no valor do trabalho), adequando as mentalidades às exigências de um Brasil moderno. A apropriação do samba, que tem sua origem na cultura negra, acaba por dissociar a ideia de diferenças sociais.

A década de 1950 é caracterizada pelo período desenvolvimentista de Kubitscheck, quando se inicia o processo de internacionalização da economia. Inicia-se o que é conhecido como movimento reformista do Estado, quando se procura fabricar um ideário nacionalista capaz de produzir uma internalização da classe trabalhadora dos valores capitalistas. Em 1955 foi criado o ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), órgão filiado ao MEC (Ministério de Educação e Cultura), que funcionaria como um núcleo irradiador de ideias em torno do desenvolvimentismo. Os intelectuais do ISEB, ao retomarem a temática da cultura tomam um rumo diferente do culturalismo americano que produzia sua análise na perspectiva antropológica e se orientam dentro de um quadro filosófico e sociológico, tendo como referência as teorias idealistas alemãs (de Manheim e Hegel, por exemplo), além das influências de Sartre e Balandier. Temas como cultura alienada, colonialismo, transplantação cultural, são frequentes entre este grupo de intelectuais (ao invés de aculturação, por exemplo), o que faz com que o pensamento isebiano caminhe justamente no sentido contrário ao que se propunha como ideologia reformista das classes dirigentes (e que fez com que, obviamente, este grupo fosse desfeito já no início do governo militar). A produção do ISEB na verdade, acabou por influenciar profundamente dois movimentos que se iniciaram a partir da década de 1960: o Movimento de Cultura Popular, no Recife e o CPC (Centro Popular de Cultura) da UNE (União Nacional de Estudantes), no Rio de Janeiro, além de ser integrado às produções das peças teatrais (Guarnieri, Augusto Boal), no cinema (Glauber Rocha, Cinema Novo) e na música. Os conceitos fundamentais que este grupo de intelectuais trabalhava eram o de alienação e o de situação colonial. A retomada do conceito hegeliano de alienação, a interpretação de Marx para a compreensão da luta de classes, o debate de Sartre sob o signo do humanismo para enfatizar a dimensão humana da libertação e o entendimento de Balandier sobre os aspectos da dominação colonialista, seja no nível do imperialismo econômico, seja nos aspectos psíquicos do homem colonizado, foram a tônica das reflexões do ISEB, que responderiam pela questão da tomada da consciência.

A consciência é apreendida numa situação social que se desenvolve acusando as relações de dominador a dominado, os antagonismos entre estes dois termos – ela conduz a uma tomada de consciência que aspira a uma transformação radical da situação, a um progresso. Isto Hegel já exprimiu afirmando que a servidão do trabalhador é a fonte de todo progresso humano, social e histórico. Marx, em seguida, anunciou o papel histórico do proletariado, papel que não depende somente da evolução das forças produtivas materiais e das relações de produção, mas ainda de uma tomada de consciência que permite constituir o proletariado em classe. O que mostra a importância a se dar à noção de consciência de dependente. (BALANDIER, 1952, apud ORTIZ, 1986, p52)

O diagnóstico de Balandier sobre a alienação das sociedades coloniais foi o ponto de partida para que Roland Corbisier publicasse para o ISEB em 1958 o livro *Formação e Problema da Cultura Brasileira*. Já a questão da tomada da consciência teve tal relevância para o grupo que Álvaro Vieira Pinto publicou em 1960 *Consciência e Realidade Nacional*. A dialética de Hegel sobre senhor e escravo foi retomada por Corbisier e possibilitou uma dupla operação, partindo da dimensão filosófica para a política

O binômio senhor e escravo, que marca as relações entre colonizado e colonizador, nos parece caracterizar o complexo colonial. O colonizador é sujeito, ao passo que o colonizado é objeto. O primeiro é titular de direitos e privilégios, o segundo só tem obrigações e deveres, quanto aos direitos apenas aqueles que o senhor concede. O escravo não é sujeito e não tem direitos, porque, como diria Hegel, não é reconhecido pelo senhor, não é visto por ele como se fosse também um sujeito. O escravo não tem ser próprio, nada é em si mesmo, pois o seu ser se fundamenta no de seu senhor, de cuja vontade é apenas o reflexo. (CORBISIER, p.29-30 *apud* ORTIZ, 1986, p.58)

Por fim, Vieira Pinto retomou o conceito humanista de totalidade propondo a superação da história do colonialismo (e da dominação do colonizador ao colonizado) a partir da construção do verdadeiramente nacional, por meio da transformação, que no caso dos isebianos, significa desenvolvimento, ou seja, o projeto modernizador (ao invés da utopia revolucionária). O diagnóstico que o grupo chegou leva ao fato de que a situação colonial das origens do Brasil não consolidou a formação de um povo autenticamente brasileiro no momento da sua independência (devidos a alguns fatores acima mencionados), que, segundo Guerreira Ramos, “hoje, porém, o povo começa a ser um ente político, maduro, porque portador de vontade e discernimento próprios” (*apud* ORTIZ, 1986, p.63). O povo brasileiro, segundo Nelson Werneck Sodré constitui-se de: partes da alta e média burguesia, a pequena burguesia, o campesinato, o proletariado e o semiproletariado. Os isebianos fundavam, desta forma, uma sociedade civil brasileira que, apesar de ainda não plenamente desenvolvida, a realização do Ser nacional seria uma questão de tempo e que a burguesia progressista nacional seria a responsável por este processo.

Mas se o ISEB influenciou a experiência de grupos como o CPC, como mencionado, a ideologia destes se radicalizou muito mais à esquerda do aquele, buscando em Marx e Lukács e não em Hegel suas referências.

É importante retomarmos a noção de folclore associado à cultura popular, para entendermos o movimento iniciado por estes grupos. O folclore, como defendido por folcloristas como Câmara Cascudo (1954), possui uma concepção conservadora que dicotomiza a sociedade. Recupera a ideia de tradição, onde a elite (burguesia) detém o

conhecimento avançado e a cultura das classes subalternas representaria as formas arqueológicas de um passado longínquo. Valoriza-se a tradição como presença do passado. É esta concepção que será questionada com a emergência dos Centros Populares de Cultura. Intelectuais como Ferreira Gullar e Carlos Estevam, teóricos deste movimento, dirão que diferente do folclore, que tem uma cunhagem tradicional, a cultura popular possui uma dinâmica, sendo esta definida em termos de transformação. Irão recuperar a ideia de consciência para definir a cultura popular como uma tomada de consciência da realidade brasileira ou como uma forma de particular de consciência: a consciência política. O termo cultura popular reveste-se de uma perspectiva política e, apoiando-se em Gramsci, a organização da cultura torna-se uma questão a ser mediada pelos intelectuais. Irão considerar que a cultura global é alienada e a cultura popular é a cultura engajada, deve partir do homem do povo, o que significa o interesse desses intelectuais com os desejos e necessidades das massas. Nesse aspecto, a aproximação do CPC a Gramsci se revela de forma invertida (ORTIZ, 1986, p.73). Ao invés do intelectual, nesse caso, emergir das massas, ele leva cultura a estas, mas mantém um distanciamento da mesma. Isso acaba por produzir tipos ideais, na linha weberiana, o que acaba sendo traduzido em estereótipos (o estudante, o sacerdote, o operário, o burguês). Nesse sentido, Ortiz acrescenta que há, na cultura produzida pelos CPCs, um empobrecimento estético das obras, sendo este apenas um aspecto secundário (a questão estética).

Para o CPC a arte popular só pode atingir sua dignidade artística quando torna-se uma arte política. Articula-se a oposição entre uma cultura nacional e uma cultura estrangeira (diga-se alienada, imperialista, falsa). A autenticidade estaria presente na memória popular. Mas quando se discute a autenticidade ou falsidade na cultura, acaba-se fechando num círculo vicioso, uma vez que expressões como o carnaval, o futebol e a religião estão presentes na vida das classes subalternas e, para o CPC, são expressões que não possuem o caráter legitimador necessário à sua ideologia, sendo que para Sebastião Uchoa Leite “para legitimar a ação da “cultura popular” deve-se necessariamente negar a validade das próprias manifestações populares” (*apud* ORTIZ, 196, p75). Gramsci, por sua vez, não trata da questão de veracidade ou autenticidade da obra sob a perspectiva da alienação, mas trata do tema sob o aspecto da ideologia, ou seja, da presença da relação de forças na organização da cultura.

Devemos nos aperceber que o momento é marcado pelo incremento da indústria cultural, principalmente após a Segunda Guerra e com ela a hegemonia da cultura americana (principalmente via cinema e música) e coincide com a intervenção estatal nas políticas culturais. A questão do nacionalismo passa a se apresentar sob o aspecto ideológico ao mesmo

passo que as infraestruturas estão subordinadas ao domínio econômico de dependência ao capital estrangeiro. O golpe militar (1964-1982), teve um caráter predominantemente político, porém a nova sistemática que se organiza difunde um *ethos* capitalista que se estende no comportamento do próprio indivíduo. As técnicas de planejamento e organização estatais passam a ter um aspecto de racionalização da cultura e de formação de um mercado cultural.

Vê-se que há um estímulo à produção de cultura, enxergando-a como um meio de integração, mas desde que essa produção esteja sob controle estatal. Esse período coincide com a criação do Sistema Nacional de Turismo, que propõe a mercantilização da cultura popular, por meio das Casas de Cultura Popular, e à criação do Sistema Nacional de Telecomunicações. O país vive o crescimento da classe média e de grandes centros populacionais. Percebe-se concomitantemente uma notável expansão da produção de bens culturais pela ação de conglomerados que controlam os meios de comunicação (Globo, Abril, advento de *best sellers* na produção literária, crescimento da indústria fonográfica e das tiragens de impressos periódicos, crescimento da produção cinematográfica). O Estado por sua vez, atua num projeto de integração nacional forjado pela ideia de Segurança Nacional, segundo a qual existe uma funcionalidade para a cultura, como um esteio para uma solidariedade orgânica da nação, conforme prevê o Manual Básico da Escola Superior de Guerra (1975): “No Estado de Segurança Nacional, não apenas o poder conferido pela cultura não é reprimido, mas é desenvolvido e plenamente utilizado. A única condição é que esse poder seja submisso ao Poder Nacional, com vistas à Segurança Nacional” (COMBLIN, 1980, p.239 *apud* ORTIZ, 1986, p.82).

Em 1975 são criados o Plano Nacional de Cultura e a FUNARTE, e a EMBRAFILME é reformulada. O cenário mostra empresas privadas no controle de meios de comunicação de massas e o Estado investindo nos setores de controle, especificamente do Teatro (Serviço Nacional do Teatro), do cinema (EMBRASILME), dos livros (Instituto Nacional do Livro) e folclore (FUNARTE). Mas mesmo antes disso, já a partir de 1964, diversos decretos, leis, portarias já vinham disciplinando e regulamentando tanto a produção como a distribuição artística no país. A censura, por sua vez, apresentou-se como o aspecto mais profundo dessa esfera. Contudo, o Estado age mesmo antes da produção, como um instrumento de repressão seletiva à emergência de qualquer tipo de pensamento que seja contrário à sua ideologia. Atua assim nas duas perspectivas: de um lado, a expansão dos bens culturais e do outro, a repressão ideológica. Na mesma direção extingue diversas atividades originadas no governo de João Goulart, pois são consideradas subversivas, como a Comissão de Cultura Popular, o Programa Nacional de Alfabetização, o Conselho Consultivo do Serviço Nacional de Teatro.

Já no governo Castelo Branco (1964-1967) foi criado o Conselho Nacional de Cultura que recrutaria diversos intelectuais de tendências conservadoras para criar as diretrizes de um plano cultural para o país. O termo mestiçagem foi retomado neste plano, retomando a abordagem de Silvio Romero, definindo o país como a fusão das três raças, sendo plural e heterogêneo. O documento da Política Nacional de Cultura irá tratar de criar uma unidade (nacional) na diversidade (regional), mas encobrirá na verdade uma ideologia de uma suposta harmonia. Na sua perspectiva, os antagonismos são substituídos pela diferenciação que são consideradas como complementares. Elimina-se qualquer possibilidade de superação. Utilizando conceitos de Gilberto Freire, irá trazer a ideia de um clima de liberdade e democracia forjados no sincretismo, ou seja, se apropria do conceito de aculturação para associá-la a uma noção de cultura democrática. Voltados para o passado, esses intelectuais irão reforçar o culto a grandes nomes da história nacional e à tradição folclórica, voltando-se também para a relevância da preservação dos bens culturais. Desta forma, legitima-se a ação do Estado nas diversas áreas culturais, sob o argumento de garantir a democracia e as tradições, respeitando o caráter criador da Cultura de forma não limitada, mas assistida pelo Estado, assumindo o seu viés ideológico totalitário por meio de uma pretensa neutralidade, conforme descrito no Relatório do presidente do CFC ao entrega-lo ao ministro Jarbas Passarinho (1970):

Foi (o plano) elaborado nos moldes mais atuais das linhas de planejamento do Estado, de modo a autorizar a presença oficial nas iniciativas criadoras do próprio Estado ou na iniciativa privada, desse modo não limitada mas melhor assistida e incentivada para sua ação criadora e renovadora. Não há nele qualquer vislumbre de contenção ideológica, como ocorre em certos países, onde o processo cultural é policiado pelo Estado, que impede a livre criação ou a criação intelectual que conflite com a ideologia política vigente (*apud* ORTIZ, 1986, p.100)

O Estado então será o responsável para salvaguardar a identidade brasileira que se encontra definida pela história. A Cultura passa a possuir um sentido de segurança, de defesa do patriotismo nacional, o que faz com que Clarival Valladares (1968, p, 58), ao falar sobre a função das Casas de Cultura:

A segurança nacional que entendemos depende de dois fatores essenciais: o reconhecimento e a valorização do acervo e da expressão cultural do povo e, de modo paralelo, da divulgação e do consumo dos valores culturais universais a fim de possibilitar efetiva participação na civilização atual. Quando defendemos valores culturais regionais, fazemo-la pela dimensão universal neles contida (*apud* ORTIZ, 1986, p. 100-101)

No aspecto do desenvolvimento, a cultura será colocada como um complemento ao desenvolvimento tecnológico (neste ponto o documento destoa de Gilberto Freire que via o país como um país de tradição agrária e patrimonial, sendo avesso à industrialização e à urbanização). A solução que o Conselho deu ao paradoxo cultura e técnica foi dada na incorporação do discurso tradicional, sendo que o dever do Estado de preservar a cultura tradicional e a memória nacional se consolidaria pelo aparato administrativo. Nesse sentido, a cultura estaria ligada à qualidade, aos valores humanistas, uma vez que a tradição encerra o espírito do povo. Nesse caso, o brasileiro seria naturalmente humanista. Já a técnica refere-se à quantidade e estaria relacionada à cultura de massas. Desta forma, órgãos como o Instituto Nacional de Cinema (1966) desenvolvem medidas que impulsionam a produção interna. A indústria cinematográfica nacional foi alavancada de forma como jamais teria sido vista e, posteriormente, com a incorporação deste órgão à EMBRAFILME (1969), amplia-se a obrigatoriedade de exibições anuais mínimas de filmes nacionais em salas de cinema. Na perspectiva de que o Cinema pertence à indústria cultural, portanto vincula-se às necessidades de mercado, o INC vai defender que produções como as do Cinema Novo ou da Nouvelle Vague são herméticas e de difícil compreensão, enquanto o cinema de entretenimento possui características mais aptas a despertarem o interesse do público. A resposta de cineastas como Glauber Rocha, Carlos Diegues, Leon Hirzman e Nelson Pereira dos Santos foi a de buscar fontes independentes de financiamento à sua produção. Baseados no conceito de cinema alienado, ou seja, de que está voltado à ideologia do estrangeiro, irão contrapor-se ao cinema digestivo, por meio de uma produção crítica, violenta e que descortine para o público uma realidade de violência herdada da história colonial do país. A mesma problemática será manifesta no teatro, como nos grupos do Oficina e do Arena. É notável como a discussão sobre cultura popular em seu sentido político produzida por estas vanguardas irá se destoar do discurso do CFC, enquanto que, para este, o popular está associado à ideia democrática e daí a ênfase na criação de um mercado consumidor. O acesso à cultura ao maior número possível de pessoas é o argumento ideológico que se assume.

O que podemos ver é que, durante o período militar, o Estado, por meio do Conselho Federal de Cultura e de seus intelectuais, se incumbiu de decifrar o Ser nacional assegurando a plenitude da cultura brasileira onde presente e passado podem se unir em torno de uma legitimação histórica de um Brasil sem rupturas e conflitos. Ele se define como um espaço de neutralidade, o que permite encobrir relações de poder que estão implícitas. Reveste-se de ideologias que pretendem tornar-se hegemônicas.

A Partir da gestão de Portela (1979), período caracterizado por grave crise econômica, a ênfase do MEC volta-se para o discurso do popular no sentido de uma cultura de subsistência. O foco é transformar atividades culturais como a produção de artesanatos em fontes rentáveis. Dissocia-se assim uma cultura de elite (aquela vinculada aos costumes europeus) e outra da pobreza, quase como uma forma criativa de superar as dificuldades do cotidiano. O Estado considera como elitista a produção universitária ou as produções artísticas tradicionais. O programa da Secretaria de Assuntos Culturais irá assim priorizar sua atenção às periferias e à população de baixa renda. Nesses anos, a ação da igreja católica e de alguns segmentos vinculados a partidos políticos se estruturam nas comunidades, na forma de movimentos políticos e sociais (associações de bairro, comunidades eclesiais de base). Essa foi a forma como o Estado viu como intervir na vida social enquanto enfrentava forte recessão econômica.

Mas o termo cultura popular irá aparecer pela primeira vez nos documentos oficiais nacionais no projeto estatal em 1982, num plano trienal apresentado pelo MEC, colocando a cultura e o patrimônio no mesmo patamar de relevância da educação básica. No documento, o ministério assume a função de promover a cultura no sentido de preservar condições para a autodefinição e autopromoção de desenvolvimento das comunidades. É interessante notar que termos como comunidade, autodefinição, participação comunitária estão presentes no vocabulário das oposições políticas e da Igreja, no segmento da Teologia da Libertação. Outro aspecto refere-se à identificação entre o regional e o popular, considerando que, sob o prisma regionalista, o popular converte-se em patrimônio nacional sob a promoção do Estado. É interessante notar como o popular passa a ser observado com atenção, a ponto do MEC, em 1985, solicitar sugestões de Paulo Freire para a criação de projetos, como foi o Educar. Mas o que difere de fato foi que, pela primeira vez, o popular não foi tratado como sinônimo de folclore e a interferência estatal deixou de ser apenas voltada para a coleta e arquivo de bens culturais e passou a atuar no processo da criação popular. Ainda assim, percebemos mais uma vez a intenção do Estado em incorporar o popular ao conceito de nacional, o que demonstra uma constante, desde o período Vargas, passando pelo período militar e agora, no processo de redemocratização.

3.4 Cultura de massa X cultura popular

Temos que a associação de cultura popular à identidade nacional são uma constante na história da cultura brasileira. Se Silvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha utilizaram os argumentos racistas, Gilberto Freire tratou a questão da miscigenação pela visão cultural. Nos anos 1950 e 1960 a discussão permeou a questão da situação colonial brasileira. Os movimentos das vanguardas modernistas por sua vez buscaram a definição de uma identidade brasileira.

Mas, para entendermos a construção do conceito de cultura popular, temos que entender que as discussões que trataram do tema no país não ocorreram de forma sincrônica às discussões do resto do mundo, bem como muitas vezes alguns conceitos estrangeiros foram apropriados de forma incompleta por teóricos, muitas vezes mais como subterfúgio explicativo, sem dar conta de aspectos mais aprofundados. Assim, nos remeteremos a algumas considerações desenvolvidas por Chauí (1994).

A expressão popular está presente na literatura e no imaginário nacional ora para designar a cultura do povo, no caso dos textos oficiais, o regional ou o folclore, ou, no caso de quando abordado por outras classes, sobre a cultura das classes subalternas. Se voltarmos à definição sobre cultura na leitura dos iluministas, que se relaciona à civilização, ela se encerraria na racionalização, sendo o ponto final de uma situação histórica, a sua perfeição, seu acabamento. Nesse sentido, é análoga ao progresso e contrário à barbárie. Pressupõe instituições e convenções sociopolíticas, ou seja, relaciona-se ao ser político. Já no romantismo, a cultura relaciona-se ao espírito humano, a bondade natural, a vida espontânea e criativa, a subjetividade. Torna-se a medida para avaliar a civilização. Relaciona-se ao porte do conhecimento, as habilidades e gostos. O popular aparece no conceito de cultura a partir do pensamento romântico.

Já a ação do povo, no campo político, aparece no pensamento iluminista. Mas, no iluminismo, o conceito de povo está relacionado à parte mais útil da população, aquela que é detentora de direitos e deveres, que é portador de cidadania. Excluem-se daí o que popularmente conhecemos por plebe, aos quais cabe a tarefa de auxiliá-los para melhores condições de vida por meio da filantropia, para o atendimento de suas necessidades básicas. No romantismo, preconiza-se que a alma popular, seu sentimento, sua imaginação, quebrem o

utilitarismo e o racionalismo do iluminismo, sendo que ela é constituída de uma totalidade orgânica.

Se pensarmos em termos de ação política, o povo romântico representa a afirmação da identidade nacional contra o invasor estrangeiro (no caso, estavam falando em oposição ao império napoleônico) e esta visão dará sustentação ao desenvolvimento dos nacionalismos. À ideia do termo cultura popular pode-se afirmar que foi originada pela concepção romântica. Daí que esse movimento retoma as tradições, o comunitarismo e a espontaneidade, e por isso também o romantismo será a fonte para os populismos.

Podemos distinguir que passado relaciona-se ao espontâneo do popular no romantismo enquanto presente e futuro, o uso da razão, não popular, no iluminismo.

Se pensarmos na formação da cultura brasileira, foram as duas posições que oscilaram as discussões sobre a cultura popular. Enquanto a razão vai ao povo para educá-lo, nas propostas das vanguardas políticas, o sentimento vai às elites para humanizá-la, pelas ações das vanguardas artísticas.

Mas para nos aprofundarmos em como foi feita a organização da cultura no país, faz-nos necessária a retomada da acepção de Marx sobre ideologia, sendo esta a produção de uma universalidade imaginada. Mas também é necessário nos reportamos ao conceito de hegemonia de Gramsci que tratará a cultura como um processo social global que denota uma visão de mundo, de uma comunicabilidade entre si, onde representações, normas e valores são práticas sociais que se estabelecem no cotidiano do indivíduo e estão submetidos às relações de poder e às dominações, sendo que há uma interiorização da subordinação à ideologia hegemônica. Mas a hegemonia não se fecha, é um processo que deve ser constantemente validado. Sendo movimento, deve sempre ser recriada, defendida ou resistida, combatida, alterada. À hegemonia acrescenta-se a contra-hegemonia, onde residem as inúmeras formas de oposição e luta. Vale ressaltar que uma hegemonia estática corresponde ao estado de totalitarismo. Nesse ponto veremos que tanto o conceito de contra-hegemonia (resistência, oposição) como a hegemonia (interiorização, subordinação) demonstram a falha das afirmativas tanto da perspectiva romântica, que pressupõe autonomia da cultura popular, como da iluminista, onde a cultura popular representa um resíduo morto. As duas visões colocam a cultura popular como sendo de uma totalidade orgânica e desconsideram as diferenças postas em movimento nas sociedades.

Ao nos aproximarmos das questões levantadas sobre as relações de poder e de dominação que estão presentes na organização das culturas, podemos dizer que a cultura popular está para a cultura das elites na mesma medida em que a cultura de dominados está

para a cultura dos dominantes. Nesse sentido, tentaremos entender como se dá o processo de interiorização e subordinação no interior da sociedade brasileira, assim como acontecem as oposições e resistências a essa cultura imposta. O sentido de cultura popular, nesse contexto, se dá em relação à cultura plebeia (no sentido do direito romano) ou seja, daqueles despossuídos de cidadania, bem como sua capacidade de se organizar e de penetrar no universo dos direitos políticos. Também não abordaremos a cultura popular como uma totalidade orgânica, àquela que se contrapõe antagonicamente à cultura dominante. Mas pensaremos como um conjunto de práticas dispersas e formas de autoconsciência presentes no cotidiano, que possuem uma lógica própria e que se distinguem da cultura dominante.

De início, é relevante abordar sobre o termo cultura de massas, que teve seu sucesso a partir dos anos 1950 e 1960, período da Guerra Fria e que permitiu aos liberais (McLuhan, Popper, Daniel Bell) se dissociarem do conceito de sociedade de classes e tornarem real o ideal de democracia liberal, uma vez que, não havendo antagonismos, a auto-regulação das sociedades se dá no âmbito dos interesses particulares. Nesse caminho, a cultura de massas denota uma impressão de liberdade de expressão e de pensamento. A contrapartida aos conceitos liberais será feita pelos teóricos frankfurtianos Marcuse, Adorno e Horkheimer, que chamarão a atenção para a indústria cultural e para a cultura administrativa que apontariam para os riscos de uma sociedade homogênea, anônima e manipulável. Tanto uma perspectiva como a outra aproximam o conceito de massa ao popular, o que deixou marcas em diversas análises sobre nos estudos sobre cultura popular nos países centrais (diga-se os de capitalismo avançado).

Quando dissociamos o conceito de cultura de massas ao de cultura popular conseguimos fazer transparecer o que a ideologia dominante tenta obscurecer, que é a presença de diferenças no interior das sociedades. Além disso, a noção de cultura de massas em oposição à cultura das elites tende a classificar a cultura de massas como a baixa cultura e a cultura das elites como a alta cultura, hierarquizando-as. Nesse aspecto, saber e competência se associam à elite, assim como ignorância e incompetência são dirigidas às massas, o que faz com que estas precisem ser vigiadas e disciplinadas. Como observou Foucault, os objetos de conhecimento são criados pela elite para se tornarem objetos de poder. Daí o fato de que a cultura para as massas seja produzida pelas elites, na intenção de domesticar o povo (lembramos que, no caso do Brasil, os meios de comunicação de massas são concessões de grandes conglomerados privados e servem para a propagação ideológica do Estado). É dado às massas o direito de usufruto da informação e do entretenimento, mas na qualidade de consumidores, mas não na qualidade de produtores. Fundamenta-se na ideia de que tudo pode

ser mostrado e dito, desde que seja autorizado e com critérios estabelecidos pelos dominantes. Nos meios de comunicação de massas, o discurso antecede a ação propriamente dita. É criada uma ilusão de uma liberdade e democracia na qual o indivíduo (isolado, privatizado) possui a sensação de pertencimento a uma comunidade homogênea. Esse pertencimento é medido a partir da quantidade de informação que possui, sendo que, para as classes trabalhadoras, que além de muitas vezes terem sofrido a perda de sua vivência cultural original (lembrando que o fenômeno da industrialização no país ocorreu em face à grande migração de trabalhadores do campo para as cidades), também estes são submetidos a uma vida exaustiva, com longos deslocamentos em transportes precários para o trabalho, a trabalhos mecânicos repetitivos, o que acarreta em grande cansaço e pouquíssimo tempo para o acesso à informação e ao saber, o que os destitui até do sentimento de pertencimento a uma humanidade possível.

Já se pensarmos nas manifestações da cultura popular o processo de comunicação e construção de discursos, estes acontecem simultaneamente ao ato, sendo ela ativa e dinâmica. “Trata-se da diferença entre uma prática cuja lógica é a da constituição dispersa e respondendo a condições novas, e uma estrutura totalizante dotada de referenciais e de regras anteriores à prática da comunicação” (CHAUI, 1994, p. 33).

No caso da cultura popular, suas ações e representações se inserem no contexto da resistência e reformulações às práticas impostas pelas culturas dominantes, à situação de disciplina e vigilância. A diferença entre cultura de massas e cultura popular reside não só no fato de quem produz e quem a recebe, mas de que a cultura popular é feita de representações nas quais o povo pode se exprimir e se reconhecer pertencendo à sua humanidade.

Portanto, a cultura popular não coincide com o preconizado pelos românticos como sendo as práticas tradicionais e que não estariam em contato com o contemporâneo, assim como a distinção feita pelo iluminismo de que o tradicional é o antônimo de racional e que determinam às camadas populares o quanto se deve ser dado de acesso aos saberes, classificando-as ao quanto de cidadania podem ter direito.

Mas se cultura popular no Brasil não se realiza apenas de resistência, uma vez que muitas vezes as classes subalternas também incorporam a cultura de massas, faz-se necessário entender como se dá a situação que Marilena Chauí chamou de conformismo presente nas camadas populares, diante da violência simbólica da cultura dominante. Para isso é necessário que retomemos alguns aspectos da formação da cultura brasileira, para chamarmos a atenção de que essa formação foi constituída por formas autoritárias. Ainda agora, já no início do século XXI, poderemos afirmar que nem os princípios do liberalismo clássico e nem do republicanismo foram concretizados. O Estado brasileiro é originado a partir de um estado

patrimonialista onde público e privado não são distinguidos. O princípio de igualdade (e as ideias gerais contidas na Declaração dos Direitos Humanos) são combatidas e repreendidas por grande parte da sociedade brasileira. As estruturas da sociedade são fortemente hierárquicas sendo que, não só o Estado assume a função de fundador do social, como as relações sociais se concretizam ora sob forma de tutela ora de favor, sendo que não se consolidou um estado de direitos. Percebemos que de uma sociedade escravocrata e colonial, passamos para uma de dependência econômica ao capital estrangeiro, sendo que o autoritarismo foi reforçado a partir do crescimento do nacionalismo da era Vargas e crucialmente aumentado no período da ditadura militar. Se o golpe de 64 instalou-se no Brasil inicialmente sob o pretexto de combate ao inimigo interno, ou seja, às ações subversivas aos olhos da ideologia dominante e aos movimentos de guerrilha, aos poucos foi transferindo o seu aparato militar-repressivo à população comum, o que representou uma militarização da vida cotidiana. Aí foram incluídos os desempregados, negros, presos comuns, travestis e prostitutas, além de trabalhadores, do campo ou da cidade, principalmente aqueles envolvidos com algum sindicato. O sistema instaurado fundava-se sob a égide do desenvolvimento, por meio de uma política altamente inflacionária e de arrocho salarial, além de estar submissa ao capital estrangeiro (daí o grande endividamento em que se viu o país), de integração nacional (com a centralização do poder no Estado) e de segurança nacional (para o combate às ideias comunistas). Foi a modernização conservadora, como ficou conhecido o período na fala de diversos cientistas políticos. Mas se pensarmos mesmo sobre o período após a ditadura Vargas, conhecido como um período de democracia, perceberemos que esta de fato também não se consolidou. A Constituição de 46 define a greve como ilegal, proíbe voto aos analfabetos (maioria da população), conserva a discriminação racial e das mulheres (consagrada no Código Civil, vigente até os dias atuais), por exemplo. O fato é que, a partir de 1975 proclamava-se que o país entrava em processo de redemocratização, que aconteceria por meio da suspensão do Ato Institucional nº 05, anistia aos presos políticos, retorno do pluripartidarismo, eleições diretas para os governadores de estados em 1982 e eleições indiretas de um civil para a presidência da república em 1985. Mas as mudanças políticas na chamada transição democrática foi muito mais um acordo feito por coalizões de forças, classicamente chamadas de conciliação pelo alto. Na verdade, movimentos sociais e populares que contribuíram para que essas mudanças ocorressem, pouco ou nenhum espaço tiveram para as reformas que viriam a seguir. O que aconteceu de fato é que suas ações foram minimizadas, invisibilizadas. “Aliás, a memória que privilegia as ações vindas do Alto e

minimiza as práticas de contestação e de resistência social e popular é, ela própria, uma memória autoritária”. (CHAUI, 1994, p.51).

O que a liberalização do Estado representou de fato em si foi o enfrentamento aos problemas econômicos deflagrados pela crise mundial e pela recessão encontrada no interior do país. A questão foi muito mais permeada pela desestatização e transferência de autonomia à livre iniciativa privada, o que foi ampliado posteriormente a partir das décadas de 1980/1990 com a inserção do ideário neoliberal na política brasileira.

Ainda assim, os movimentos populares que surgiram na época foram fundamentais para que se pensasse em lhes dar alguma resposta. Esses movimentos tiveram na classe média a sua reivindicação focada na anistia aos presos e exilados políticos, pela liberdade de imprensa e fim da censura, nos movimentos estudantis e de professores, que reivindicavam a democratização da educação, nos médicos e assistentes sociais, pela democratização da saúde, nos movimentos pelo fim da violência policial e militar, nos movimentos antimanicomiais, nos movimentos sociais que pediam maior participação nas instâncias de tomadas de decisões. Também nas classes trabalhadoras, que se organizaram em movimentos operários e sindicais pela autonomia dos sindicatos, pelo direito a greve, pela unificação nacional do salário mínimo, pela igualdade de salários entre homens e mulheres, pela distribuição de terra aos sem-terra. Outros movimentos, de minorias sexuais, de negros e de mulheres vieram a fazer o coro pela luta pelos direitos humanos, aos quais a Ordem dos Advogados do Brasil e Comissões de Justiça e Paz da Igreja se uniram.

Mas Chauí justifica que a afirmação de que a sociedade brasileira é uma sociedade autoritária reside no fato de que a cidadania no país foi sempre concedida, ao que ela classifica como Senhor-cidadão, ou seja, a cidadania é uma concessão dada pela classe dominante às classes dominadas e que pode ser retirada à medida em que julgar conveniente. Uma sociedade onde as assimetrias são tratadas como desigualdades e hierarquizam indivíduos em superiores e inferiores, fazendo com que a violência simbólica permeie as relações sociais e culturais. Onde as leis são instrumentos para preservar privilégios de um lado e para oprimir e repreender de outro. Uma sociedade onde os partidos políticos tomam formas clientelistas ou populistas, correspondendo a ações ora de favores ora de tutelas. Onde intelectuais ora assumem posições iluministas, reivindicando direitos apenas a si próprios, ora como uma vanguarda revolucionária que assume a função de educadores das classes subalternas, mas sempre conservando o seu *status* de poder diante destas. Uma sociedade onde o que é público não se consolida e o Estado se define pelas exigências do privado. Onde os movimentos sociais são tratados como confrontos e considerados casos de polícia. Onde se perpetuam os

conceitos de que negros, índios, mulheres e homossexuais configuram-se numa condição de menor valor, de inferioridade. Preconceitos, segregação e discriminação fazem parte do cotidiano das minorias, que são estigmatizadas. Cria-se a afirmação de que a miséria é fruto da violência, sendo que os mais ricos tendem a se distanciar dos mais pobres porque estes são considerados violentos, perigosos. Uma sociedade que determina aos trabalhadores uma vida exaustiva e precária, distinguindo as populações de centro das populações de periferia. Que trata migrantes de forma vexatória e humilhante, com condições análogas às da escravidão. Em resumo, uma sociedade onde as desigualdades tendem a ser ignoradas por meio de uma ideologia de indivisão, de unidade nacional e, nesse sentido, as classes dominantes desenvolvem um verdadeiro horror às contradições e, quando estas se evidenciam por meio de manifestações, que ao seu modo de ver são atos irracionais, parte para a defesa por meio do discurso da racionalização (leia-se modernização) e pela repressão aos subversivos, que são a causa do seu medo, pois representam a ameaça à paz nacional. No caminho para a pacificação geralmente recorre a símbolos de salvação nacional, por meio de golpes de estado e reduz o público ao privado representado pela conservação da família.

Ainda assim é preciso que se enfatize que os movimentos em prol da cidadania no país foram fundamentais para a passagem do plano político institucional para o da sociedade como um todo. O direito de representação no campo político foi reivindicado e garantido por meio do sufrágio universal. O direito à liberdade foi conquistado no campo jurídico, estando contemplada no direito à liberdade civil e de participação. No que se refere à melhor distribuição de riquezas, este tem sido um campo específico de luta dos trabalhadores, mas que pouco avanço obteve no que se refere às práticas decisórias. Mas, o que se pode perceber é que as lutas políticas/sociais no país não representaram até hoje uma luta pela tomada do poder, mas antes configuram-se em lutas pelo simples acesso à cidadania.

Nesse contexto de sociedade é que queremos identificar os aspectos da cultura popular no seu sentido de resistência. Esta resistência poderá ser vista desde as formas de humor e irreverência que vemos percorrer as ruas, nas anedotas e ditos populares, ou em grafites espalhados pelos muros das cidades, na ocupação criativa de espaços, onde os seus símbolos, normas e valores possam ser reconhecidos, na ressignificação de modelos e padrões estabelecidos pela lógica dos dominantes. Queremos encontrar o que, segundo Chauí (1994, p.73), “na lógica da cultura popular, o campo comunicativo se reestrutura segundo a prática, o desejo e o pensamento dos participantes”.

4. DIFERENÇAS E COTIDIANO ESCOLAR

Mencionamos no início do nosso trabalho que nossa preocupação estava voltada a compreender como a escola, inserida no contexto de uma comunidade, poderá ser um agente participante no processo de formação e organização da sua cultura. Buscamos por meio de um breve levantamento dentro de uma instituição escolar que, em seus documentos oficiais, preconiza-se o intercâmbio da escola com a comunidade de seu entorno.

A partir do conhecimento de que a instituição estudada organiza estas ações por meio dos programas de assistência estudantil e da pró-reitoria de extensão, buscamos fazer um levantamento sobre possíveis projetos desenvolvidos em que as dimensões da diversidade cultural estejam presentes. Em nosso trabalho, percebemos que a questão da cultura se relaciona a um universo de trocas, mas que está submetida a relações de poder, sendo que as ações relacionadas à cultura popular possuem um sentido político, onde o sujeito social (comunidades, grupos) pode, de um lado resistir à lógica unilateral da homogeneização proposta pelas culturas dominantes e, por outro, consegue reconhecer-se como pertencente àquele grupo.

Verificamos que os projetos desenvolvidos na instituição pesquisada ocorrem por meio de seleções em editais. No caso dos projetos associados ao programa de assistência estudantil, eles estão previstos no âmbito das ações universais. Mas nesse caso, os projetos ocorrem por meio de editais específicos em cada câmpus, sem que haja uma plataforma única onde estes projetos estejam cadastrados. No caso dos projetos que ocorrem por meio dos editais da pró-reitoria de extensão, todos eles são cadastrados numa plataforma digital pública. Apesar do fato de que, como previsto na Resolução 41/2015, as ações universais podem ocorrer de forma articulada à pesquisa, ensino e extensão, o fato de não haver um banco de dados específico para essas ações dificultou o levantamento sobre os projetos que estariam sendo desenvolvidos por esse programa. No entanto, o levantamento dos projetos no banco de dados da extensão foi significativo e nos indicou um material suficiente para que pudéssemos prosseguir com a questão levantada por este trabalho.

Desta forma, pudemos identificar que, num universo de 654 projetos cadastrados na plataforma (aí incluídos os diversos segmentos que estão previstos na extensão), 145 estariam dentro das características que procuramos ou seja, referiam-se a ações voltadas para desenvolvimento de culturas ou de fortalecimento de identidades. Dentre os temas dos

projetos encontramos uma quantidade expressiva de casos onde haveria a produção de algum tipo de bem cultural, sendo que, em ordem do tema de maior prevalência apareceram música, seguida de meios de comunicação (incluindo rádios, websites e fanzines), teatro, dança, artes plásticas e/ou visuais, circo e artesanato (foi interessante notar que o projeto que envolvia artesanato estava voltado para a geração de renda, o que nos trouxe uma lembrança sobre a questão da cultura da pobreza apresentada em seção anterior. Mas não entraremos nesta questão por hora). Houve também a presença de diversos projetos de estímulo à leitura e acesso à literatura e tantos outros que utilizam o cinema como meio de reflexão e debate. Um notável número de projetos se referia a discussões sobre assuntos da contemporaneidade, memória, direitos humanos, protagonismo juvenil e movimentos sociais. Geralmente estes projetos se caracterizavam por rodas de conversas. E, especificamente relacionados às identidades, encontramos diversos temas: diversidade cultural, desenvolvimento de comunidades, cultura brasileira, cultura negra ou afro-descendente, questões de gênero e sexualidade, questões específicas sobre mulher, questão do imigrante, inclusão de deficientes e inclusão da população carcerária. Pudemos perceber, portanto que os temas sobre a diversidade cultural estão presentes nos projetos que, apesar de se constituírem por ações de iniciativa individual dos proponentes, a instituição disponibiliza o espaço para o desenvolvimento de tais atividades. Mas, como o nosso interesse está voltado para aqueles projetos que possuem uma característica de efetivamente realizarem a mediação entre a escola e a comunidade, procuramos destacar aqueles que, ou possuíam uma metodologia mais interventiva ou os que fossem desenvolvidos em parcerias com outros entes, podendo ser ONGs, associações, órgãos públicos, etc. Assim, destacamos oito projetos, que foram os que conseguimos obter uma maior aproximação, por meio de contato com os coordenadores e envio por correio eletrônico de questionário para realização de entrevistas semi-estruturadas. Aos coordenadores dos projetos dirigimos questões sobre quais os objetivos e qual a relevância do projeto, como se deu a articulação com a comunidade, quais os êxitos e quais as dificuldades.

Elencaremos a seguir os oito projetos, sob uma ótica geral. As descrições e informações a seguir, foram-nos repassadas pelos coordenadores dos projetos, existem algumas referências não elencadas nesse trabalho, uma vez que foram apenas citadas pelos mesmos.

O primeiro projeto refere-se ao resgate da memória regional e destinou-se a compreender a história de um grupo local de violeiros, na cidade de Hortolândia, e a memória

constituída por seus participantes, através de entrevistas com o uso das técnicas da história oral:

As entrevistas primeiramente deveriam perceber quais os temas de maior relevância para seus sujeitos, mas prevendo-se que dentre os temas estariam presentes questões de etnia, gênero, religiosidade e o cotidiano de adaptação ao espaço urbano em rápida transformação. O relatório produzido poderia originar outros projetos paralelos: 1) a realização de ações de divulgação dos resultados, através de possíveis exposições em parceria com os espaços culturais locais, ou através de textos de divulgação para circular pela internet e pela mídia impressa. 2) a produção de um artigo científico a ser apresentado em Congresso da área, além da possibilidade de publicação em periódico da base Scielo ou afim; 3) a produção de material para uso em sala de aula, tendo como base a alternativa aberta pelos Parâmetros Curriculares de História que preveem o ensino de História regional.

O segundo, voltado à questão urbana, destinou-se a apresentar a visão de mundo pessoal de um conjunto aleatório de crianças que estudam e vivem na cidade de Campinas:

Após explicação da proposta e com um direcionamento adequado, as crianças participariam de uma pequena oficina de fotografia, para aprender conceitos básicos sobre luz e enquadramento, mas apenas o mínimo necessário para uma melhor captura de sua visão de mundo. Após essa oficina, o próximo passo seria o de que captassem uma série de imagens sobre a sua visão do seu mundo, o que seria mais relevante para criança em seu contexto cotidiano, em dois pontos de vista: uma positiva e uma negativa. A série de fotos com temática positiva e negativa de cada aluno então seria submetida a uma discussão em grupo pelos próprios colegas, e escolhida pelo próprio grupo a mais representativa, com um debate sobre suas impressões e visões e como a fotografia a representa. Ao final, um total de 40 fotos selecionadas estariam disponíveis, com a visão do mundo pessoal de um conjunto de crianças, retratando o modo peculiar de ver seu dia a dia e sua experiência. Uma seleção final escolheria 20 fotos para que a elaboração de um trabalho impresso, então distribuído de forma gratuita na comunidade, mostrando a visão de mundo daquele local sobre a ótica das crianças que ali vivem.

O próximo é voltado a oferecer aos estudantes imigrantes hispano-falantes de 9 a 13 anos, em parceria com escolas do ensino básico público local, aulas de reforço para sanarem dúvidas acerca da língua portuguesa, bem como para oferecer informações que abrangem a cultura brasileira por meio da fala, da escrita, da leitura e de atividades lúdicas:

A ação visa ainda a enaltecer a cultura dos hispano-falantes de modo a empoderar essa expressiva comunidade migrante em São Paulo. Para o público interno da instituição, o projeto pretende desenvolver os aspectos intelectual e humano dos estudantes bolsistas selecionados, ampliando sua vivência com outras culturas, habilidade de trabalho em equipe, responsabilidade e solidariedade. O projeto volta-se, ainda, a promover o contato desses estudantes com a instituição, incentivando o interesse deles em participar futuramente dos processos seletivos para cursos, acarretando na oferta de novas oportunidades de ensino, de aprendizagem, de carreira e ascensão social por meio dos cursos oferecidos, e, assim, construir um ambiente acolhedor a esses imigrantes. Também são realizadas atividades externas,

como visitas a museus, centros culturais e bibliotecas públicos, de modo que conheçam os espaços públicos e se reconheçam como parte da cidade em que vivem.

Este projeto ainda está em andamento.

Outra ação que tivemos aproximação foi desenvolvida junto aos imigrantes senegaleses que vivem no litoral norte de São Paulo:

Ações culturais e educacionais são prioridades do projeto, sem, no entanto, fechar os olhos para as questões de assessoramento jurídico no que se refere a documentação, saúde, direitos, etc., sendo que o projeto pôde fomentar a condição de agente dos refugiados a de promover o desenvolvimento de liberdades substantivas tais como: comunicar-se em língua portuguesa, fazer cálculos simples, participação no mercado de trabalho, acesso à saúde básica, conhecer a legislação dos refugiados e fazer valer seus direitos. Outra proposta foi promover a interação de pessoas interessadas em ajudar e a compartilhar seus conhecimentos da cultura africana bem como da situação dos refugiados com o público presente. Este projeto, que se encontra em andamento, permitiu a parceria da instituição com ONG, apoio da OAB, além da Fundação Cultural de Caraguatatuba.

O quinto projeto, voltado à discussões sobre a Declaração Universal de Direitos Humanos,

especialmente no artigo segundo, que explica que todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição e que não será feita também nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania; no artigo sexto, que explica que todo ser humano tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei; no artigo sétimo, que coloca que todos são iguais perante a lei e tem direito, sem qualquer distinção, a igual proteção de lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação; e no artigo décimo oitavo que coloca que todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, em público ou particular. O projeto tem possibilitado ainda, uma interação entre o câmpus e a cidade de Hortolândia problematizando as questões presentes no cotidiano da cidade, construindo estratégias para a efetivação de direitos, educando a partir da relação com a comunidade externa. Assim, suas metas são as de propiciar ações participativas coletivas nas instituições públicas da cidade focando na discussão de questões de gênero, homofobia, discriminação, preconceito, credos religiosos, respeito à identidade, promoção, defesa e garantia de direitos; fortalecer práticas individuais e sociais que gerem ações em favor da promoção, da proteção e defesa dos direitos humanos; formar estudantes com valores, atitudes e práticas sociais que expressem a cultura em direitos humanos, como a dignidade humana, liberdade, responsabilidade, igualdade, não discriminação, justiça e equidade, solidariedade e cooperação, participação, pluralismo, diversidade e inclusão; promover o protagonismo do estudante questionando e problematizando a realidade; divulgar o IFSP na cidade de Hortolândia através das ações desenvolvidas pelo projeto; promover na cidade de Hortolândia a construção de uma cultura de direitos

humanos. Além das discussões, o projeto prevê realização de cine debate no câmpus Hortolândia, buscando uma primeira ação dos bolsistas com o público interno e externo; realização de grupos, palestras e oficinas nas escolas municipais e estaduais, unidades básicas de saúde e centro de referência de assistência social; realização de grupos, palestras e oficinas no câmpus; organização de exposição temática temporária acerca dos direitos humanos; organização de oficinas culturais e música; divulgação do projeto e discussões dos direitos humanos na página do facebook já existente, criado pelo projeto no ano de 2015 e 2016; construção de um documentário sobre o direitos humanos.

Outro projeto apresentado, também ainda em andamento, destina-se à produção um documentário produzido por uma equipe multidisciplinar, com profissionais da instituição, profissionais do Setor de Comunicação da Reitoria, alunos e voluntários:

O documentário explora a temática da Saúde Mental, revelando a situação dos hospitais psiquiátricos da região metropolitana de Sorocaba, considerado o maior pólo de institucionalização da doença mental no país. O modelo de tratamento proposto é da hospitalização das pessoas em situação de sofrimento mental, culturalmente conhecidas como “loucas”. Partindo da crítica desse modelo, o projeto procura discutir a situação da hospitalização a partir das diretrizes do Movimento da Reforma Psiquiátrica, da Política Nacional de Saúde Mental e de algumas experiências de desinstitucionalização que ocorreram em outros municípios. O vídeo terá um caráter educativo, no sentido de desmistificar a loucura, discutir o respeito às diferenças e estimular uma postura de tolerância, humanização e defesa do direito de liberdade e cidadania. A proposta é que esse material seja utilizado como instrumento de conscientização em instituições de ensino, através de debates com os envolvidos no projeto e, principalmente entre alunos, professores e comunidade. A expectativa deste trabalho é de contribuir para a promoção do respeito à diversidade, além de mostrar a importância da convivência com as pessoas que possuem uma trajetória na saúde mental, seja como ex-morador de manicômios ou usuários dos serviços de saúde mental. Considera-se relevante a formação ética, política e humanizada, que permita a reflexão crítica sobre as produções humanas.

O sétimo projeto propôs uma assessoria técnica na área de construção civil para as moradias das famílias da baixa renda presentes nos bairros de uma sub-região do município de São Paulo:

A atuação dessa equipe focou-se na orientação à construção e/ou reforma, por meio do estudo de projeto e do desenvolvimento de desenhos para regularização dos imóveis de pequeno porte, sem a exigência de responsabilidade técnica, de modo a valorizar o projeto e conscientizar sobre a importância e influência da habitação no bem-estar e na qualidade de vida, sendo que os objetivos principais foram: 1). o atendimento a esse grupo populacional fornecendo informação técnica para obter e/ou qualificar sua moradia, e 2). propiciar ao estudante de arquitetura e urbanismo e de engenharia civil da instituição o contato direto com situações reais de trabalho, permitindo o aprendizado técnico acadêmico através desse atendimento. Foi desenvolvido em parceria com instituições públicas, como a Prefeitura de São Paulo, através de secretarias regionais, com instituições assistenciais e diretamente com movimentos organizados por moradia.

Deixamos por último um projeto que pudemos imergir com maior aprofundamento, uma vez que realizamos visita técnica no seu *locus* devido ao fato de encontramos nele diversas dimensões abordadas por este trabalho, e assim, o consideramos um universo que por si só possui fontes para reflexões sobre diversos temas levantados nesta pesquisa. Devido a isto, nos debruçaremos um pouco mais sobre ele. Trata-se de uma intervenção ativa numa comunidade de remanescentes de um quilombo e na luta por memória e identidade no território de direitos.

Tem por objetivo geral promover a Educação das Relações Étnico-raciais (Lei 10.639) no Ensino de Ciências, História, Geografia e outras disciplinas correlatas, como atividade integrada ao ensino, pesquisa e extensão, contribuindo para qualificação social do trabalho docente na educação básica nas escolas da comunidade de remanescentes quilombolas do Carmo, localizadas no município de São Roque. Outra linha de ação do projeto é a de promover atividades voltadas para identificação e registro da cultura alimentar tradicional, além de práticas de cultivo de alimentos e plantas na comunidade, via realização de reuniões para troca e propagação de plantas medicinais e alimentícias convencionais e não convencionais, com a realização de rodas de conversa para apresentação das plantas e troca de saberes sobre cultivo e suas formas de usos, dessa maneira, promovendo práticas educativas que favoreçam o reconhecimento e a celebração da diversidade e das identidades territoriais, que perpassam professores e alunos nas escolas, mas também o âmbito familiar e do trabalho. A proposta pretende dar continuidade às atividades já desenvolvidas em projeto anterior, referendando maior interação entre unidade escolar e comunidade na preservação de sua memória, além do fortalecimento de laços identitários com seus territórios e possibilidade de autonomia e resistência frente a pressão do processo urbano-metropolitano.

Nas informações emitidas pelo coordenador do projeto, afirma-se que:

A Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africanas a partir da perspectiva histórico-crítico de caráter contra-hegemônico, atua como um dos caminhos de conscientização dos direitos humanos, principalmente, no seu reconhecimento, promoção e proteção: tendo em vista tal desafio, Rocha (2015), ao pesquisar o enraizamento institucional da Lei nº. 10.639/2003 nos Planos de Desenvolvimento Institucionais (PDIs) nas instituições da Rede Federal de Educação Profissional, destaca que não foram suficientemente exploradas na sua relação com a temática. Portanto, a partir do panorama apresentado pela autora, pesquisas que analisam a implementação da Lei nº. 10.639/2003 são extremamente relevantes, na medida em que se tem constatado que é longo o caminho a ser percorrido para a construção de uma educação que considere as diferentes contribuições culturais.

Nesta perspectiva, a proposta de projeto de pesquisa e extensão a partir da história e cultura afro-brasileira possui grande relevância e “(...) propõe a divulgação e produção de conhecimentos e formação de atitudes, posturas e valores que eduquem cidadãos orgulhosos de seu pertencimento étnico-racial para interagirem na construção de uma nação democrática em que todos, igualmente, tenham seus direitos garantidos e sua identidade valorizada.” (BRASIL, 2004, p. 02). Em assim sendo, no âmbito da proposta de projeto “Remanescentes do Quilombo do Carmo: a luta por memória e identidade no território de direitos” a participação dos estudantes de licenciatura e de tecnologia do IFSP campus São Roque em atividades de extensão, ainda oportuniza melhor compreensão e formação para os estudantes,

trazendo contribuição para representações positivas construídas politicamente pelos movimentos negros e pela comunidade negra. Em suma, acredita-se que a análise da temática da educação das relações étnico-raciais, além de práticas relacionadas ao âmbito cotidiano dos espaços quilombolas, torna possível a agregação de raízes africanas à educação básica e superior, como um direito para negros, negras e para a população não negra, a partir do respeito às histórias dos remanescentes do Quilombo do Carmo e às suas práticas culturais, abre novos caminhos para a atuar e interferir no contexto social da luta dessa comunidade, colaborando na construção de outra sociedade em que vigore os direitos humanos.

O projeto acontece em parceria, no âmbito de cooperação estratégica com o NEABI-IFSP, o NEPEDH-UFPE, Associação do Quilombo Nossa Sra. do Carmo e Prefeitura Municipal de São Roque.

Em consonância com os objetivos propostos pelo Projeto de Extensão “Remanescentes do Quilombo do Carmo: a luta por memória e identidade no território de direitos”, foi tomado como referência alguns dos resultados alcançados por anterior pesquisa de caráter exploratório, considerando a relevância de aprender nas múltiplas dimensões a complexidade da realidade. E a ela dando continuidade em consonância com ações extensionistas, congregando ensino e pesquisa indissociavelmente. Nessa direção, o plano geral da pesquisa e sua metodologia propõe compreender a educação das relações étnico-raciais no ensino por meio da realização de uma estratégia educacional referente a implementação da legislação na educação básica, a qual será elaborada a partir de análise das entrevistas semi-estruturadas já aplicadas anteriormente com profissionais atuantes nas escolas públicas localizadas na comunidade de remanescentes quilombolas do Carmo no município de São Roque/SP. Paralelamente, nas duas novas unidades escolares inseridas no projeto, que atendem os remanescentes e que ficaram de fora do primeiro momento, deverão ser atendidas das mesmas entrevistas semi-estruturadas, ampliando um pouco mais o foco e buscando a totalidade dos jovens remanescentes quilombolas do Carmo.

Outra linha de ação estratégica está inserida no plano cotidiano das famílias, com a troca e propagação de plantas, medicinais e alimentícias, convencionais e não convencionais, e realização de roda de conversa para apresentação das plantas e troca de saberes sobre cultivo e formas de usos dessas plantas. Delas, propágulos de plantas amiláceas, obtidos a partir de comunidades quilombolas do vale do Ribeira, provenientes de comunidades remanescentes quilombolas residentes na zona rural do município de Eldorado-SP, e cultivadas nas dependências do campus São Roque do IFSP (batata doce, cará moela, mandioca mansa, cará de espinho, araruta, cana de açúcar, inhame, ora-pro-nóbis e açafrão). Estas plantas poderão ser compartilhadas com membros da comunidade do Bairro do Carmo, interessados em propagá-las, e dispostos a compartilhar sua experiência com essas e outras plantas com a equipe do projeto. A ideia é acompanhar e registrar a forma de condução e usos das plantas, e fornecer orientação técnica para aqueles que não souberem lidar com elas, e num segundo momento, promover reuniões para troca de propágulos e relatos das experiências. Pretende-se também sugerir a elaboração de produtos rústicos a partir da produção obtida, que poderão ser usados para subsistência ou comercializados, sendo que em ambas situações a equipe executora do projeto fornecerá o apoio técnico necessário, tanto na sugestão de possíveis produtos a serem elaborados, quanto na forma de preparo, identificação visual e apresentação dos produtos, em conformidade com a legislação sanitária vigente.

Mediante os resultados obtidos nas etapas anteriores, buscaremos no processo de análise dos elementos identitários da cultura dos remanescentes quilombolas estabelecer relação entre o conhecimento historicamente construído pelos sujeitos da comunidade e os saberes sistematizados pelo ensino escolar e suas correlações com a legislação para a educação das relações étnico-raciais e a possibilidade de atividades estratégicas, como oficinas, palestras, cursos, produção de materiais didáticos e atividades correlatas. Nestes termos, tal procedimento metodológico possibilitará a elaboração e registro de experiências de educação e do cotidiano já existentes na comunidade, ou seja, a compreensão de que o científico não é a única forma de conhecimento valioso e que outras, inclusive anteriores a ele, são dignas de respeito, de modo que esse material possa servir de referência a ações futuras e a

promoção da cultura afrodescendente nas unidades escolares dos remanescentes quilombolas.

Até o momento desta coleta, o projeto havia consolidado as seguintes ações:

Foi feito um levantamento das ações e dos resultados alcançados entre as bolsistas participantes, professores executores e coordenação do projeto. Observa-se que houve significativo avanço geral, contemplando o cronograma estabelecido, bem como as etapas pensadas inicialmente no projeto. Neste sentido, foi realizado uma ampla discussão do tema, tanto da educação para as relações étnico-raciais, como o do apoio ao plantio e troca de saberes ligada às tradições quilombolas. Isto, inicialmente, de forma teórica, conceitual e categórica, entre estudantes e professores.

No segundo momento, houve maior aproximação do projeto com a comunidade, realizando incursões na área do Quilombo e contínuo diálogo com a Associação e Escolas. Esta fase foi fundamental por permitir aproximações e estratégias de atividades que possibilitassem conjuntamente o alcance dos objetivos inicialmente estabelecidos. Assim também, o desenvolvimento de importantes reflexões sintetizadas e preparadas para apresentação em congresso e, futuramente, em revista nacional/internacional.

Na terceira fase, ainda em desenvolvimento, realizaram-se reuniões no Instituto, aproximando professores, estudantes e os remanescentes quilombolas. Neste período foram realizadas oficinas/ações, trazendo à tona a história do Quilombo do Carmo, a importância da matriz africana na formação da população regional, bem como aproximação das lideranças quilombolas com as escolas. Além disso, foram realizados alguns plantios nos espaços coletivos e individuais do Quilombo, bem como a participação no I Simpósio Cultural do IFSP campus São Roque. Nesta fase foi publicado texto na imprensa nacional (Jornalistas Livres), dando visibilidade ao drama do Quilombo e ao projeto que os apoia em seus direitos. Mais recentemente, em meio à discussão do Marco Temporal pelo STF, foi realizada a intermediação de uma reportagem da TV Cultura, que foi exibida no dia 17/08/2017 e que trouxe novamente grande repercussão ao Quilombo do Carmo.

Na quarta etapa, haverá atuação direta com estudantes do Ensino Fundamental 2 da escola local (EMEF “Dr. Rabindranath Tagore dos Santos Pires”), acordo já firmado junto à direção e que poderá potencializar a ação. Em relação às outras escolas, estão sendo preparadas outras ações, como uma aula da EE Distrito Maylasky junto ao IFSP campus São Roque no Quilombo, visando reunir um mutirão para o plantio de mudas alimentícias (obtidas pela rede de trocas de sementes quilombolas no Vale do Ribeira em 19/08/2017) e também para recuperação ambiental nos fundos de vale. Mais uma ação importante objetivada são duas rodas de conversas com a comunidade, para levantamento dos saberes agrícolas e alimentícios, bem como de particularidades culturais (ritos, valores e modos de viver), buscando haver trocas de conhecimentos e saberes, assim como a contínua descrição e acompanhamento da cultura quilombola.

Ao final do projeto, além de atender parte as demandas educativas, ambientais e de autonomia alimentar da população remanescente do Quilombo do Carmo, espera-se a composição de amplo acervo e registros de todas as ações e atividades, para o desenvolvimento de um artigo síntese do projeto a ser publicado. Para além disso, os materiais gerados poderão subsidiar outros projetos futuros, como a produção de materiais didáticos, ou pesquisas, como a que seguimos até o próximo ano via PIBIC/CNPq.

Algumas reflexões

Quando nos aproximamos mais do contexto em que está inserido o projeto, percebemos uma série de questões que são relevantes aqui colocarmos. O bairro do Carmo se caracteriza por uma população remanescente de um Quilombo que foi instalado na região desde o século XIX. As terras pertenciam a uma unidade da Igreja católica, da ordem das carmelitas que, após a abolição da escravatura, fez uma doação de seu território à população de ex-escravos que teriam trabalhado nesta fazenda. Em torno destas terras o bairro floresceu, sendo que uma grande parte da sua população é de descendentes diretos dos donatários dessas terras. Uma associação se organizou para que se buscasse tanto a regulamentação jurídica quanto à posse de fato do território, como para a preservação dos valores e da cultura afro-descendente. A associação possui o acervo dos documentos, contudo o processo de reconhecimento e demarcação da área ainda tramita na justiça. Em meio às terras já houve a construção de um grande condomínio fechado, para classes econômicas mais “abastadas”. Os proprietários deste condomínio reivindicam a propriedade de parte do território que, em tese, pertence à população quilombola. Para a garantia de seus direitos, os remanescentes das famílias dos ex-escravos fundaram uma ocupação em parte destas terras, não sem que houvessem reações violentas. Em visita ao local, ocupantes nos afirmaram que não era raro aparecerem ameaças, sendo verbais ou simbólicas, como rajadas de tiros na frente da ocupação. Nos terrenos que circundam o condomínio podemos ver placas indicando “risco de morte” para quem atravessar.

Os profissionais da instituição que estão trabalhando no projeto são de diversas áreas (geógrafo, sociólogo, filósofo, psicóloga, pedagoga, historiadores, agrônomo, engenheiro ambiental). Por meio de ações interdisciplinares estão desenvolvendo estratégias de aproximação ao contexto e às necessidades da comunidade. Também em relação ao processo jurídico de reconhecimento da posse, estes profissionais têm buscado oferecer apoio técnico no que é possível e necessário. Por outro lado, os alunos extensionistas do projeto desenvolvem ações nas escolas do bairro, procurando dar ênfase a aspectos culturais locais. Percebemos que esta iniciativa coincide com o proposto pelos planos de ensino de alguns professores locais, como é o caso da professora de artes da escola básica do bairro que procura inserir no seu projeto pedagógico a temática de cultura negra, inclusive com produção de artigos artesanais que remetem à cultura africana e criação de grupos de música e dança de matriz africana. A direção da escola também se preocupa em realizar festas temáticas, almoços com pratos típicos, dentre outras atividades. É interessante notar que, na fala de

alguns participantes do projeto obtivemos a informação de que muitos moradores do bairro não se reconhecem como negros, dado pelo qual notamos que o persistente “branqueamento” da população brasileira e negatização dos valores das culturas negras são percebidos no próprio *locus* onde esta identidade poderia estar fortalecida, ou minimamente, em processo de ressignificação, o que nos faz refletir sobre a necessidade de rompermos com a discriminação e estigmatização que a população negra sofre secularmente.

Outra questão que nos chamou a atenção foi o fato que a subsistência da população do bairro atualmente provém em grande parte da execução de serviços gerais prestados ao condomínio e trabalhos domésticos para os seus moradores. A cidade de São Roque é conhecida no estado de São Paulo por ser um pólo produtor de vinho e há uma intensa atividade turística voltada a esse segmento. No entanto, o reconhecimento da cultura negra, que poderia ser, além de valorizada, também se tornar um meio produtivo e de subsistência (se colocarmos em questão a vocação turística da cidade), não são pensados em termos de políticas no município. E, enquanto o processo corre na justiça, esta população, que se configura por ser “proprietária” das terras locais se vê obrigada a “servir” aos “invasores”. Esta inversão nos mostra como a situação do negro em condição subalterna é perpetuada em nossa sociedade, mesmo em condições em que formalmente ou contratualmente ela não poderia existir. Em conversa com a diretora da escola, esta nos informou que no bairro não existem todos os equipamentos sociais que necessitaria, uma vez que se trata de uma região isolada, de difícil acesso, inclusive com trechos de terra, e com pouquíssimo e precário atendimento de serviço de transporte público. Não há equipamento de assistência social, não há uma unidade de polícia comunitária sendo que as rondas que ocorrem são ostensivas e humilhantes para a população. Também em virtude de pouca atividade econômica, há uma incidência grande de alcoolismo e drogadição no bairro, sendo que a violência é apenas um de seus reflexos.

Para que não estendamos mais sobre os projetos individualmente, nosso percurso nos indicou que existem caminhos possíveis de atuação da escola na realidade concreta em que ela se insere. Mas identificamos também vários empecilhos no andamento de vários desses projetos. Em diversas ocasiões percebemos que ainda existem grandes dificuldades para o êxito das ações, que vão da falta de disponibilidade de tempo dos profissionais, dificuldade em se criar um calendário de encontros ou reuniões conjuntas, entraves burocráticos para a liberação das verbas para subsidiarem os projetos, despendimento de recursos próprios do coordenador para a realização de atividades, falta de adesão de parcerias e até mesmo de adesão do público a quem se destina a ação. Alguns desses projetos foram concluídos com

êxito dentro do que se propunham. Outros, devido a impeditivos como os elencados, acabaram por não serem concluídos.

Ou seja, se o campo da Cultura é um campo de lutas e de resistência, estas já se iniciam antes mesmo da ação em si.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após todo o levantamento teórico, revisão bibliográfica e discussões suscitadas por esta pesquisa, ao nos aproximarmos das questões referentes ao papel da educação no sentido de transformação social, pensando-se no cenário atual, levamos em consideração algumas ponderações realizadas na pesquisa de Candau (2011), que trata das diferenças inseridas no cotidiano escolar, sobre a perspectiva do multiculturalismo, das quais nos aproximamos para complementar os temas abordados.

Se o século XX foi marcado pela consolidação dos estados nacionais, como vimos, a escola pública, gratuita e obrigatória no Brasil também herda os princípios da modernidade a partir da missão de propagar-se uma unidade imaginada a partir da concepção de uma única nação através da unificação da língua e da supressão das diferenças encontradas no seu interior.

Em princípio, a primeira metade do século foi marcada por vertentes da psicologia do desenvolvimento e personalidade, encontradas em movimentos como o da Escola Nova, que até os dias atuais exercem influência na formação de professores e que definem as diferenças no sentido de particularidades individuais. São características físicas, sensoriais, cognitivas e emocionais que determinarão aos indivíduos diferentes ritmos de aprendizagem, necessidades cognitivas, modos de aprender e de se comportarem, aos quais, por meio da flexibilização de conteúdos e individuação de espaços e tempos são construídas as estratégias pedagógicas. Esta também é a preocupação do ensino programado de base na psicologia behaviorista presente nos anos 1960 e 1970. Estas tendências não deixam de contribuir para o desenvolvimento dos processos de ensino-aprendizagem, no entanto, desconsideram as dimensões sócio-históricas e culturais presente no cotidiano dos alunos.

No final da década de 1970, época que coincide com a criação dos primeiros cursos de pós-graduação em educação, a presença da sociologia na educação é notada, quando as variáveis socioeconômicas e as diferenças de classes sociais passam a ser preocupações de teóricos, que as veem como determinantes nos casos de fracasso escolar. Nesse sentido, questões relacionadas às condições de acesso e difusão do conhecimento são indissociáveis à forma e conteúdo de currículos, o que havia sido negligenciado pelos estudos anteriores. O olhar sobre o cotidiano escolar na sua dimensão social e econômica permitiu o desenvolvimento de uma perspectiva crítica de análise aos processos educacionais.

Mas se analisarmos tanto uma como a outra vertente, ambas preconizam o conhecimento como sendo universal. Nesse aspecto, as diferenças devem ser “superadas” a fim de que todos atinjam os mesmos resultados, ou seja, espera-se obter a homogeneização.

A relevância da dimensão cultural nos processos de aprendizagem apenas foi considerada a partir da perspectiva de Paulo Freire, que destaca ainda o caráter de transformação social da cultura, quando presente no ato educacional. Nos anos de 1990, Paulo Freire ampliou a questão para a sua preocupação com o crescimento da violência e da intolerância e passou a incluir nas suas abordagens temas como identidade cultural, cultura da diversidade e interculturalidade. Apesar da sua contribuição sobre a questão da cultura na educação, a pedagogia de Paulo Freire se desenvolveu de modo significativo no âmbito da educação não formal e na alfabetização de adultos, mas no campo da educação escolar ainda se mantém a concepção de uniformização das estratégias pedagógicas.

As diferenças culturais têm estado presente nas discussões sobre as práticas pedagógicas nos últimos anos, mas ainda existem usos diferentes para o conceito, sendo que o senso comum, que classifica o culto e o inculto, ainda se evidencia. Quando se menciona sobre diversidade, ainda fala-se no sentido de tolerância e respeito às diferenças, o que nos indica um caminho para um essencialismo, como se a diferença fosse uma coisa dada, fixa. Mas se substituirmos o termo diversidade por diferenças, esta assume uma condição de processo social, que é produzido a partir das relações de poder e de autoridade. As diferenças concebidas como processo de construção-desconstrução-reconstrução, sendo dinâmicas, devem ser reconhecidas e valorizadas, enquanto a transformação delas em desigualdades tendem a favorecer o preconceito e a segregação.

A abordagem multiculturalista no campo pedagógico pode ser dividida em três aspectos, segundo nos afirma Candau (2011):

O multiculturalismo assimilacionista, que tem uma acepção prescritiva onde compreende-se que a sociedade seja multicultural, mas propõe que todos se integrem à cultura hegemônica, sem levar em conta o caráter monocultural presente na sua dinâmica, bem como as relações sociais presentes entre os diferentes sujeitos envolvidos.

Já no multiculturalismo diferencialista, reconhece-se que existem diferenças culturais e preconiza-se que espaços para as expressões das identidades culturais devem ser garantidos. Mas essa posição acaba por assumir uma visão essencialista da formação das identidades culturais, onde prioriza-se o acesso aos direitos sociais e econômicos com vistas às identidades culturais percebidas nos bairros, na escola, nas aldeias, nas comunidades de uma maneira geral. Essa visão acaba por criar um isolamento dessas comunidades ao contexto

global, o que acaba por se criar conceitos pré-definidos e estigmatizantes para estas identidades, favorecendo a criação de verdadeiros *apartheids* socioculturais.

Nas abordagens comuns, a simples tolerância e respeito à diversidade ainda não possuem a dimensão de questionar as relações de poder que produzem as diferenças, mantém o espaço do dominante (nesse caso, o benevolente) e dominado (nesse caso, o respeitado). Outro aspecto é que, quando há a naturalização da diferença, conduz-se o diferente à estigmatização, a preconceitos, a violências. Também quando há uma apresentação superficial e distante das diferenças, considerando como curioso ou exótico, algo distante, onde não há confrontos, estas se apresentam como estáticas, fechadas em si.

A proposta da mesma autora encontra-se na terceira abordagem o seu caminho, que é a interculturalidade, um multiculturalismo aberto e interativo onde práticas de igualdade e de identidades se articulam. Nesse aspecto, esta proposta vislumbra um caminho de promoção à interrelação entre diferentes grupos.

Esta perspectiva favorece a noção de identidades abertas, em contínuo processo de construção e onde há relações sociais permeadas por mecanismos de poder, que marcam os processos de discriminação e estigmatização. Processos de trocas, de diálogos entre saberes e conhecimentos são favorecidos, onde conhecimento relaciona-se a conceitos, ideias e reflexões sistematizados pelas diversas áreas das ciências e se aportam no que é dito como conhecimento universal e científico. Já saberes se referem às práticas cotidianas, às tradições e às visões particulares de mundo. Nesse sentido, a perspectiva intercultural descarta qualquer tentativa de hierarquizar os diferentes saberes e conhecimentos.

O tema do multiculturalismo passou a estar presente nos estudos da didática apenas a partir dos anos 1990, mas ainda se encontra em estado embrionário, sendo que teoria e prática ainda se encontram dissociadas. Segundo pesquisas levantadas por Candau, reconhece-se no campo escolar a relevância da percepção das diferenças na compreensão dos fatores que determinam o fracasso escolar, que o tema favorece a discussão sobre a inclusão de conteúdos como estudos das realidades, questões sobre violência, preconceito e discriminação, assuntos relacionados a questões étnicas e de gêneros, por exemplo, que irão tratar de um novo modo de lidar com as diferenças no cotidiano escolar. O estudo sobre o tema também poderá romper com a noção de que diferenças são problemas e favorecerá a busca para a articulação entre igualdade (acesso) e diferenças. Mas, por outro lado, quando analisada a prática escolar, as pesquisas estudadas constatarem que as diferenças assumem sentidos variados na percepção dos professores e profissionais de educação em geral. Ainda assim, estes levantamentos puderam identificar interessantes estratégias pedagógicas que apontavam, em primeiro lugar, para

modos de se situar diante das diferenças, reconhecendo-se a necessidade de um olhar diferenciado para cada situação em que elas se apresentam. Em segundo, indicavam a necessidade de se trabalhar as relações interpessoais no interior dos grupos, por meio de discussões e diálogos, bem como de se trabalhar a positividade das diferentes linguagens, onde se desse visibilidade às produções de alunos, favorecendo o seu empoderamento. Mas um fato que pôde ser demonstrado também nessas pesquisas foi que são ambíguas as noções de diferenças sentidas pelos profissionais de educação em geral, onde percebe-se a noção de *déficit*, ancorada em aspectos psicológicos ou ao nível socioeconômico do aluno, em contraposição ao normal. Essa visão se baseia numa ideia negativa da diferença, onde estratégias são construídas no sentido de tentar superá-las, no sentido de homogeneização, o que gera grande tensão entre educadores, pois as condições disponíveis muitas vezes não a permitem (no caso, as estratégias estariam voltadas a atendimento por equipes multiprofissionais, por estruturas físicas próprias, atendimentos individualizados, etc.). Outra visão presente refere-se às diferenças identificadas como aquelas que são alvos de preconceitos e discriminação. Nesse aspecto, as estratégias pedagógicas se baseiam na produção de projetos nos quais, de forma dialógica e interdisciplinar, os temas como identidade negra, sexual, de gênero, de classe social, possam ser discutidos, mesmo que mobilizem resistências e conflitos. Mas é importante ressaltar que foi salientado por diversos profissionais de educação que o trabalho com as diferenças não pode ficar restrito ao desenvolvimento de projetos, mas é necessário que em toda a dinâmica escolar assumam-se a postura de valorização positiva da diferença.

Vimos, no universo pesquisado em nosso trabalho essa questão. Percebemos que sim, a escola é um espaço propício a se promover o desenvolvimento das culturas e das identidades, mas o espaço ainda se restringe ao campo do não formal e de propostas de iniciativa particular de alguns educadores, sendo que, até para o desenvolvimento desses há entraves que vão do aparato burocrático, ao pouco tempo disponível desses profissionais, poucos recursos e dificuldade de articulação com a comunidade como um todo (tanto interna, como externa). Muito pouco se avançou, por exemplo, na incorporação do tema aos currículos. Ao mesmo tempo, vimos potenciais pedagógicos quando percebemos a possibilidade de trocas de saberes, quando o conhecimento técnico e científico pode auxiliar nas demandas das comunidades, assim como os saberes tradicionais ampliam a visão de mundo tanto dos educadores como de alunos envolvidos nestes projetos.

Ou seja, há um grande caminho a ser percorrido até que a escola possa desenvolver um papel importante no reconhecimento e valorização de sujeitos sociais subalternizados,

excluídos ou negados. E esta tarefa passa pela construção contínua de diálogos entre saberes e conhecimentos, onde as diferenças possam representar um fator de potencialização dos processos de aprendizagem, tornando-os mais significativos e produtivos. Nesse caminho, pensar a diferença é pensa-la como o múltiplo e não o diverso. A diversidade é estática, estéril. O múltiplo é ativo, é produtivo, é onde a diferença é reconhecidas, como define Emilia Ferreo (*apud* LERNER, 2007), como uma vantagem pedagógica.

6. REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Z. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005
- BOGDAN, R; BIKLEN, S. Investigação qualitativa em educação. Porto: Porto, 1997. In: PARZEWSKI, C. C. F.; BERTANI, I. F. Abordagens qualitativas de pesquisa. **Revista Serviço Social & Realidade**. Franca: v. 14, n. 1, p. 63-88, 2005.
- BOSI, E. Problemas Ligados à cultura das classes pobres. In: VALLE, E.; QUEIROZ, J.J (org). **A cultura do povo**. 4ª ed. São Paulo: Cortez, Instituto de estudos especiais, 1988
- BOURDIEU, P. **Distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo/ Porto Alegre: EDUSP/Zouk, 2007
- BRANDÃO, C. R. **Identidade e etnia**. construções da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BRASIL. Decreto N°7.234, de 19 de julho de 2010. **Dispõe sobre o Programa Nacional de Assistência Estudantil - PNAES**.
- _____. Decreto N°6.177, de 1º de agosto de 2007. **Convenção sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais**
- _____. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. **Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional**.
- BURKE, P. **Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Cia. Das Letras, 1978.
- CANDAU, V.M.F. **Diferenças culturais, cotidiano escolar e práticas pedagógicas**. Rio de Janeiro: Currículo sem fronteiras, v.11, n.2, p 240-255, 2011
- CASTELLS, M. **A era da informação: economia, sociedade e cultura**. Vol 2. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- _____. **La ciudad y las masas: sociología de los movimientos sociales urbanos**. Madrid: Alianza, 1986. In: GOTTDIENER, M. **A produção social do espaço urbano**. 2 ed. São Paulo: USP, 1997.
- CFESS – Conselho Federal de Serviço Social. **Subsídios para a atuação de assistentes sociais na política de educação**. Brasil: 2012
- CHAUÍ, M. Cultura do povo e autoritarismo das elites. In: VALLE, E.; QUEIROZ, J.J. (org). **A cultura do povo**. 4ª ed. São Paulo: Cortez, Instituto de estudos especiais, 1988.
- _____. **Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994

- COELHO, T. **O que é indústria cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2ª ed. Bauru: EDUSC, 2002.
- DELEUZE, G. *Nietzsche and Philosophy*. Nova York: Columbia University Press (1962): 1983. In: PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**; tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- DUBAR, C. **A crise das identidades**: a interpretação de uma mutação; tradução: Mary Amazonas Leite de Barros. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- FREIRE, P. **Extensão ou Comunicação?** São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- _____. **Pedagogia do oprimido**. 48 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.
- _____. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- FONAPRACE. **Minuta para o Plano Nacional de Assistência Estudantil**. Fortaleza, 2010.
- GADOTTI, M. **Saber aprender**: Um olhar sobre Paulo Freire e as perspectivas atuais da educação. 2000. Disponível em: <http://acervo.paulofreire.org:80/xmlui/handle/7891/1125>. Acesso em: 23 de agosto de 2017.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**; tradução: Raul Fiker. – São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- GINSBERG, A. **Uivo – Kaddish e outros poemas**. Sutra do Girassol; tradução: Claudio Willer. Porto Alegre: L Pm Pocket, 2005
- GROPPO, L.A; COUTINHO, S.C. **A práxis da educação popular**: considerações sobre sua história e seus desafios diante da consolidação do campo das práticas socioeducativas, Uberlândia: Rev. Ed. Popular, v. 12, n. 2, p. 20-33, 2013
- GOHN, M. da G. **Educação Não Formal, Aprendizagens e Saberes em Processos Participativos**. Campinas: Fac. Educação/UNICAMP/Brasil- Pesquisadora CNPq. Investigar em Educação - IIª Série, Número 1, 2014
- _____. **Educação não formal, educador(a) social e projetos sociais de inclusão social**. Rio de Janeiro: Meta: Avaliação, v 1, n 1, p.28-43, jan/abr,2009.
- _____. **Movimentos sociais e educação**. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 2012.
- _____. **500 anos de lutas sociais no Brasil**: movimentos sociais, ONGs e terceiro setor. Londrina: Revista Mediações, v.5, n.1, p. 11- 40, 2000.
- GOTTDIENER, M. **A produção social do espaço urbano**. 2 ed. São Paulo: USP, 1997.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

- HARVEY, D. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. 12ª ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- IFSP – Instituto Federal de Educação, Ciência e tecnologia de São Paulo. **Portaria 3314/2011: aprova as diretrizes da Pró-reitoria de Extensão**: São Paulo, 2011.
- IFSP – Instituto Federal de Educação, Ciência e tecnologia de São Paulo. **Resolução 41/2015: aprova a Política de Assistência Estudantil (PAE)**: São Paulo, 2014.
- KOWARICK, L. **Escritos urbanos**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- KRISCHKE, P. J. Os loteamentos clandestinos e os dilemas e alternativas democráticas dos movimentos dos bairros. In: KRISCHKE, P. J. (org). **Terra de habitação X terra de espoliação**. São Paulo: Cortez, 1984.
- KUPER, A. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru: EDUSC, 2002.
- LACLAU, E. **New reflections on the resolution of our time**. Londres: Verso, 1990
- LEFEBVRE, H. **O direito à cidade**. São Paulo: Documentos, 1969.
- LERNER, D. **Enseñar em la diversidad**. Conferência dictada em las primeira jornadas de Educación Intercultural de la Provincia de Buenos Aires: Género, generaciones y etnicidades em los mapas escolares contemporâneos. Dirección de Modalidad de Educación Intercultural. La Plata, 2007. Texto publicado em *Lectura y Vida*. Revista Latinoamericana de Lectura. Buenos Aires, v. 6, n. 4, 2007
- LYOTARD, J.F. **A condição pós-moderna**; tradução: Ricardo Corrêa Barbosa; prefácio: Silvano Santiago – 12ª ed. – Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- MACEDO, C. C. Algumas observações sobre a questão da cultura do povo. In: VALLE, E; QUEIROZ, J.J (org). **A cultura do povo**. 4ª ed. São Paulo: Cortez, Instituto de estudos especiais, 1988.
- MAUSS, M. Sociologia e Antropologia. São Paulo: EPU, 1974. In: BRANDÃO, C. R. **Identidade e etnia**. construções da pessoa e resistência cultural. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar a marteladas**. Trad: Carlos Antóio Braga. São Paulo: Escala, 2005.
- ORTIZ, R. **Cultura Brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- PARK, E; BURGESS, E.; MCKENZIE R. D.; [& L. WIRTH]. *The city*. Chicago: 1925. In: GOTTDIENER, M. **A produção social do espaço urbano**. 2ª ed. São Paulo: USP, 1997.
- PARSONS, Talcott. *The structure of social action*. New York: Free Press, 1937. In KUPER, A. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru: EDUSC, 2002.
- PARZEWSKI, C.C.F.; BERTANI, I. F. Abordagens qualitativas de pesquisa. **Revista Serviço Social & Realidade**. Franca: v. 14, 2005.

- PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**; tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- PIERUCCI, A. F. A direita mora do outro lado da cidade. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, n° 10, vol.4, jun.1989.
- REZK, A. **Cidade**. São Paulo: Novos Rumos, 1989.
- RIBEIRO, D. **O Povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2a.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SANCHEZ, M; PEDRAZZINI, Y. Los malandros: la culture de l'urgence chez les jeunes des quartiers populaires de Caracas. Paris: Foundation Humanisme et Developpement, 1996. In: CASTELLS, M. **A era da informação**: economia, sociedade e cultura. Vol 2. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- SANTOS, J.L. **O que é cultura?**. 14ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- STORPER, M., WALKER, R.. The capitalist imperative – territory, technology, and industrial. growth. USA and UK: Blackwell Publishers, 1989. In: GOTTDIENER, M. **A produção social do espaço urbano**. 2ª ed. São Paulo: USP, 1997.
- TYLOR, E.B. Primitive culture. Londres: Johan Murray, 1871. In: CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru, EDUSC, 1999.
- TOURAINÉ, A. Critique de la modernité, Paris: Fayard, 1992. In: CASTELLS, Manuel. **A era da informação**: economia, sociedade e cultura. Vol 2. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- VALLE, E.; QUEIROZ, J.J (org). **A cultura do povo**. 4ª ed. São Paulo: Cortez, Instituto de estudos especiais, 1988.
- VELLOSO, M. P. **Que cara tem o Brasil?** Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.