

CULTURA, CORPO E EDUCAÇÃO: UM DIÁLOGO ENTRE AS DIMENSÕES LOCAIS E UNIVERSAL NA ÉPOCA GLOBAL

Teodora de Araújo Alves*

Resumo

Considerando-se que o educando constrói e vivencia em seu cotidiano saberes culturais, torna-se necessário que durante sua presença na escola o mesmo encontre situações de ensino-aprendizagem que sejam coerentes com sua condição de ser cultural. Nesse sentido, este artigo traz reflexões sobre a relação entre o homem como ser corpóreo, social e cultural, destacando caminhos para a compreensão dessa condição humana numa época em que a tão comentada globalização tende a negar aspectos como identidade cultural local, ao enfatizar a “desterritorialização”, e a sensibilidade, ao enfatizar a racionalidade.

Abstract

Being considered that the student builds and it lives in your daily one you know cultural, he becomes necessary that during your presence in the school the same finds teaching situations-learning that they are coherent with your condition of being cultural. In that sense, that article brings reflections about the relationship among the man while to be corporal, social and cultural detaching roads for understand-millstones that human condition in a time in time in that the so commented all-over she tends to deny aspects as local cultural identity when emphasizing the “deportation” and the sensibility when emphasizing the rationality.

* Profª de Educação Física da Rede Municipal de Ensino/RN, doutoranda em Corporeidade e Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação/UFRN.

Introdução

“O ser humano não pode existir sem que seu próprio existir se configure em um depoimento sobre seus desejos, valores e rejeições”. (Morais, 1989, p.15).

São condições essenciais ao homem o viver e o conviver construindo suas experiências, idéias, conceitos, conseguindo, a partir daí, expressá-los no transcorrer de sua história de vida. Nosso ser e estar-no-mundo, enquanto corporeidade que somos, são mediados por uma teia de linguagens e as formas de comunicação são muitas, sejam através de imagens, de sons, do olhar, do sentir, do tocar, ou sejam através da linguagem verbal. Somos seres construtores de signos, de linguagens simbólicas, de saberes que são

simultaneamente, entre outros aspectos, local e universal, racional e sensível, biológico e cultural. Tais aspectos não existem de forma dualista, como também um em detrimento ao outro, mas por vezes se misturam, se justapõem, se separam e se complementam. Afinal, como saberíamos ou seríamos universais, sensíveis e culturais se não fôssemos também locais, racionais e biológicos?

Entretanto, é pertinente lembrarmos que ainda é forte a concepção de que as únicas formas de saber, conhecer e interpretar o mundo de modo confiável são as da linguagem verbal oral ou escrita. Assim, muitas vezes os saberes da ordem da linguagem não verbal não são merecedores de atenção e confiança.

Poucas são as pessoas que atentam para o fato de que antes mesmo da fala e da escrita estarem presentes no mundo, existia toda uma linguagem própria do universo, através de seus sons, imagens, movimentos, tampouco a presença humana existiu inicialmente com a linguagem verbal, mas com outras formas de expressão como as pinturas, as danças, os rituais. A verbalização veio tempos mais tardes¹.

A educação, em sua dimensão escolar, pode ser um exemplo dessa supervalorização dos aspectos racionais em detrimento aos aspectos sensíveis, apresentando em seu cotidiano escolar uma grande dificuldade de perceber outras formas de saberes e de comunicação humana.

Assim, ao se fazer presente no mundo, o homem começa a interagir com essa linguagem do universo e ao mesmo tempo começa a criar sua própria linguagem. *“Ele criou a fala, a linguagem; criando-se, o homem criou a linguagem”*. (Fontanella, 1995, p.81).

A criação da linguagem, que permitia ao homem primitivo se comunicar no seu cotidiano, parecemos desde já o que entendemos por linguagem cultural.

Parafraseando Morin (1984), com relação a organização recursiva, a qual permite que uma sociedade seja produzida pelas interações entre indivíduos, ao mesmo tempo que essas interações produzem os indivíduos, dizemos que com o homem se fez e se faz a cultura, se constrói a todo tempo culturas, como também podemos dizer que a cultura fez e faz o homem a todo momento.

Desse modo, *“a cultura produz e também reproduz, faz nascer, renascer o conhecimento, as sabedorias, mostra novamente o antigo, demonstra o novo, o saber-fazer dos homens. É sempre contemporânea do presente, até mesmo quando expõe o velho, a cultura que já foi”*.(Almeida, 1994, p.13).

D’ Ambrósio (1999, p.46), reconhece que

“Cultura se manifesta através da possibilidade de indivíduos terem reações e comportamentos parecidos, compartilharão codificações para comunicação (linguagem, símbolos e mitos, e conseqüentemente valores). Cultura e suas manifestações dão origem a organizações grupais, tais como família, tribo e comunidades, que caracterizam uma sociedade”.

¹ Segundo Abreu Jr. (1996), há três transições marcantes na história da humanidade. Num primeiro momento a mente só era capaz de representar a realidade através de simples registros perceptivos. Depois vem o *homo erectus*, em que a repetição e imitação dão origem aos jogos e rituais. E em seguida o *homo sapiens*, dando origem à cultura oral e mítica. *“Nesse terceiro nível, desenvolvem-se as bases para a representação gráfica das palavras e da linguagem escrita e, conseqüentemente, para a construção do pensamento teórico”*. (Abreu Jr., 1996, p.108).

A idéia de cultura

Nos primórdios da humanidade, a idéia de cultura era tida como cultivo de plantas, cuidados com a terra para torná-la agradável e habitável aos homens, como também uma reverência aos deuses.

No final do século XVIII, o termo germânico *Kultur* une-se ao termo *Civilization* que se refere ao civil como homem educado, como uma etapa do desenvolvimento histórico-social, entendido como progresso. É um progresso voltado principalmente para as realizações materiais de um povo. Assim sendo, cultura torna-se parâmetro de uma civilização e meio para avaliar, comparar e classificar civilizações. Cultura irá designar os indivíduos educados intelectual e artisticamente, formando a idéia do homem “culto” em contrapartida ao homem “inculto”. A junção entre os termos cultura e civilização ocorreu através de Edward Tylor, um dos representantes da antropologia evolucionista, no vocábulo inglês *Culture*, que definiu tal união como um complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade (Laraia, 1993).

Vemos que a idéia de cultura pode parecer por um lado bastante ampla, caso a tomemos no sentido próprio, histórico e etnográfico. E por outro, muito célebre, caso a tomemos no sentido derivado e refinado da formação cultural literária e científica (Morin, 1997).

Por isso, é pertinente esclarecermos nossa compreensão de cultura fundamentada teoricamente em Geertz (1989) como sendo sistemas co-construídos de signos; como uma teia de significados ou uma ciência interpretativa em busca de significados, e não como um tipo de poder que adjetiva comportamentos, acontecimentos, instituições ou processos sociais.

Cabe também ressaltar que ao falarmos de cultura é fundamental que façamos um recorte, visto o grande número de adjetivos e significados que a envolvem. Entretanto, mesmo buscando a identidade de um determinado aspecto da cultura, não podemos desconsiderar as relações e articulações existentes tanto entre seus adjetivos e significados quanto em relação a outros aspectos humanos. Pois, “*a noção de homem não é uma noção simples: é uma noção complexa. Homo é um complexo bio-antropológico e bio-sociocultural. O homem tem várias dimensões e tudo o que desfaz este complexo é mutilador*”. (Morin, 1984, p.101).

Nossa opção em nos reportar à cultura enquanto conceito semiótico é na tentativa de caminhar por espaços mais amplos, mais abertos a outros conhecimentos, saberes e interpretações, e não a definições fechadas, tidas como acabadas, deterministas, como por exemplo entender cultura como um campo de poder dirigido a intelectuais ou como um conjunto de costumes, hábitos transmitidos através da oralidade. E os saberes do corpo, das linguagens não verbais, dos símbolos construídos por uma corporeidade que produz e é produzida inclusive pela cultura?

Confessamos não ser nada fácil elegermos uma outra compreensão de cultura que não seja essa veiculada a todo momento no cotidiano. Existem concepções ora relacionadas à formação acadêmica, a ponto de ouvirmos pessoas dizerem que tal cidadão não tem cultura, ora concepções relacionadas a eventos ou instituições sociais, envolvendo políticos “em nome da cultura”, bem como existe o entendimento de cultura como algo restrito a grupos folclóricos e a comunidades específicas.

Poderíamos entender essas concepções de cultura como um paradoxo referindo-se por um lado a cultura como qualidade de homens poderosos que detém o poder, privilegiados socialmente, e por outro lado, como expressões folclóricas do povo desprovido do saber e do qual falamos como se fosse algo muito distante de nós.

No entanto, entendemos que a cultura existe e está em todo homem e em todos os lugares, desde que existam seres humanos interagindo. Para entendê-la, é preciso vivenciá-la e percebê-la em sua complexidade, de forma a distanciá-la de pensamentos simplificadores e reducionistas.

Com relação a compreensão de cultura como conceito semiótico, de linguagem, de símbolos, de vivência, de significado, o qual descrevemos no início desse texto, fazemos agora um paralelo com o que Morin (1997, p.15) nos diz sobre cultura, pois, *“uma cultura constitui um corpo complexo de normas, símbolos, mitos e imagens que penetram o indivíduo em sua intimidade, estruturam os instintos, orientam as emoções”*.

Assim sendo, a cultura existe na relação do homem com seu mundo-vida numa interação dialógica entre os dois. Trata-se de algo que se evidencia no âmbito da sensibilidade, da comunicação, da ação humana. Surge da necessidade de comunicação do homem enquanto *ser de relações* e construtor de linguagem

Para caminharmos nesse sentido de compreensão da cultura, recorreremos aos estudos de Clifford Geertz e mais especificamente ao que ele denomina de Antropologia Interpretativa, ou seja, uma antropologia vista como uma ciência interpretativa em busca de significado e não como uma ciência experimental à procura de leis. Geertz recorre à semiótica de Charles Peirce², objetivando tecer um discurso social que elege a linguagem simbólica como possuidora de significados.

Com base em Augé (1999), vemos que a Antropologia se envolve com o sentido que os homens em coletividade atribuem a sua existência. Segundo Augé (1999, p.70),

“A análise da cultura deve tender para a ‘busca dos símbolos reveladores, de um grupo e de grupos desses símbolos – que acarretam percepções, emoções, entendimentos -, assim como para a definição das regularidades implícitas em sua formação e que estão na base da experiência humana’. A concepção que Geertz tem da cultura não é nem fixa nem uniformizante; para ele pode haver oposição ou contradição entre o grupo de símbolos e um outro, e a cultura no seu conjunto se move como um polvo: por movimentos desligados de tal ou qual de suas partes. Algumas dessas partes, no entanto, são unidas por um laço mais apertado e o comprometimento de uma delas não deixa de ter consequência sobre as que lhe são mais solidamente ligadas”.

² *Todo o tempo em que Peirce foi um cientista, ele foi também um filósofo. Aos 16 anos de idade, começou a estudar Kant e, alguns anos mais tarde, sabia a Crítica da Razão Pura de cor. Não há qualquer campo de especulação filosófica que lhe tenha passado despercebido: dos pré-socráticos e gregos aos empiristas ingleses, dos escolásticos a Descartes e todos os alemães...* (Santaella, 1998, p.19).

Assim, encontramos em Geertz a possibilidade de tornar mais consistente nossa visão a respeito da compreensão de cultura, bem como da dialógica entre as várias dimensões humanas, inclusive no que se refere à relação cultura e natureza, visto que, segundo Laraia (1993), quando o antropólogo evolucionista Edward Tylor definiu a união entre os termos cultura e civilização, o mesmo demonstrou basicamente o caráter de aprendizado da cultura em contraponto a concepção de aquisição inata, transmitido por mecanismos biológicos e essa concepção é uma das mantidas até hoje sobre a idéia de cultura.

Nesse ponto, Geertz (1989, p.49) enfatiza sua contraposição a esse tipo de dicotomia, esclarecendo que

“As tentativas de localizar o homem no conjunto dos seus costumes assumiram diversas direções, adotaram táticas diversas; mas todas elas, ou virtualmente todas, agiram em termos de uma única estratégia intelectual ampla: a que eu chamarei, de forma a ter uma arma a brandir contra ela, de concepção ‘estratigráfica’ das relações entre os fatores biológico, psicológico, social e cultural na vida humana”.

Essa visão estratigráfica a que Geertz se refere aponta para uma concepção de homem como um composto de partes justapostas hierarquicamente, de forma que para analisá-lo seria necessário deixar de lado um nível para abordar outro.

Entendemos que formas de pensamentos como essas são frutos de uma forte visão de conhecimento com caráter reducionista, compartimentalizado e determinista que vem junto com os princípios da ciência clássica, ou seja, redução, generalidade e disjunção. Princípios estes que, segundo Morin (1984), são norteados pelo paradigma de simplificação do universo.

Para Morin (1984, p.260), *“em todo o pensamento, em toda investigação, há sempre o perigo de simplificação, de nivelamento, de rigidez, de moleza, de enclausuramento, de esclerose, de não retroação, há sempre a necessidade, reciprocamente, de estratégia, reflexão, arte”.*

Nesse sentido, vemos que a vida, o homem, sua natureza, sua cultura, sendo formados por toda uma autoorganização que os fazem ser o que são – seres universais e humanos – podem ser vistos e discutidos com arte e com reflexão a partir de estratégias que considerem toda a dinâmica, as relações, as diferenças, as tensões, enfim, o diálogo existente entre suas dimensões.

A tentativa de focarmos nosso olhar em alguma dimensão da realidade humana, seja social, biológica, cultural, política etc. não impede que observemos outras faces dessa mesma realidade, pois teremos, sim, um conhecimento particular, todavia, enraizado a outras dimensões.

Caminhar pelo viés epistemológico da complexidade dos fenômenos nos permite entender não apenas a diversidade, a desordem, a eventualidade entre os mesmos, mas a sua ordem, as suas leis e sua organização (Morin, 1984).

Diante disso, há de se amenizar a visão dualista entre dimensões, como natureza e cultura, como sendo dimensões que parecem viver em constante conflito. Existe a ambivalência, ou seja, a complexidade intrínseca que possibilita a articulação, a identidade e mesmo a diferença entre esses aspectos.

O significado dessa concepção dicotômica entre natureza/cultura pode ser compreendido em “o paradigma perdido: a natureza humana”, quando Morin esclarece que *“esta dualidade antitética homem/animal, cultura/natureza, esbarra contra toda a evidência: é evidente que o homem não é constituído por duas camadas sobrepostas, uma bionatural e outra psicossocial, (...) é evidente que cada homem é uma totalidade biopsicossociológica”*. E complementa ressaltando:

“ Mas é preciso dizer que a relação homem/natureza ainda era inexplicável para a própria biologia na primeira metade deste século e que a impotência da biologia permite compreender não a anestesia da antropologia em relação ao problema, mas a sua impotência para o resolver”.(p.19).

Assim, na sua obra “o paradigma perdido: a natureza humana”, vemos que Morin trata a relação natureza/cultura de modo bastante significativo ao deixar evidente que *“na verdade, o sistema cultural não suplanta o sistema genético. É herança cultural que, assegurando a integração do indivíduo numa determinada sociedade, complementa a hereditariedade e assegura a perpetuação da sociedade”*.(p.9).

Enfocando também a natureza e a cultura sob uma perspectiva de interação, Piccolo (1993, p.52), argumenta que *“ a questão natureza/cultura não se mostra mais como uma disputa onde se defende a predominância de uma em relação a outra. Não existe homem sem natureza, da mesma forma que não existe homem sem cultura”*.

Discorrendo no sentido de que natureza e cultura se constituem reciprocamente, é possível considerarmos o que Geertz (1989, p.61), afirma a respeito de tal relação. Na opinião do antropólogo, *“sem os homens certamente não haveria cultura, mas, de forma semelhante e muito significativamente, sem cultura não haveria homens”*.

O mesmo autor complementa fazendo algumas considerações a esse respeito:

“Há de um lado, uma ‘cultura’ que define à natureza, as qualidades propriamente humanas do ser biológico chamado homem e de outro lado, culturas particulares segundo as épocas e as sociedades”. (1997, p.14 e 15).

Um exemplo que Morin apresenta é a proibição do incesto como um fato de cultura universal, embora entenda que as formas utilizadas para tal proibição divergem de acordo com as culturas.

Ao falarmos sobre cultura na perspectiva semiótica, diante de tantos conceitos e significados que se têm de cultura ao longo da história humana, achamos por bem esclarecermos também alguns pontos referentes a cultura na sua dimensão popular.

Optamos pelo adjetivo popular por considerarmos a idéia de cultura como criação e manifestação espontânea que representa a sensibilidade estética, a essência do conhecimento e do sentimento presente no cotidiano de diferentes povos. Daí existir uma íntima relação com o que entendemos por cultura popular bem como com a nossa compreensão a respeito de corporeidade, o que iremos tratar mais adiante.

No entanto, sabemos da constante polêmica entre as pessoas no que se refere a expressão cultura popular. Algumas acreditam ser um tipo de cultura que tem o papel de resistência contra a dominação de

classe; outras concebem-na como manifestação de povos que não possuem nenhuma forma de conhecimento ou quando possuem é considerada insignificante.

Nesse momento, acreditamos na necessidade de se refletir sobre questões do tipo: qual o significado de povo presente na cultura popular da qual tratamos nesse estudo? Será sinônimo de massa, será a contrapartida de elite, de erudito? Como se relaciona com o chamado populismo?

Enfim, questões dessa natureza há anos vem nos rodeando, seja no meio acadêmico, na mídia, no âmbito da política ou mesmo no cotidiano.

Tomamos como referência, ao longo de quase dez anos que estamos envolvidos com os estudos da cultura, autores como Chauí (1989) ao afirmar que o populismo é uma política que se presta à manipulação de massas, as quais são atribuídas características de imaturidade, passividade, desorganização, além dos aspectos de inocência e de violência que existem para justificar a presença, educada e controlada do povo, no palco da história. Porém, a cultura popular de forma inteligente envolve-se numa situação de conformismo e resistência.

Chauí (1994) considera cultura popular como um conjunto de práticas ambíguas e dispersas, com sentido e lógica própria, que ocorrem nas brechas da cultura dominante, aceitando-a, recusando-a ou conformando-se a ela. E ainda considera cultura popular não como uma expressão que se contrapõe à cultura dominante, mas sim que a aceita, a interioriza, a reproduz, embora busque formas de negá-la e recusá-la, criando sua própria consciência, sua própria sociologia, organizando a realidade de forma a torná-la inteligível e compreensíveis as ações realizadas.

É pertinente lembrarmos o que Chauí (1988, p.121) argumenta sobre a sua preferência em utilizar o termo “cultura do povo” ao invés de “cultura popular”, quando diz que

*“Acredito que a escolha da primeira expressão visa a nos desvencilhar da ambiguidade presente no termo “popular”. Considerar uma cultura como sendo do povo permite assinalar que ela não pertence simplesmente ao povo, mas que é produzida por ele, enquanto a noção de “popular” é suficientemente ambígua para levar à suposição de que representações, normas, atos encontrados entre as classes dominadas são **ipso facto** do povo”.*

Entendemos e concordamos com a posição de Marilena Chauí como sendo pertinente em momentos que focamos nosso olhar em aspectos ideológicos da cultura popular. Entretanto, percebemos que existe uma forte tendência por parte de muitas pessoas ao se falar de cultura popular, de reportar-se a aspectos políticos, ideológicos, de dominação e resistência, muitas vezes deixando-se de lado outras faces dessa mesma realidade, como por exemplo os aspectos lúdicos, estéticos, ricos em saberes cotidianos.

Sabemos que as manifestações de cultura popular possuem um sentido e uma lógica própria, na maioria delas existindo uma busca de justiça social, como no caso das religiões populares que apresentam a relação intrínseca entre fé e justiça. Podemos notar, por exemplo, que os pedidos feitos aos santos, aos orixás, a Deus ou aos espíritos de luz são em sua maioria emprego, moradia, cura de doenças etc.

Porém, situar a cultura popular como constituída por expressões sociais que apresenta, entre outros aspectos, uma sabedoria do comum, um grande espírito lúdico e uma estética própria, significa ampliar o entendimento do que pode parecer apenas expressões de resistências ou um conjunto de normas, costumes e símbolos que se mostram em determinados momentos artísticos e que devem ser salvaguardados.

As expressões da cultura popular têm seus significados e sentido próprio de existir e é isto que a mantém em relação com o cotidiano. Contudo, somente através de reflexões “sobre isso” poderemos amenizar a dureza ideológica das análises tradicionais a respeito da vida cotidiana e das manifestações culturais, revelando aí sua dimensão mais estética.

Magnani (1998) cita um exemplo de um baile funk como uma forma de entretenimento, o qual, para pessoas alheias ao contexto ou até mesmo para membros politizados da comunidade negra, pode parecer em primeira instância uma forma de resistência cultural ou um meio de alienação, consumindo-se música americana. Entretanto, em um dado momento, num específico baile paulista, *“quando um membro da comunidade negra começou a estender demasiado sua arenga sobre a afirmação da raça, foi sonoramente vaiado. Também ele estava rompendo a regra básica – impediu a dança – que mais do que qualquer discurso por si só construída, articulada às demais significações que ali se produziam, um espaço concreto e palpável de afirmação”*.(p.35).

É necessário, portanto, estarmos atentos aos significados que atribuímos às manifestações culturais de um modo muito apressado, sem investirmos muitas vezes no significado que tem para quem as vivencia. Daí, *“o fundamental é fixar-se menos numa suposta clareza ideológica – afinal, não são nem pretendem ser programas partidários – e mais na lógica que preside e sustenta os fragmentos aparentemente contraditórios dessa verdadeira bricolagem que é chamada cultura popular”*. (Magnani, 1998, p. 34).

Maffesoli (1998, p.64) nos chama a atenção no sentido de tomarmos cuidado quando buscamos compreender questões referentes a significados de vivência. Diz o autor: *“As raízes de um ser, e as de uma comunidade, são uma mistura de passado, presente e futuro, mas não podem ser compreendidas de um modo externo; é preciso ir buscar sua lógica no próprio interior das mesmas, sob pena de obter uma visão abstrata desencarnada e, cada vez, superficial.”*

Parece inegável a pertinência de tais considerações, inclusive no que diz respeito a significados de vivência, de processos subjetivos de simbolização, de imaginação e de sensibilidade que constituem as culturas, levando-nos a crer que buscar significados culturais significa buscar entender a relação que se estabelece entre indivíduos em um determinado contexto social. Nesse sentido, é necessário entendermos, como argumenta Merleau-Ponty (1991, p.42), que *“a cultura nunca oferece significações absolutamente transparentes, a gênese do sentido nunca está terminada”*.

Nessa perspectiva, cabe esclarecermos qual a concepção que temos sobre a cultura que se constitui no interior de determinados territórios pertencentes a diversos povos, ou mais especificamente sobre o que consideramos como sendo “popular”, ou qual o significado que atribuímos a “povo”. Isso porque percebemos que tal denominação muitas vezes é compreendida de uma forma unilateral, isto é, vista somente como da ordem de divisão de classe. Povo, na nossa concepção é todo e qualquer cidadão; homem; corporeidade presente no mundo.

Concordamos com Ianni (1988, p.135) ao argumentar que *“a contrapartida de elite não é povo, é massa. Povo diz respeito a cidadão. Envolve brancos, negros e índios”*. Acrescentamos dizendo que envolve o ser humano, presente enquanto corporeidade que produz e é produzida pela cultura, de forma que estão implícitos em sua complexidade aspectos como ideologia, divisão de classes, dominação, resistência, sem que sejamos reducionistas a ponto de visualizarmos um aspecto em detrimento a outros.

Podemos, enfim, considerar o seguinte: a idéia de cultura ainda carrega indícios fortes de uma visão dualista e reducionista que aponta atitudes, saberes acadêmicos e tipos de instituições sociais como sendo de caráter cultural. Nesse sentido, torna-se seletiva a grupos restritos a tais características. Esse tipo de visão não considera cultura como sendo de todo e qualquer ser humano, como linguagens criadas pela humanidade, as quais também permitem a esta mesma humanidade existir.

Entretanto, é preciso evidenciar formas de pensamentos e conhecimentos que se voltam para entender os fenômenos em todas suas dimensões, articulações e particularidades. Vemos, por exemplo, idéias relacionadas à compreensão de dimensões humanas como partes que dialogam respeitando suas características, mas principalmente percebendo a articulação que permite integrar o todo, como no caso da compreensão de cultura e natureza, cultura e seus adjetivos – popular, erudita, de massa, folclórica etc.

Dando seqüência a essa concepção de que cultura popular é algo de todos os seres humanos, e portanto, está presente em situações cotidianas, mesmo que nem sempre sejam percebidas - como por exemplo a forma como nos expressamos ao falar, ao caminhar, ao conviver em grupo, linguagens criadas espontaneamente no nosso dia-a-dia - entendemos como pertinente contextualizarmos essa cultura popular na época em que vivemos. Trata-se da necessidade de situar a cultura popular local na perspectiva de uma possível “cultura global”.

O Ser e Viver Corpo – local na Época Global

Encontramo-nos inseridos numa época que conseguiu obter uma grande quantidade de informações sobre o homem e a sociedade. A todo momento surgem novos conhecimentos científicos e tecnológicos.

Isso vem ganhando grandes proporções em decorrência principalmente da fase atual da globalização³, fase esta iniciada a partir da segunda guerra mundial, e fortalecida nos anos oitenta e início dos anos noventa, com a queda do Muro de Berlim e, conseqüentemente, com o declínio do socialismo burocrático no leste da Europa em dezembro de 1991.

Certamente, a globalização em seu estágio atual ganha força em decorrência dos grandes avanços dos satélites artificiais, da robótica, da microeletrônica, da informática. Esses, sem dúvida, são meios responsáveis por tornar o planeta em constante comunicação. Santos (1997, p.289) comenta, nesse sentido, dizendo que *“Mesmo admitindo que existe uma economia-mundo desde o século XVI, é inegável que os processos de globalização se intensificaram enormemente nas últimas décadas”*.

³ Globalização segundo Ianni (1997, p.13), trata-se de *“uma ruptura drástica dos modos de ser, sentir, agir, pensar e fabular. Um evento heurístico de amplas proporções, abalando não só as convicções, mas também as visões do mundo (...). O globo se tornou o território no qual todos encontram-se relacionados e atrelados, diferenciados e antagônicos”*.

Nesse itinerário de mundialização, muito se discute a respeito de suas conseqüências negativas, de homogeneização do mundo atual, da exacerbação do capitalismo, da desterritorialização, bem como de suas possíveis contribuições ao progresso da humanidade.

Santos (1997), falando sobre as conseqüências da globalização, cita que o ato de participar já está fora de nossa autonomia, pois, atualmente, queiramos ou não, participamos graças à televisão, à instantaneidade, aos Estados, instituições internacionais e empresas multinacionais que criam a comunidade humana. Surgindo diante de nós o mundo “globalizado”.

O mesmo autor complementa dizendo que “*As tentativas de construção de um mundo só sempre conduziram a conflitos, porque se tem buscado unificar e não unir(...), o que globaliza falsifica, corrompe, desequilibra, destrói*”, (Santos, 1997, p.35 e 36).

Nas análises de Smith in Featherstone (1998), o processo de globalização, a ampliação da comunicação mundial e a sensação de um único mundo proporcionam entre as nações uma batalha de prestígio cultural.

Entendemos que a conscientização a respeito do estágio atual de um fenômeno que se movimenta com as relações políticas, sociais, culturais e econômicas provoca um estado de ansiedade, de temor e mesmo de encantamento. Estado este que nos leva a questionar a realidade mundial a partir da problemática cultural, a ponto de questionarmos: quem somos nós nesse mundo desterritorializado? Somos nós e os outros ao mesmo tempo, quando por exemplo entramos em contato com outras culturas? Há realmente uma batalha de prestígio cultural?

A respeito de espaços desterritorializado, Ortiz (1998, p.105) comenta que

“Contrariamente aos “lugares”, carregados de significado relacional e identitário, o espaço desterritorializado “se esvazia” de seus conteúdos particulares. Os free-shops nos aeroportos, as cidades turísticas(...), os hotéis internacionais parecem constituir uma espécie de “não-lugares”, locais anônimos, serializados, capazes de acolher qualquer transeunte, independente de sua idiossincrasia”.

Augé (1994) elege o termo “não-lugares” para falar das dificuldades na atualidade em pensar o espaço e a diversidade diante do outro. Para o autor, o não-lugar é oposto ao espaço personalizado, à residência, ao local, sendo representado pelos espaços públicos, pelos meios de transporte e grandes cadeias de hotéis e supermercados, tendo em vista que são espaços de rápida e grande circulação coletiva.

“Há não-lugar em todo lugar e em todos os não-lugares os lugares podem se recompor(...), lugares e não-lugares correspondem aos espaços muito concretos mas também a atitudes, as posturas, à relação que indivíduos entretêm com os espaços onde elas vivem ou que percorrem”.(Augé, 1999, p.145).

Muitas são as discussões e indagações referentes ao fenômeno que se expande a todo momento e em várias direções. As mudanças estão sendo rápidas, o tempo e o espaço não correspondem mais a velocidades

lentas e lugares fixos. Os territórios e os sujeitos estão na dependência da desordem e da desterritorialização provocadas pelo momento atual da globalização. Ao mesmo tempo, parece que nos tornamos conscientes de que o mundo é um único lugar.

Todavia, a estratégia de conhecimento escolhida para sabermos um pouco mais a respeito do impacto da globalização sobre a humanidade é que faz a diferença. Caso optemos por caminhar no sentido do conhecimento linear e simplificador do fenômeno interrogado, provavelmente nos depararemos com respostas exclusivistas do que é certo ou errado, maléfico ou benéfico para a humanidade nessa época global.

No entanto, queremos ir além e permitir um constante diálogo entre os lados de um mesmo fenômeno, isto é, acreditamos estar atentos às conseqüências da globalização, mas principalmente queremos conhecer formas de como lidar com questões referentes a nossa vivência no planeta, tanto em termos locais, mundiais e mesmo universais. Nesse sentido, lembramos Castro (1997) ao fazer referência a globalização como um processo que é provocado pelo mercado e meios de comunicação, embora devamos procurar lutar pelo reencontro do homem, de sua unidade, quebrando preconceitos, ideologias, barreiras construídas pela nação a ponto de vivermos plenamente essa época planetária.

Vivemos um momento que a princípio nos fascina pela facilidade de comunicação virtual entre as diferentes culturas. Porém, vivenciar culturas de maneira virtual não é algo que deva ser privilegiado em detrimento a nossos registros culturais, pois, temos nossas referências culturais escritas em nosso corpo e é algo que precisa ser evidenciado como meio de conscientização a respeito de nossas raízes, de nossa existência enquanto ser que cria linguagem a partir do entorno, da espacialidade e da realidade atual.

Com base em Morin, “no paradigma perdido”, vemos que *“desde a nascerça, todo o indivíduo começa a receber a herança cultural, que assegura a sua formação, a sua orientação, o seu desenvolvimento de ser social”*.(P.165).

Poderíamos nos questionar a partir de nossa identidade cultural, por exemplo, quem somos nós ? Somos, entre outros aspectos, nossos gestos, nossa maneira de falar, de andar, nossos valores, nossos símbolos, nossa cultura local. Linguagens expressivas que dizem muito do que somos.

Questionamos ainda, numa época em que se respira globalização, quem somos nós diante de outras culturas? De uma forma jocosa, veríamos que somos talvez aqueles que viajam à Disneylândia por ser o espaço das atenções turísticas, aqueles que frequentam fanaticamente os restaurantes *fast food* por ser a última moda, ou mesmo aqueles que dependendo do lugar e das críticas mudam seu sotaque em prol de outros tipos considerados mais aceitos nacional e socialmente.

Embora tratando dessas questões, tentamos não passar uma imagem de defesa do regionalismo em contraposição ou negação ao nacional e internacional. Todavia, cabe esclarecer que não queremos ser exclusivistas a ponto de não conhecermos e respeitarmos outras culturas. Entendemos, sim, ser pertinente defendermos a estruturação, conscientização e valorização das linguagens simbólicas significantes que fazem parte do nosso entorno, isto é, nossa cultura, para podermos a partir daí estar abertos a compreender as expressões culturais de outros povos, de forma a saber valorizá-las e respeitá-las sem desconsiderar nossa própria identidade cultural. Atitudes dessa natureza implicam em se entender o processo de circularidade das informações na época atual, reconhecendo assim a construção das unidades através das diversidades.

Nesse sentido, que tal sermos globais, mas conscientes de nossas raízes culturais locais?

Trata-se de entender o homem e a cultura numa perspectiva de relações locais e ao mesmo tempo universais, pois

“A cultura (...), ajuda o espírito a universalizar-se, sem perder a singularidade e o sentido do local/regional. Se desventurando pelos caminhos de si- mesmo, os homens encontrarão o outro em si mesmo, tanto quanto se reconhecerão no outro”. (Nogueira in Castro, 1997, p.210).

Compreendendo essa relação dialógica entre o que somos a partir do entorno que vivemos e ao mesmo tempo a partir de outras realidades universais, faz-nos entender nossas múltiplas raízes universais, ter consciência e orgulho de nossa mestiçagem cultural.

Temos, enquanto seres humanos, muitos registros de diferentes culturas presentes na nossa corporeidade, de épocas e lugares diferentes, sejam através de palavras, gestos, rituais, hábitos, costumes, danças, enfim, modos de construir e expressar linguagens simbólicas. E são esses registros que nos permitem dialogar com outras culturas. É a nossa identificação com elementos culturais de outros povos e que no fundo são nossos também. Não ficamos apenas assistindo a passagem de manifestações culturais de povos que visitamos. Em algum momento, sentimos a necessidade de falarmos alguma palavra deles, de saudarmos, de conhecermos mais a respeito daquele que nos chama atenção, seja em viagens, visitas a museus, apreciação de alguma expressão artística etc.

Esse tipo de diálogo com identidades culturais de outros povos pode ser evidenciado quando nos identificamos, por exemplo, com os sons de tambores afros. Esse instante pode nos levar ao despertar de algo fortemente gravado em nossa memória corporal, em nossa construção histórica, em nossa corporeidade. Os ritmos, as danças, os batuques dos negros africanos tocam nossa identidade corporal.

Freire em Cartas a Guiné Bissau (1984, p.13 e 14) nos mostra um exemplo desse diálogo entre culturas, o que muitas vezes permite um reencontro conosco mesmo. Para o autor, ao pisar pela primeira vez na África,

“Daquele momento em diante, as mais mínimas coisas – velhas conhecidas – começaram a falar a mim, de mim. A cor do céu, o verde- azul do mar, os coqueiros, as mangueiras, os cajueiros (...), o gingar do corpo das gentes andando nas ruas, seu sorriso disponível à vida; os tambores soando no fundo das noites; os corpos bailando e, ao fazê-lo, ‘desenhando o mundo’, a presença entre as massas populares, da expressão de sua cultura que os colonizadores não conseguiram matar,(...) e me fez perceber que eu era mais africano do que pensava. (...) O quanto foi importante pisar no chão africano e sentir-me nele como quem voltava e não como quem chegava”.

As relações existentes entre as identidades culturais de vários povos, pode ainda ser compreendida com base em Santos (1997, p.135), quando diz que *“Sabemos hoje que as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação”.*

Boff in Castro (1997, p.67) nos diz que *“tão complexo quanto o macrocosmos é o microcosmos interior do ser humano. Vem habitado por energias ancestrais, por falas arqueológicas, por visões e arquétipos abissais, paixões...”*

No caso do Brasil, vemos em muitas de suas danças a forte presença da miscigenação ameríndia, africana, européia, bem como de outros povos que fizeram e fazem parte da construção histórico-cultural desse país. E esse processo de miscigenação vem de há muitos séculos, o que nos faz entender que o encontro entre culturas não é algo apenas da atualidade, da época da globalização.

Portanto, situar a cultura local na época da cultura universal pode nos direcionar a vários caminhos. Talvez a uma aproximação simplificadora de entender esse momento como deturpador e homogeneizador de culturas e daí a consequência surgir na desestruturação das identidades culturais. Outra compreensão se dá na ordem da perplexidade, do vislumbamento pela era da comunicação instantânea. Todavia, é fundamental estarmos atentos à forma que escolhemos para visualizar essa problemática. Em nosso estudo optamos por entender o caos na ordem, ou seja, a desordem, embora instalada na época global, ela própria permite a existência da ordem. Reconhecer esse processo significa tornar concreta a possibilidade da diversidade estar presente na unidade, do local, no universal, da cultura nas culturas e vice-versa, numa constante relação de trocas, tensões, articulações, diferenças, igualdades e de diálogo.

Buscamos caminhos mais promissores para entender e saber conviver melhor com a era planetária. Acreditamos, portanto, que a partir de uma boa estruturação da identidade cultural local, dos diversos povos, temos nítidas chances de saber conviver inteligentemente com o processo de globalização. Ianni (1997) defende que, mesmo existindo a globalização dos indivíduos, grupos, classes, tribos, nações, nacionalidades, culturas etc. existem também a vivência, o agir, o pensar, o aderir, o protestar, o mudar e o transformar de cada um.

Featherstone (1998, p.17) argumentando a esse respeito diz que *“As variedades de respostas ao processo de globalização sugerem com toda clareza que existe pouca perspectiva de uma cultura global unificada, pelo contrário, existem muitas culturas no plural”*.

O mesmo autor aponta como um meio de adaptação às influências culturais, as chamadas “terceiras-culturas”. Para Featherstone (1997, p.56), *“As terceiras culturas são um conjunto de práticas, conhecimentos, conversões e estilos de vida que se desenvolveu de modo a se tornar cada vez mais independentes dos Estados-Nação”*.

Um exemplo onde podemos identificar a terceira-cultura é em um baile de funk no Brasil, o qual, por mais que tenha vindo de outro país, chega em outra cultura e se adapta às características locais, surgindo então uma terceira forma de expressão cultural, ou seja, nem é a “pura” dança funk dos Estados Unidos, nem a cultura local deixa de recebê-la para “não deturpar” suas raízes culturais, mas sim de maneira sábia constrói uma forma própria de conviver com a influência, preservando o que é seu e recebendo o que vem de fora.

É com essa série de desafios descritos nesse texto que temos que lidar no nosso cotidiano. Desafios que resumidamente se relacionam a algumas formas de compreensão das culturas na época da globalização.

Uma das formas é a que visualiza o domínio e unificação de uma determinada cultura sobre todo o espaço terrestre, apresentando uma cultura única, de controle, submissão e de homogeneidade entre as culturas.

Uma segunda imagem diz respeito a união e ao contato de várias culturas dentro do espaço global, passando-se a idéia de algo que existia separado e, a partir da globalização, as partes (as várias culturas) formaram o todo (a cultura global). Seria a reunião de partes justapostas.

E uma terceira imagem, a qual optamos, estaria representada numa perspectiva holográfica, dialógica e recursiva (Morin, 1984), nos reportando à possibilidade de entender as partes, com suas especificidades e formando o todo que também está em cada parte, através de uma dinâmica circular. Ou seja, que a cultura global está presente em cada cultura local através de suas identidades, raízes e signos registrados ao longo da formação histórico-cultural de diversos povos, bem como existe um diálogo entre as partes que formam a cultura universal.

A cultura, como uma dimensão humana, está presente em diferentes povos com suas especificidades, porém permitindo o respeito e a identificação com as especificidades do outro .

Assim como Featherstone (1997), entendemos também que o processo de globalização pode ser visualizado não como um vilão que produz a uniformidade cultural, mas que “*Ele nos torna, sim, conscientes de novos níveis de diversidade*” (p.31).

Para o autor,

“Se existir uma cultura global, seria melhor concebê-la não como uma cultura comum, mas como um campo no qual se exerçam as diferenças, as lutas de poder e as disputas em torno do prestígio cultural”. (Featherstone, 1997, p.31).

No entanto preferimos entender o sentido de luta e de disputa cultural, não em relação a poder de uma cultura em detrimento a outras culturas, mas com a existência de tensões, diferenças, articulações, igualdades e diálogo entre as culturas.

Aqui no universo, estando-nos presentes enquanto humanos que somos a partir de várias dimensões que nos formam enquanto tais, sejam biológicas, culturais, espirituais, políticas, precisamos viver mais nas relações entre os fenômenos do que nas dicotomias e nas visões lineares sobre os mesmos. Talvez assim nos envolveremos mais com o sentido de viver cada momento e menos com a busca dos porquês absolutos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, JR. Laerthe. *Conhecimento Transdisciplinar: O Cenário Espistemológico da Complexidade*. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1996.
- AUGÉ, Marc. *O sentido dos outros. Atualidade da antropologia*. Petrópolis, RJ. Vozes, 1999.
- _____. *Não Lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, SP. Papirus, 1994.
- CASTRO, Gustavo. et al. *Ensaio de complexidade*. Porto Alegre: Sulina, 1997.

- CHAUÍ, M. Cultura do povo e autoritarismo das elites. In VALLE, E. e QUEIROZ, J. (Org). *A cultura do povo*. São Paulo : Cortez/Instituto de Estudos Especiais, 1988.
- _____. *Cultura e democracia*. São Paulo: Cortez Editora, 1989.
- D'AMBRÓSIO, Ubiratan. *Educação para uma sociedade em transição*. Campinas, SP: Papyrus, 1999.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura global, nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- FONTANELLA, Francisco C. *O Corpo no limiar da subjetividade*. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1995.
- FREIRE, Paulo. *Cartas à guiné-bissau*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- IANNI, Octavio Texto comentário. Cultura do povo e autoritarismo das elites. In VALLE, E. e QUEIROZ, J. (Org). *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez: Instituto de Estudos Especiais, 1988.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- MAGNANI, José G. *Festa no pedaço. Cultura e lazer na cidade*. São Paulo. Editora Hucitec, 1998.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MORAIS, R. *Cultura brasileira e educação*. Campinas, SP: Papyrus, 1989.
- MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Lisboa: Publicações Europa- América, 1984.
- _____. *O paradigma perdido: a natureza humana*. Portugal, Europa-América, s/d.
- ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo. Brasiliense, 1998.
- SANTAELLA, Lúcia. *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- SANTOS, Milton. *Técnicas, espaço, tempo*. Globalização e meio técnico-científico informacional. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

TEODORA DE ARAÚJO ALVES
RUA PRESIDENTE KENNEDY, Nº 50-A, QUINTAS
NATAL/RN
CEP: 59035-090
FONE: (84) 653 3153/653 1892.
e-mail: hmemorial@digicom.br