

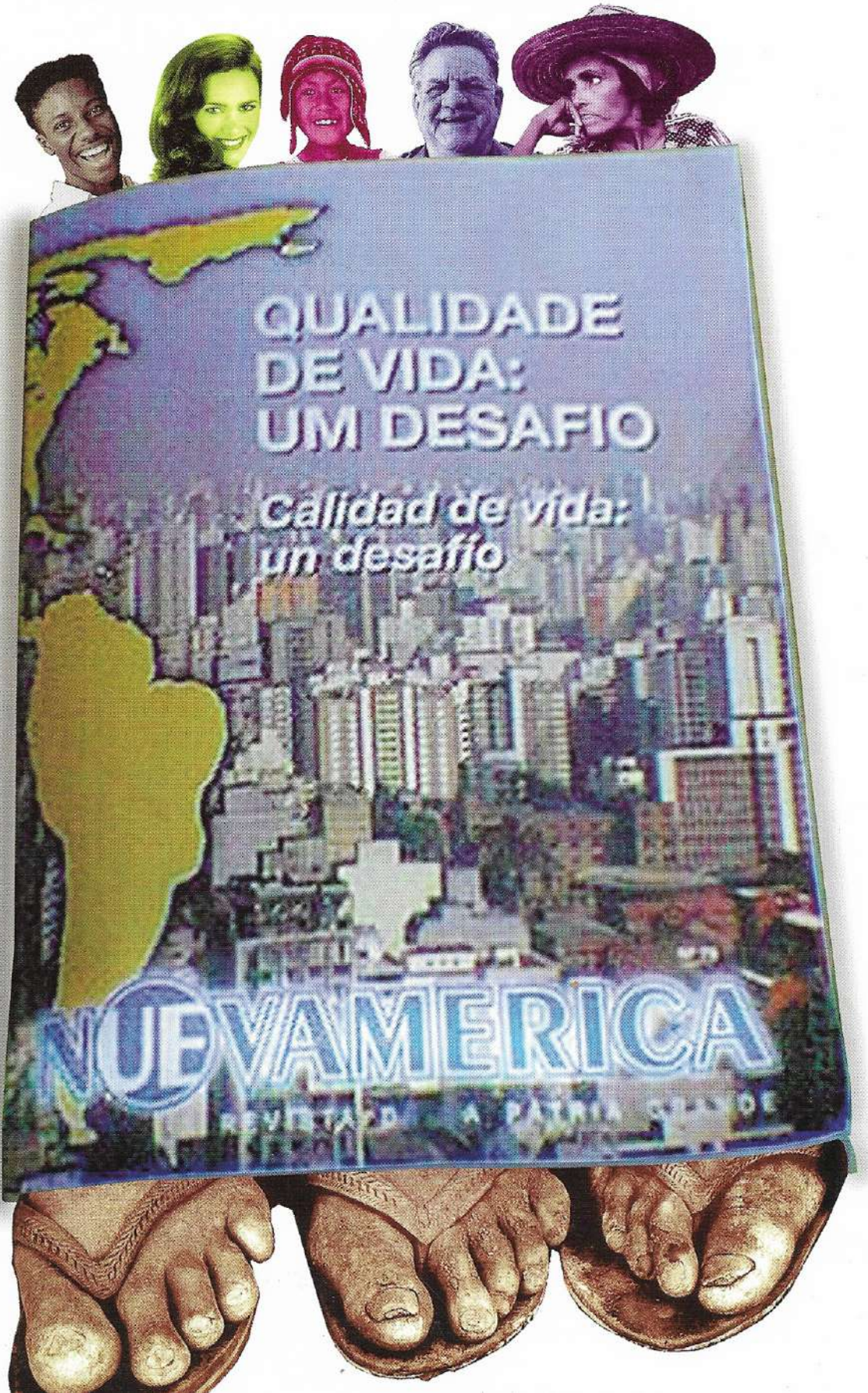
PLURALISMO CULTURAL

Nº 82

NUEVAMERICA

LA REVISTA DE LA PÁTRIA GRANDE

Toda a realidade Latino-americana em uma só REVISTA



EDITORIAL

Pluralismo Cultural e Cidadania

Pluralismo Cultural y Ciudadanía

O fenômeno da globalização hoje atinge a todo o planeta e penetra cada vez com maior intensidade as sociedades latino-americanas. Nenhum povo, grupo social ou cultura pode afirmar que está imune ao seu impacto. Muitas vezes este fenômeno é apresentado como uma realidade exclusivamente econômica, por mais controvertida que seja.

As relações entre globalização e cultura admitem diferentes leituras. Para uns é inerente à globalização processos de homogeneização cultural. Um símbolo especialmente representativo desta perspectiva podem ser os telefones celulares, hoje vistos nas mãos de integrantes de diferentes grupos culturais e sociais. Outros afirmam que a globalização favorece reações de afirmação das diferentes identidades culturais. Sem dúvida, atualmente estão especialmente ativos no continente movimentos de defesa e promoção de identidades étnicas, de gênero, religiosas , entre outras. Também existem posições que defendem a existência cada vez mais significativa de processos de hibridização cultural, especialmente importantes e significativos no nosso continente.

A construção da identidade latino-americana, objeto de tantas buscas e perplexidades, se situa necessariamente num cruzamento de culturas. É no fogo cruzado de encontros e desencontros com o outro, carregado de negação da alteridade até atingir o seu aniquilamento, de conflitos, negociações e conquistas de espaços de reconhecimento e diálogo, por mais tímidos que sejam, que se vai forjando esta identidade una e múltipla.

É na dialética entre igualdade e diferença que a identidade de pessoas e grupos sociais e culturais se constrói. Igualdade não supõe uniformidade e padronização. Exige reconhecimento de direitos iguais para todos e todas. Diferença não quer dizer desigualdade e sim respeito e reconhecimento das identidades particulares e suas expressões e, ao mesmo tempo, tolerância e valorização mútua, assim como afirmação de direitos comuns.

Afirmar a cidadania cultural é uma exigência dos tempos atuais. Supõe considerar todas as pessoas e grupos como sujeitos culturais. Todos têm direito á criação, memória e participação cultural. Exige romper a passividade perante o consumo de bens culturais e a resignação diante da manipulação dos meios de comunicação. Uma sociedade democrática produz informações diferenciadas e socializa o processo de sua difusão. Todos os monopólios culturais se contrapõem à cidadania cultural. A cultura é um fenômeno plural. Pluralismo e cultura se exigem mutuamente, desde que rompamos com uma visão elitista e estática da cultura.

A América Latina é um continente que possui uma enorme riqueza cultural que precisa ser valorizada e promovida. Em todos os âmbitos: científico e artístico, popular e erudito, tradicional e moderno. Somos muitos. Somos diferentes. Queremos construir um continente em que a democracia, a igualdade e a pluralidade caminhem de mãos dadas. Nesta perspectiva, afirmar a dimensão cultural da cidadania é especialmente urgente.

El fenómeno de la globalización hoy afecta a todo el planeta y penetra, cada vez con más intensidad, en todas las sociedades latinoamericanas. Ningún pueblo, grupo social o cultural puede afirmar que está inmune a su impacto. Muchas veces este fenómeno se presenta como una realidad exclusivamente económica, por más controvertida que sea.

Las relaciones entre globalización y cultura admiten diferentes lecturas. Para unos los procesos de homogeneización cultural son inherentes a la globalización. Un símbolo especialmente representativo de esta perspectiva puede ser encontrado en los teléfonos celulares, hoy vistos en manos de diferentes grupos culturales y sociales. Otros afirman que la globalización favorece reacciones de afirmación de las diferentes identidades culturales. Sin duda, actualmente, están especialmente activos en el continente movimientos de defensa y promoción de identidades étnicas, de género, religiosas, entre otras. También existen posiciones que defienden la existencia cada vez más significativa de procesos de hibridación cultural, especialmente importantes y significativos en nuestro continente.

La construcción de la identidad latinoamericana, objeto de tantas búsquedas y perplejidades, se situa necesariamente en el cruzamiento de culturas. Es en el fuego cruzado de encuentros y desencuentros con el otro, cargado de negación de la alteridad hasta lograr su aniquilamiento, de conflictos, negociaciones y conquistas de espacio de reconocimiento y diálogo, por más tímidos que sean, que se va forjando esta identidad una y múltiple.

Es en la dialéctica entre igualdad y diferencia que la identidad de personas y grupos sociales y culturales se construye. Igualdad no supone uniformidad y homogeneización. Exige reconocimiento de derechos iguales para todos y todas. Diferencia no quiere decir desigualdad y sí respeto y reconocimiento de identidades particulares y sus expresiones y, al mismo tiempo, tolerancia y valorización mútua, así como afirmación de derechos comunes.

Afirmar la ciudadanía cultural es una exigencia de los tiempos actuales. Supone considerar a todas las personas y grupos como sujetos culturales. Todos tienen derecho a la creación, memoria y participación cultural. Exige romper la pasividad frente al consumo de bienes culturales y la resignación ante la manipulación de los medios de comunicación. Una sociedad democrática produce informaciones diferenciadas y socializa el proceso de difusión. Todos los monopolios culturales se contraponen a la ciudadania cultural. La cultura es un fenómeno plural. Pluralismo y cultura se exigen mutuamente, siempre que rompamos con una visión elitista y estática de la cultura.

América Latina es un continente que posee una enorme riqueza cultural que precisa ser valorizada y promovida. En todos los ámbitos: científico y artístico, popular y erudito, tradicional y moderno. Somos muchos. Somos diferentes. Queremos construir un continente en el que la democracia, la igualdad y la pluralidad caminen de la mano. En esta perspectiva afirmar la dimensión cultural de la ciudadanía es especialmente urgente.

NESTE NÚMERO EN ESTE NUMERO

Cidadania Cultural

12



A Equipe da Novamerica do Brasil entrevista a professora Marilena Chauí, que faz uma importante reflexão acerca da relação entre culturas e democracia e, também, entre o processo de globalização e as culturas no Brasil. Expressa, ainda, sua opinião sobre o que entende por cidadania cultural. Vale a pena conferir!



Cultura y Violencia

20

Luz Alba Santoyo apresenta significativas considerações sobre a questão da violência na Colômbia. Analisa a situação desde sua origem e busca apontar caminhos na perspectiva de uma cultura da paz.



Infância e Educação: O Necessário Caminho de Trabalhar contra a Bárbarie

30

"O que conhecemos das crianças", "O olhar da infância", O mundo que lhes é dado a conhecer", "A necessidade de educar contra a barbárie" esses são os principais destaques do vigoroso artigo, com o qual nos brinda a professora Sonia Kramer.

SUMÁRIO SUMARIO

REALIDADES *REALIDADES* 4

GLOBALIZACION Y DIVERSIDAD CULTURAL
Adda Chuecas Cabrera y Leslie Villapolo Herrera

CULTURA, PODER E NEGRITUDE
Luiz Alberto Oliveira Gonçalves 8

ENTREVISTA *ENTREVISTA*

CIDADANIA CULTURAL
Marilena Chauí 12

CIDADANIA *CIUDADANIA* 16

ENDEUDAMIENTO Y CULTURA DEL CONSUMO
Ana Maria Alvarez Rojas y Ana Maria Contreras Duarte

CULTURA Y VIOLENCIA
Luz Alba Santoyo 20

ENFOQUES *ENFOQUES* 24

SEVERINO E SEVERINOS – ANOTAÇÕES SOBRE O UM E O MÚLTIPLO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE
Pedro Benjamin Garcia

"SOMOS INDÍGENAS PERDIDOS EN UN TALLER ELECTRONICO"
Vera Maria Candau 28

EDUCAÇÃO *EDUCACION*

INFÂNCIA E EDUCAÇÃO: O NECESSÁRIO CAMINHO DE TRABALHAR CONTRA A BARBÁRIE
Sonia Kramer 30

36 EDUCACION POPULAR Y DIVERSIDAD CULTURAL
Benito Fernádez F.

IDENTIDADES *IDENTIDADES*

LA FIESTA DE LOS PRODUCTOS EN EL MUNDO ANDINO LA CH'ALLA
Victor Bascopé Cacro 42

46 SAMBA E CULTURA BRASILEIRA
Augusto César Gonçalves e Lima

NOTÍCIAS *NOTICIAS* 50

AGENDA *AGENDA* 53

RESENHA *RESEÑA* 54



Mónica Newton

Globalización y diversidad cultural

Adda Chuecas Cabrera
Leslie Villapolo Herrera
Lima - Perú

Não perca este artigo onde se reflete acerca do significado de cultura e seu dinamismo e se discutem as políticas de igualdade e diversidade cultural no marco do século XXI. Além disso, você poderá conhecer a proposta das autoras no contexto das reformas do Estado: a "autonomia" como expressão do direito da "livre determinação". Boa leitura!

La cultura, en su definición más amplia, se refiere a los significados compartidos y codificados en las normas que la constituyen (Pepitone y Triandis, 1987). Es decir, es mucho más que las costumbres o el idioma, es el eje que da el significado y sentido a la vida. La identidad cultural supone sentimientos de pertenencia y de solidaridad en el interior de un grupo que, por definición, convierte a sus miembros en sujetos participantes y a los otros en objeto de diferenciación. En un mundo pluricultural, esta identidad tiene una conformación heterogénea, está formada por una diversidad de formas y concepciones que vienen de dentro y de fuera de un grupo (Heise et al *, 1994). Un sistema cultural para conservarse – como cualquier organismo*

vivo- desarrolla mecanismos de defensa y regeneración capaces de retroalimentar y sostener el equilibrio del grupo cultural (Balandier, citado por Heise et al., *1994, p. 16). Así, en las relaciones interculturales, la apropiación de lo externo puede adoptar una diversidad de estilos, llegando a ser asumida vivencialmente por el grupo étnico. Si dicha apropiación no elimina los valores fundamentales de una cultura, pasa a formar parte de "lo propio".*

IGUALDAD Y DIVERSIDAD CULTURAL

En un mundo cada vez más globalizante, surge la tensión entre universalidad y diversidad. Este debate ocupa un lugar central en la filosofía, en el ámbito de la ética o de la filosofía política. El liberalismo clásico exige la "universalidad" basando su política en los derechos humanos universales. Mientras que los que defienden la diversidad se basan en una "política de la diferencia" que afirma que cada quien debe ser reconocido por su propia y única identidad; es decir, el reconocimiento basado en la específica identidad del grupo o del individuo.

¿Por qué ya no es suficiente hablar solamente de los derechos humanos o de la redistribución económica? A las puertas del Nuevo Milenio, donde las sociedades son cada vez más multiculturales, ha surgido una nueva concepción de justicia social. El nuevo paradigma está definido, no sólo por la redistribución de recursos, sino también por **el reconocimiento de las diferencias**. (Fraser, 1998).

El hecho de que las políticas contemporáneas exijan el reconocimiento de las diferencias tienen que ver con la idea de que se trata de una necesidad humana vital. Las ciencias humanas y sociales señalan que la identidad de un individuo o pueblo se forma o moldea en la interacción con otros. Por lo tanto, nuestra identidad está formada, en una medida importante, por el reconocimiento que obtenemos de las personas y sociedades en las que vivimos. La ausencia de un reconocimiento o un reconocimiento negativo, puede repercutir en un grave daño para la persona, género, etnia o cualquiera que la padezca. (Taylor, 1993)

En la actualidad el reconocimiento, animado por la dignidad humana, apunta a dos direcciones: la protección de los derechos básicos de los individuos, en tanto seres humanos, y el reconocimiento de las necesidades particulares de los individuos, en tanto que son miembros de grupos culturales específicos. No es nada fácil hacer compatibles estas dos direcciones.

La política del reconocimiento no sólo permite admitir la diversidad cultural de un país o del mundo, sino avanzar hacia la interculturalidad. La interculturalidad supone relaciones horizontales entre las culturas. El grado de autoestima que cada grupo tiene de sí mismo influencia los diversos tipos de relación que se establecen entre las culturas.

El reconocimiento implica aplicar juicios de valor auténticos, igualitarios a las diferentes culturas. (Taylor, 1993) Es decir, al tratarse de una cuestión de derecho, se presupone el valor de cada cultura independientemente de nuestra voluntad y deseo. Esto no significa declarar que una cultura tiene más o menos valor que otra – lo cual sólo sería posible desde una posición etnocentrista -, ni tampoco tomar partido por las minorías – que sería asumir una actitud solidaria.

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD

En la actualidad en América Latina, la problemática étnica en gran parte se reduce a las poblaciones indígenas, aunque existen otros sectores poblacionales que podrían ser potenciales fuentes de conflicto, como por ejemplo, los migrantes andinos concentrados en las grandes urbes.

Todo sistema cultural desarrolla mecanismos de defensa y regeneración para sostener el equilibrio del grupo cultural.

Es cierto que en muchas reformas los Estados han incorporado muchas de las demandas indígenas respecto al reconocimiento de sus derechos, pero quedan muchas aún no resueltas. Estas últimas deben ser planteadas en forma global y al mismo tiempo en forma concreta y específica, de acuerdo a cada realidad.

En este debate surge la propuesta que se basa fundamentalmente en la autonomía como la expresión esencial de su derecho a la libre determinación. El término "libre determinación" implica que un determinado pueblo pueda decidir sobre su propio destino, en el marco del Estado. La autonomía es un medio y parte de un proceso para alcanzar un equilibrio entre los derechos individuales y los derechos colectivos en una determinada sociedad. La autonomía tendría que formar parte de un proyecto democrático de estado para fortalecer la unidad multinacional.

Finalmente creemos que, para alcanzar esta autonomía en el proceso de transformación del Estado, es de vital importancia el reconocimiento del Derecho Consuetudinario, como práctica contemporánea en la administración de justicia en las comunidades y pueblos indígenas. Esto significa plantearse el establecimiento de un sistema jurídico plural, acorde a las constituciones modernas, sobre el respeto de la multiculturalidad y pluralidad. Sólo de esta manera podemos hablar de un desarrollo social basado en la democracia, la paz y la justicia. La interculturalidad es una dimensión que debe estar presente en las relaciones humanas cotidianas, como alternativa frente al autoritarismo, el dogmatismo y el etnocentrismo. ●

Interculturalidad: alternativa frente al autoritarismo, el dogmatismo y el etnocentrismo.



Mónica Newton

DE TRAZEGNIES, F. "Pluralismo Jurídico: Posibilidades, necesidad y límites" En: Comunidades nativas y campesinas en el nuevo contexto nacional Lima: CAAAP-SER, 1994, p. 13-35.

FRASER, N. "Ponencia presentada en la Mesa "Cruzando el Umbral del Milenio". Conferencia Internacional "En el umbral del milenio" Lima, 16-20 de abril de 1998 (Inédito).

HEISE, M., TUBINO, F. Y ARDITO, W. "Interculturalidad, un desafío" Lima: CAAAP, 1994.

MOLINA, R. "Una aproximación histórica y contemporánea al derecho indígena. El tratamiento de la ley de justicia comunitaria en Bolivia" En: Desafíos de la democracia en la región andina Lima: Comisión Andina de Juristas, 1998, p. 49-80.

MONTOYA, R. "Multiculturalidad y Política. Derechos Indígenas, Ciudadanos y Humanos" Lima: Sur, 1998.

PATRÓN, P. "Mercados abiertos e identidad cultural". En: Neoliberalismo y desarrollo humano. Desafíos del presente y del futuro. Lima: Instituto de Etica y Desarrollo Antonio Ruiz de Montoya, 1997, p. 137-146.

PEPITONE, A. y TRIANDIS, H. "On the universality of social psychological theories" En: Journal of Cross-Cultural Psychology Vol. 18, No. 4, Dic. 1987, p. 471-498.

TAYLOR, Ch. "El multiculturalismo y la Política del Reconocimiento". México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Manifesto da comissão indígena 500 anos

Das 970 nações indígenas existentes na época do descobrimento do Brasil restam apenas 215 tribos. Cinco destes grupos reuniram-se no Rio de Janeiro, nos dias 1° e 2 de junho, para o Grande Encontro Tradições da Terra, quando refletiram sobre as tradições indígenas e a situação dos povos da floresta, sob a coordenação do índio guarani Kaká Werá Jecupé, do Instituto Arapoty, que afirma: "a idéia do encontro é revelar, na perspectiva dos povos indígenas, a face mais profunda do Brasil, no momento em que se fala dos seus 500 anos de descoberta".

Nesta mesma ocasião, foi divulgado o Manifesto da Comissão Indígena 500 anos, datado de novembro de 1998 e assinado por Sabá Manchinery, líder da nação Mamuadate, do Acre, em nome de 98 representantes de diferentes nações indígenas, o qual transcrevemos, a seguir.

"Antes dos 500 anos reinava a vida harmoniosa entre os homens e natureza, sentiam-se (os homens) parte do universo, sem apropriar-se jamais de um pedaço de terra.

Lembrança de um passado em que todos tinham lugar, éramos possuidores de tudo, menos de anticorpos para doenças, de armas mortais à base de pólvora e chumbo, trazendo a crueldade, a ganância, os massacres, o extermínio de inúmeros povos de suas culturas e espiritualidade.

Chegaram (os conquistadores) com fome de ouro e sede de sangue, empunhando em uma das mãos armas e na outra a cruz para abençoar e recomendar as almas de nossos antepassados, (o) que daria lugar ao desenvolvimento, ao cristianismo, à civilização e à exploração das riquezas naturais. Sendo esses fatores determinantes para o extermínio e dizimação dos nossos povos.

Naquele então livre espaço, habitavam 970 diferentes povos, com uma população em torno de cinco milhões de pessoas auto-denominadas Yine, Madija, Popungare, Hunikuin, Ashanika e tantos outros. Ao passar dos tempos, 498 anos mais tarde, existimos somente 215 povos, falando 180 idiomas, e uma população reduzida a 330 mil habitantes.

O dia 22 de abril de 1500 para nós representa a origem de uma longa e dolorosa história. Em continuidade aos atos de violação de nossa integridade física e diversidade sócio-cultural, os governos do Brasil e de Portugal comemorarão o V Centenário do "descobrimento". (Os governos) pretendem comemorar os 500 anos da construção triunfal de uma nação supostamente unida e harmônica, erguida com a "contribuição voluntária" dos povos indígenas, dos negros "transladados" para estas terras e dos brancos europeus. Sendo a história oficial incorreta, tendenciosa e destinada apenas a colocar os invasores como protagonistas únicos e vencedores incontestáveis, tendo seus personagens sido guindados à posição de heróis de uma versão mistificada e falsa do processo histórico.

Para nós, povos indígenas, esta comemoração significa a continuidade da violação de nossos direitos, inviabiliza a constituição de uma Nação multiétnica e legitima a impunidade, tomando como exemplos os assassinatos e outros delitos como os casos: o massacre dos Ticuna, em 22 de março de 1988, na localidade conhecida por Capacete, em Benjamim Constant, Amazonas; o assassinato do líder indígena Marcal Tupãí, em 20 de maio de 1983, na cidade de Dourado, em Mato Grosso do Sul; o caso Galdino de Jesus dos Santos, queimado vivo em Brasília, no dia 19 de abril de 1997. Mais 40 líderes indígenas foram assassinados, nenhum dos acusados teve as devidas condenações pela justiça, com a clara idéia de que matar índios no Brasil nunca se constituiu crime. Nós povos indígenas temos fome de paz e sede de justiça.

Afirmamos também nossa divergência clara e transparente com relação às comemorações festivas do V Centenário, por atentar e desrespeitar nossos antepassados, mortos em defesa de seus filhos, netos e gerações futuras. E por negarem nossos direitos à vida como povos culturalmente diferenciados.

Não iremos festejar os milhões de massacrados, em que foram vítimas nossos antepassados, em nome da civilização, do cristianismo ou do desenvolvimento que destruiu e violou nossas leis, nossos sistemas de vida, e nos devolveu preconceito, discriminação e aumento dos excluídos na periferia das cidades.

Pretendemos sim, celebrar as conquistas ao longo dos séculos, plenas de heróis anônimos, que a história oficial (se) nega a reconhecer. Celebraremos sim as vitórias que nos custaram tantas vidas, sofrimentos, porém trouxeram a determinação e esperança de um mundo mais humano, de solidariedade. Celebraremos também o futuro, herdeiros (que somos) de um passado de valorização da vida, de ideais, de sonhos deixados por nossos antepassados.

Apesar das desigualdades e injustiças, estamos cientes da importância de contribuir para a consolidação de uma humanidade livre e justa, onde índios, negros e brancos vivam com dignidade. (L.F.)

Retirado do Jornal do Brasil, 31 de maio, de 1999.



Cultura, poder e negritude

Luiz Alberto Oliveira Gonçalves
Professor da Faculdade
de Educação da UFMG
Belo Horizonte - Minas Gerais - Brasil

¿Es fácil relacionar cultura, poder y negritud? ¿Cuáles son las conquistas alrededor de los problemas raciales en Brasil? ¿Qué significa que la cultura negra debe alcanzar una identidad capaz de ser representada políticamente, yendo más allá de un simple movimiento de exaltación o conservación de una comunidad? Estas son algunas de las preguntas que responde Luiz Alberto, desde Minas Gerais, Brasil. ¡No se lo pierda!

Desnecessário dizer o quão difícil é estabelecer relação entre os três elementos que intitulam o presente artigo. Impossível correlacioná-los sem criar paradoxos, contradições ou sem se colocar na contramão de poderosas interpretações acerca dos negros e suas representações políticas no Brasil; interpretações essas que moldam e refletem muito de nosso imaginário sobre a capacidade dos movimentos negros interferirem nas relações de poder que os discriminam.

PODER E NEGRITUDE

Há muito, poder e negritude se tornaram um tema palpitante. Basta lembrar o quanto

Poder e negritude: um tema palpitante

se escreveu sobre eles, no período de luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, 1950 e 1960, envolvendo militantes, líderes negros, cientistas sociais e políticos profissionais (1). Muitos viam naqueles movimentos a emergência de um poder negro (black power), pondo em cheque a estrutura e dominação racial da sociedade estadunidense. Alguns, entretanto, não participavam do mesmo entusiasmo. Um bom exemplo de discordância é o do eminente sociólogo francês Roger Bastide. O autor das "Américas Negras" não poupou esforços para criticá-los. Segundo seus argumentos, questões relativas ao poder não poderiam ser levadas a sério, se este poder se exercesse sem uma sólida concepção de cultura. Em outros termos, um poder culturalmente desenraizado era, no entendimento de Bastide, um poder inócuo. Criticava, assim, o movimento negro estadunidense. Segundo ele, os negros, naquele país, estavam privados de suas próprias culturas. Por isso deviam, primeiro, criar uma cultura, para depois, construirem um poder negro.

Se a hipótese do referido sociólogo estivesse correta, poderíamos ter tido no Brasil maiores chances de concretizar um "poder negro". Segundo ele, a "cultura negra já existia", há muito, em nosso país, "de forma autêntica enquanto produto da Diáspora dos deuses africanos na América do Sul". (2)

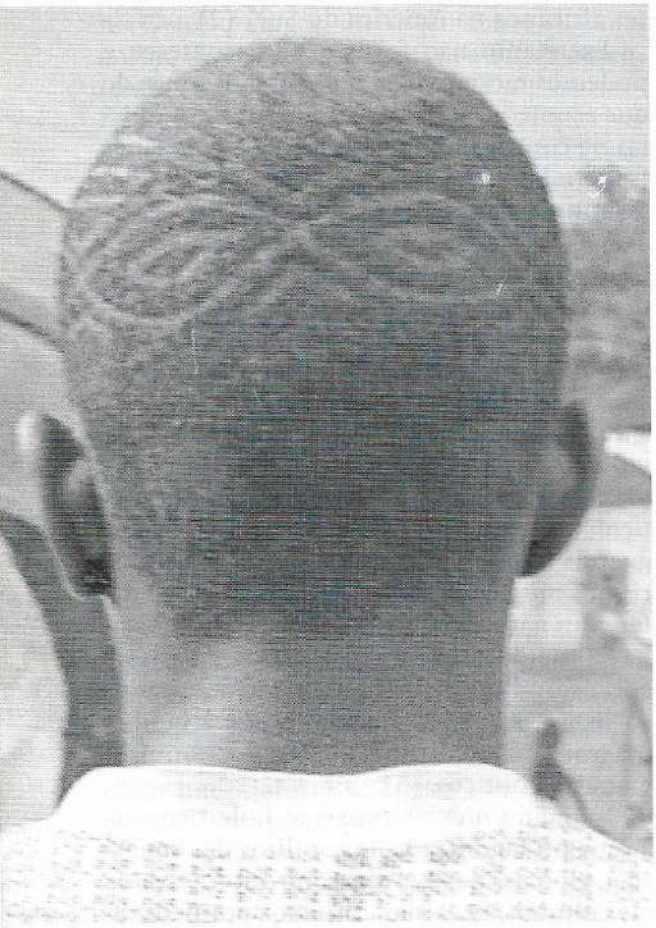
Entretanto não foi isso que aconteceu e podemos mesmo dizer que estamos longe de que aconteça, apesar de importantes conquistas na constituição de 1998 e na Lei de Diretrizes e Bases da Educação recém aprovada, de atitudes propositivas, de ações afirmativas às quais assistimos neste final de século.

Embora não possamos aprofundar, a contento, essa discussão, gostaríamos de esboçar, no presente artigo, algumas idéias, em torno das quais temos refletido sobre a relação entre poder, cultura e negritude.

Comecemos pelos dramáticos eventos vividos, hoje, em diferentes partes de nosso planeta. Conflitos em que cultura e poder articulam-se, insidiosamente, resultando em guerras fratricidas, "limpezas étnicas", terrorismos religiosos, enfim, intolerâncias de diferentes naturezas. Muitos desses conflitos já haviam sido previstos por vários cientistas sociais, indicando um fenômeno inusitado: sociedade e cultura se dissociam e esta última vai se constituindo em um campo de embates políticos. (3)

Inúmeros movimentos que, hoje, ocupam a cena protagonizada de conflitos de dimensões globais, nascem do confronto de valores culturais, encarnam projetos políticos de grupos étnicos, religiosos, de seitas, às vezes inspirados por doutrinas racistas, sexistas e assim por diante. Como nos ensinam alguns analistas sociais, esses conflitos surgem em situações em que os mediadores sociopolíticos





fracassaram, os sistemas políticos e os processos de negociação se tornaram inviáveis e impossíveis. (4)

MOVIMENTOS NEGROS NO BRASIL

Em trabalho anterior, ressaltamos a importância de estudos tratando do ressurgir dos movimentos negros no Brasil, ao longo dos anos de 1970. (5) O que nos chamou a atenção foi o fato de que a maioria deles reconhecia, por vezes a contra-gosto, a autonomia da cultura em relação à sociedade. Há um certo acordo de que os movimentos negros introduzem, no conjunto de suas reivindicações, temas como o direito à diferença cultural e racial. No nível da prática social, isto implica a adoção de modelos de organização de luta estruturados em torno da noção de etnicidade. Evoca-se a cultura negra enquanto referência concreta para criar uma identidade racial. Porém não se trata de um movimento de conservação ou de exaltação de uma comunidade e, sim, de constituição de uma identidade capaz de ser representada politicamente. (6)

Entretanto, essa representação não se realiza nem automática, nem espontaneamente. Ao contrário, o caminho e sua concretização está repleta de riscos. Como mostram alguns autores, à medida que a cultura adquire independência em relação à sociedade, constituindo-se em um campo de conflito autônomo, ela pode se transformar em fonte de alienação. Nesta condição, as demandas culturais dos negros correm "o risco de serem absorvidas pelo Estado, transformando-se, assim, em instrumento de manifestação" (7) ou, então, penetram o circuito da "indústria cultural transformando-se em produto de consumo de massa".

Embora reconheçamos a importância da dimensão cultural na estruturação dos movimentos negros no Brasil, não podemos desconhecer as questões levantadas pelos autores supracitados. Na realidade, o grande problema é saber como a partir de conflitos, formulados em termos culturais, podem-se criar instâncias sóciopolíticas capazes de representá-los.

Não advogamos a idéia de que cultura, poder e negritude formem, em e por si, um todo inseparável. A nosso ver, são instâncias que só se articulam por meio da ação coletiva e, neste particular, o papel dos atores sociais é de vital importância. É na diversidade dos próprios atores que temos buscado a chave para compreender como estabelecer uma relação entre elas sem produzir mais intolerância, mais racismo, mais separação. ●

(1) *FAMER, J. O poder negro e os liberais brancos,* Diálogo, *Rio de Janeiro, 2(2) abril/junho, 1976; GERSHMAN, C., Estudo sobre o separatismo negro (II),* Diálogo, *Rio de Janeiro, 4 (4), out/dez, 1971.*

(2) *BASTIDE, R.* Les Amériques Noires. *Les Civilizations Africaines Daus le Nouveau Monde, Paris Payot, 1967.*

(3) *TOURAINE, A.* Critique de la Modernité, *Paris: Fayard, 1992.*

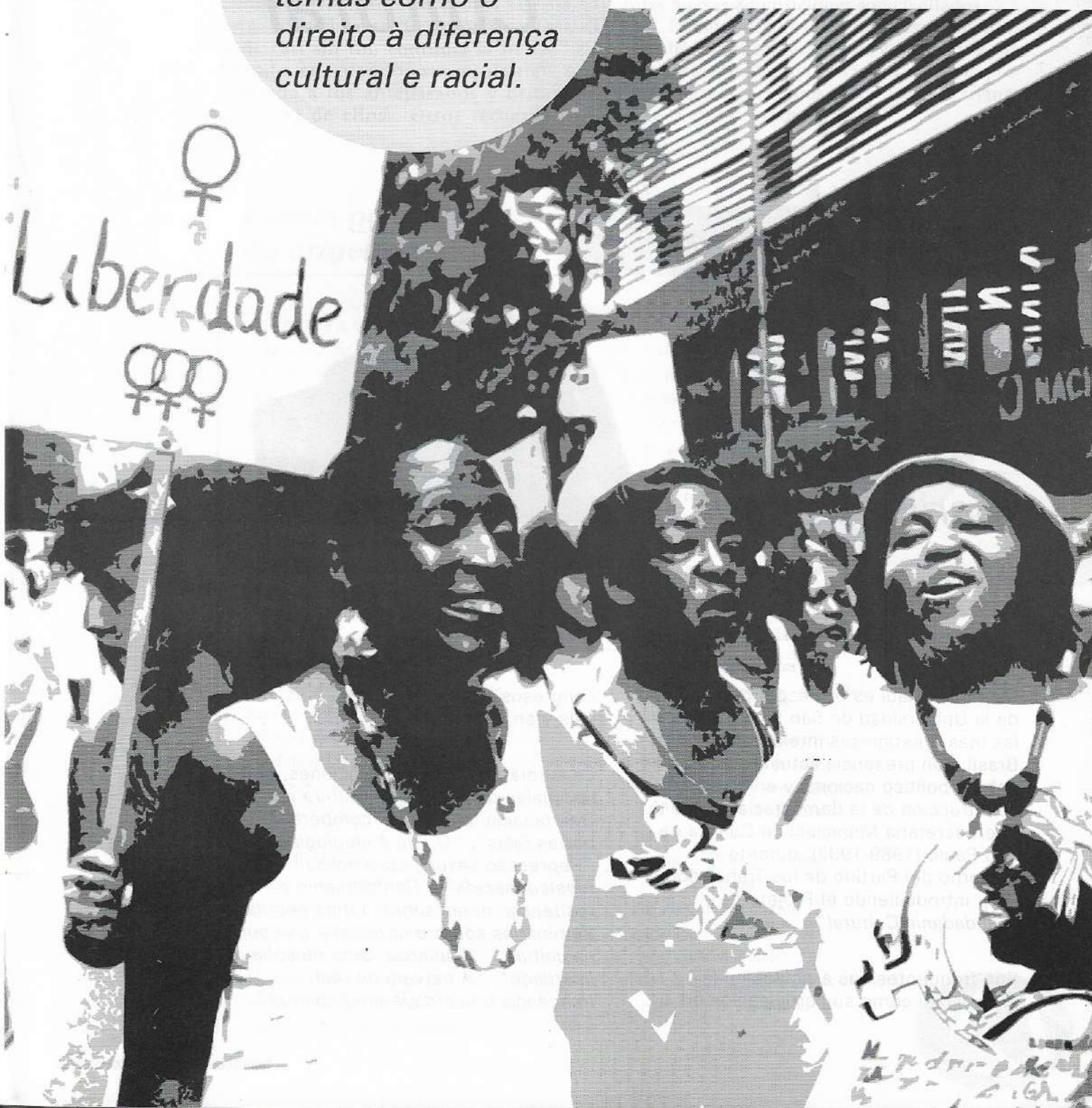
(4) *RECORD, W.* Race and Radicalism. *Ithaca: Cornell Univ. Press, 1964.*

(5) *GONÇALVES, L. A .* Le Mouvement Noir au Brésil, *Lille, Septentrion, 1997.*

(6) *CARDOSO, H. B. Limites do confronto racial e aspectos da experiência negra do Brasil – reflexões. In: SADER, E. (org)* Movimentos sociais na transição democrática. *São Paulo: Cortez, 1987, p. 82-104.*

(7) *NASCIMENTO, M. E. do.* A estratégia da desigualdade: *o movimento negro dos anos 70, São Paulo, dissertação de mestrado, PUC/SP, 1989.*

Os movimentos negros introduzem, no conjunto de suas reivindicações, temas como o direito à diferença cultural e racial.



Cidadania Cultural



Arquivo Novamerica

Marilena Chauí

Marilena Chauí es profesora de Filosofía de la Universidad de São Paulo y una de las más prestigiosas intelectuales del Brasil, con presencia actuante en el debate político nacional y en la construcción de la democracia brasileña. Fue Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo (1989-1992), durante el govierno del Partido de los Trabajadores (PT), introduciendo el Projeto de *"Ciudadania Cultural"*.

Son frequentes sus artículos en la prensa, así como su participación en congresos, conferencias y cursos, en el país y en el exterior.

Es autora de varias publicaciones, entre las cuales destacamos *"Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas"*, *"O que é ideologia?"*, *"Repressão sexual, essa nossa (des)conhecida"*, *"Conformismo e resitência: notas sobre cultura popular e Seminários sobre o nacional e o popular na cultura"*, *"Espinoza. Uma filosofia da liberdade"*, *"A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinoza"*.

Qual é a relação entre culturas e democracia?

Eu gostaria de começar dizendo o que entendo por cultura e por democracia para que a relação que proponho entre elas fique clara. Em geral, a cultura é entendida de duas maneiras, pelo menos no Brasil: nas classes populares, ela é entendida como instrução escolar (uma pessoa com boa escolaridade é dita culta); na classe dominante e nos órgãos governamentais de cultura, ela é entendida como as belas artes — música, artes plásticas, dança, literatura. É natural que as classes populares identifiquem instrução e cultura, pois isso indica que se sabem e se sentem excluídas de ambas. E é natural que a classe dominante identifique cultura e sistema das belas artes porque a cultura é vista como o supérfluo e o luxo, faz parte das despesas suntuárias dessa classe e seus produtos são exibidos por ela como sinal de prestígio e poder.

Se, entretanto, tomarmos a cultura em seu sentido histórico, antropológico e filosófico do termo, nossa visão se altera profundamente. Historicamente, cultura é o termo latino para falar do cultivo e do cuidado com as coisas e as pessoas — agricultura é o cuidado e cultivo da terra, puericultura é o cuidado com as crianças e o cultivo de seus corpos e espíritos. Antropologicamente, cultura é a maneira como uma sociedade institui símbolos, os conserva e os transmite e, por isso, filosoficamente, dizemos que a cultura é a ordem simbólica da existência humana, isto é, a maneira como uma sociedade se relaciona com o ausente por meio da linguagem e do tempo. Sob essa perspectiva mais ampla, dizemos que cultura é a maneira materialmente determinada em que uma sociedade determinada define para si mesma o verdadeiro e o falso, o bom e o mau, o justo e o injusto, o necessário e o contingente, o possível e o impossível, o subjetivo e o objetivo, o racional e o irracional, o belo e o feio, o sagrado e o profano. A dimensão simbólica ou a relação com o ausente, instituída pela linguagem e pela relação com o tempo, indica que a cultura é nossa referência fundamental com a realidade – é ela que institui a identidade de uma sociedade — e com o outro — é ela que institui a alteridade na e para uma sociedade, isto é, define os outros tempos de nossa sociedade, e o que são para nós as outras sociedades. A identidade produzida pela cultura não se confunde com a identidade nacional. Esta é uma dos aspectos historicamente determinados da própria cultura e uma instituição cultural recente. Assim, podemos falar em cultura judaico-cristã, em cultura oriental, cultura ocidental, cultura dos nativos da América. Em outras palavras, as culturas ditas nacionais ou locais são efeitos particulares ou aspectos particulares de uma cultura mais ampla historicamente determinada. O que estou dizendo é que a idéia de identidade nacional e de identidade cultural nacional não são senão um efeito particular da maneira geral como uma cultura determinada se realiza historicamente. A cultura produz a identidade e a alteridade, mas estas não são necessariamente nacionais ou locais.

É natural que as classes populares identifiquem instrução e cultura, pois isso indica que se sabem e se sentem excluídas de ambas.

No caso da democracia, sabemos que tem sido reduzida a uma regime político no qual os governantes são eleitos pelos cidadãos, havendo por isso rotatividade ou alternância de governantes no poder. Essa visão empobrecida da democracia é o que permite chamar de democráticos países que, como o Brasil, estão longe da democracia. A democracia não é um regime político, mas uma formação social ou uma forma do social que só pode surgir em culturas nas quais a estrutura da sociedade não é autoritária e hierárquica — a democracia afirma a igualdade ou a isonomia de todos os cidadãos –; na qual o poder, o saber, a força, a religião não são idênticos nem estão encarnados em alguém – a democracia nasce na Grécia quando o poder político, o poder religioso, o poder militar e o conhecimento se distinguem e não aparecem mais encarnados na figura do monarca ou do rei —; e na qual a distinção en-

tre a esfera privada dos interesses particulares e a esfera pública dos direitos e do poder político estão diferenciadas – a idéia e a prática da república nascem em Roma quando o interesse privado e a coisa pública se separam. Fundamentalmente, a democracia é a formação social instituída pela idéia e pela prática da criação e garantia de direitos e por isso ela é inseparável da idéia de liberdade. Politicamente, a democracia é o regime no qual o governante não é idêntico ao poder político, pois este permanece como direito e poder dos cuidadãos e é isso que as eleições simbolizam. Ela é também o único regime político no qual os conflitos e contradições sociais não podem ser tidos como perigo a ser afastado, mas, pelo contrário, são eles o sustentáculo dessa formação social e do regime, o que é simbolizado pela existência de partidos políticos. Sendo uma formação social instituída pela criação de direitos, a democracia é inseparável da prática de movimentos sociais que lutam por novos direitos e que, sem cessar, recordam à sociedade suas divisões, seus conflitos e diferenças. Finalmente, por ser criação de direitos, a democracia é uma formação social histórica, isto é, aberta ao tempo e criadora do tempo.

Pela caracterização que fiz da cultura e da democracia, pode-se ver que não as separo, mas que posso até mesmo falar em cultura democrática como a cultura de uma sociedade democrática para significar aquela cultura na qual são constitutivas as idéia de criação e garantia de direitos, de conflito e contradição, de temporalidade, de diferença entre o público e o privado, de isonomia perante a lei, de igualdade social e de liberdade formam o campo das práticas e dos pensamentos.

O que a Sra. entende por Cidadania Cultural?

Pelo que eu disse antes, pode-se compreender porque, em 1989 (quando me tornei Secretária Municipal de Cultura de São Paulo), propus que o projeto de ação fosse o que designei como Cidadania Cultural, para marcar a articulação interna e necessária entre cultura e democracia.

Cidadania Cultural, tal como a propus naquela ocasião, significa, antes de tudo, que a cultura deve ser pensada como um direito do cidadão — isto é, algo de que as classes populares não podem ser nem se sentir excluídas (como acontece na identificação popular entre cultura e instrução) – e que a cultura não se reduz às belas-artes – como julga



a classe dominante. A cultura foi tomada em seu sentido antropológico e filosófico mais vasto, de maneira a mostrar às classes populares que não só elas participam da cultura, mas são agentes culturais e que a distinção entre cultura popular e cultura erudita não pode passar pela diferença qualitativa dos produtos culturais reduzidos às belas-artes.

A Cidadania Cultural define o direito à cultura como:

- direito de produzir ações culturais, isto é, de criar, ampliar, transformar símbolos, sem reduzir-se à criação nas belas artes;
- direito de fruir os bens culturais, isto é, recusa da exclusão social e política;
- direito à informação e à comunicação, pois a marca de uma sociedade democrática é que os cidadãos não só tenham o direito de receber todas as informações e de comunicar-se, mas têm sobretudo o direito de produzir informações e comunicá-las. Portanto, a Cidadania Cultural põe em questão o monopólio

da informação e da comunicação pelos mass media e o monopólio da produção e fruição das artes pela classe dominante;
- direito à diferença, isto é, a exprimir a cultura de formas diferenciadas e sem uma hierarquia entre essas formas.

Esse direito à diferença não significa aceitar a partição cultura popular-cultura de elite. A Cidadania Cultural procurou evitar tanto quanto foi possível a divisão tradicional entre cultura popular e cultura de elite, buscando explicitar essa divisão como exprimindo não duas formações culturais e sim as expressões da cultura sob a luta de classes.

Finalmente, por ser criação de direitos, a democracia é uma formação social histórica, isto é, aberta ao tempo e criadora do tempo.

E esse direito à diferença também não significa multiculturalismo, pois o que entendo por cultura não leva à idéia de multiculturalismo, uma vez que a pluralidade cultural é inerente à cultura. Trata-se, isso sim, de diferença cultural entendida em dois níveis: a) diferentes maneiras de exprimir a mesma cultura, em que a diferença é determinada pelas condições materiais e sociais (como, para dar um exemplo, é o caso, no Brasil, dos afro-brasileiros, que não possuem uma cultura africana e sim pertencem à cultura ocidental judaico-cristã capitalista e uma referência ancestral à suas origens); b) diferentes culturas existentes na mesma sociedade (no caso do Brasil, a cultura indígena; no caso de São Paulo, a cultura japonesa) sem que essas diferenças possam constituir uma outra sociedade e uma outra cultura).

Na sua opinião, como se dá a relação do processo de globalização e as culturas no Brasil?

Como não defino a cultura pela identidade nacional e local, nem considero que tais identidades sejam a causa de diferenças culturais — a identidade e a alteridade culturais são historicamente produzidas e, no nosso caso, são produzidas pela forma do capitalismo e pela luta de classes – não encaro a globalização pelo prisma de destruição do nacional e do local, embora ela faça isso, evidentemente.

Assim sendo, julgo que o efeito da globalização sobre a cultura é duplo: 1) da mesma maneira que a forma atual do capitalismo destrói as antigas referências sociais e políticas produzidas pela forma anterior do capitalismo, isto é, na sociedade, a luta de classes referida ao local de trabalho, e na política, a referência ao Estado nacional, assim também destrói as antigas referências culturais que se apoiavam na referência ao trabalho e na referência à nação, criando a ilusão de que a cultura é universal quando, na realidade, o que se produz é a uniformização, homogeneização e padronização da ação cultural. Em outras palavras, a marca da cultura é produzir simultaneamente identidade e alteridade, mas a ilusão global contemporânea imagina produzir a universalidade e uma identidade sem alteridade porque homogeneiza e padroniza tudo. 2) sabemos que sociedade contemporânea reduz a política à economia, reduz a economia à finança, reduz a finança ao mercado e este se apresenta como jogo fetichista da mercadoria dinheiro. Essa perspectiva e o modo de operação do capital fragmentam a sociedade e a política, produzem as imagens da dispersão espacial e temporal, reduzem a realidade à virtualidade e submetem tudo a uma única regra, o jogo do mercado. Para a cultura, isso significa seu retorno à idéia de belas-artes, a exigência de que haja inúmeros produtos culturais no mercado e que o "mercado cultural" seja visto como o mercado da moda e, portanto, do efêmero, do fugaz e do descartável. Abandona-se a idéia de criação pela de produtividade; a idéia de fruição pela de consumo. Não se suporta a dimesnão simbólica da cultura que, por isso, fica reduzida a um sistema móvel de sinais que devem satisfazer ao consumidor e desaparecer tão logo o mercado defina um outro objeto de consumo. Marx dissera: socialismo ou bárbarie é a tendência do capitalismo. Estamos em plena barbárie. ●



Endeudamiento y cultura del consumo

Ana María Alvarez Rojas
Ana María Contreras Duarte
Académicas del Departamento de Trabajo Social,
Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad Católica Blas Cañas
Santiago - Chile

Cidadania, comportamentos consumistas, famílias endividadas, mercado. A partir do Chile, as autoras refletem acerca do alcance destes problemas, e apontam algumas linhas gerais que podem ajudar a desarticular a lógica de integração social dominante e construir novos caminhos a serviço da humanização da sociedade. Um convite a pensar coletivamente...

Desde algunos años, se advierte preocupación en nuestro país por estudiar y buscar soluciones al problema del endeudamiento que afecta a un porcentaje importante de familias chilenas. Por una parte, se observa un crecimiento acelerado del consumo y de las deudas por este concepto y por otra, se constata un progresivo deterioro en la calidad de vida de las familias endeudadas, sumidas progresivamente en una dinámica que entraba sus posibilidades de satisfacción de necesidades básicas y compromete sus expectativas de desarrollo humano. El presente artículo tiene como propósito reflexionar acerca del problema del endeudamiento en Chile, fo-

calizado a la Región Metropolitana[1], señalando algunas pistas que podrían contribuir a orientar la intervención frente a dicha situación.

¿QUÉ ES EL ENDEUDAMIENTO?

Según la Cámara Chilena de Comercio se entiende por deudas todas aquellas obligaciones adquiridas por personas naturales para financiar gastos generales de consumo, ya sea a través de lineas de crédito asociadas a cuentas corrientes, tarjetas de crédito o préstamos en cuotas, y se incluyen en esta categoría los créditos automotrices y no los hipotecarios (Cámara de Comercio de Chile, 1995: 4). A partir de esta definición, entenderemos que una familia se encuentra endeudada, cuando los compromisos económicos contraidos a través de cualquiera de estos sistemas, sobrepasa su capacidad de pago. Según información proporcionada por la entidad referida, los hogares más endeudados por estrato socioeconómico en la Región Metropolitana (Santiago) son aquellos cuyos ingresos fluctúan entre los 300 y los 500 dólares mensuales. Es decir, familias que habitan sectores antiguos de la ciudad, populares y relativamente modestos, en poblaciones de alta densidad y escasa ornamentación, contando la mayoría con una escolaridad promedio de 14 años. Dentro de este grupo se distinguen universitarios que detentan profesiones no mercantiles, técnicos y obreros calificados. No obstante disponer de información general, no existirían datos actualizados que permitan profundizar en la real magnitud y consecuencias del endeudamiento en éste y otros sectores sociales también afectados por esta situación aunque en menor grado.

El endeudamiento aumentó en Chile como efecto del crecimiento acelerado del consumo.

1 Según datos arrojados por un estudio realizado por la Cámara de Comercio de Santiago, los hogares más endeudados se ubican en la capital de Chile, Santiago. Cámara de Comercio de Santiago, Departamento de Estadísticas Económicas, "Deudas de Consumo Consolidadas por Estrato Socioeconómico", Santiago de Chile, 1995.

¿POR QUÉ SE ENDEUDAN LAS PERSONAS?

Si sostenemos que el endeudamiento ha aumentado en nuestro país como efecto del crecimiento acelerado del consumo, habría que preguntarse cuáles son las razones que permiten comprender dicho aumento. Es por todos sabido que Chile ha experimentado grandes transformaciones económico-sociales en las últimas dos décadas. El modelo de desarrollo impuesto por el gobierno militar en 1973 que implicó un cambio en el rol del Estado y una concesión al mercado como el principal asignador de recursos, ha sido mantenido en lo fundamental por los gobiernos de transición que asumen el poder a partir de 1990. Durante los 20 años que precedieron al golpe militar, las relaciones entre el Estado y la sociedad civil en Chile, estuvieron mediadas por organizaciones sociales, políticas y laborales a través de las cuales se canalizaban las principales demandas de la población integrada a ellas. Esto ha llevado a numerosos autores a hablar de este período como aquel de la llamada "Razón Social" (Bajoit, 1995, Sandoval, 1996). La solidaridad se constituía en el eje del funcionamiento social - cuya planificación organizada y sistemática quedaba en manos del denominado Estado Benefactor - y los intereses de la colectividad se anteponían a los del individuo. Contrariamente a ello, lo que hoy día se observa, es que el mercado se torna el principal articulador de la vida social e individual, transformándose los espacios de consumo en lugares de integración. Citando a García Canclini, "Hombres y mujeres, pero sobre todo los jóvenes, perciben que muchas preguntas propias de los ciudadanos (a donde pertenezco y qué derechos me da, cómo puedo informarme, quién representa mis intereses) se contestan más en el consumo privado de bienes y de los medios masivos, que en las reglas abstractas de la democracia o en la participación colectiva en partidos o sindicatos desacreditados" (García Canclini, "Consumidores y Ciudadanos", 1996). Lo anterior nos muestra que el problema del endeudamiento y el consumo, pueden ser entendidos a partir de la identificación de la lógica, reglas y características del modelo de desarrollo neoliberal, que estaría promo-

viendo y alentando la adopción de comportamientos consumistas.

No obstante, consumo y endeudamiento no son sinónimos por cuanto no todos los sectores sociales deben forzosamente contraer deudas para acceder a los bienes y servicios ofrecidos por el mercado y para satisfacer necesidades y preferencias. Son aquellos hogares con menores ingresos los más expuestos a pagar altos costos por orientarse de acuerdo a los patrones de consumo de la sociedad chilena actual. Ello se torna aún más delicado, si tenemos en cuenta que la estrategia de seducción del mercado ejercida a través de la publicidad comercial y la oferta de las denominadas "industrias culturales" (Bajoit, 1995) es homogénea. Así, independiente del poder adquisitivo de un individuo o un grupo, la población en su conjunto está expuesta a los mismos mensajes a través de los medios de comunicación de masas. ¿Qué pasa entonces cuando una persona o una familia advierte que su capacidad de compra es reducida frente a la magnitud de la oferta, o que su poder adquisitivo es limitado al momento de querer satisfacer aspiraciones asociadas a las exigencias de la vida moderna? Visto desde una racionalidad puramente económica, el sujeto debiera tender a evaluar su situación, calculando los riesgos de su conducta en la perspectiva de minimizar sus costos y aumentar sus niveles de satisfacción - optimizando, por ejemplo, la eficacia en el uso de las herramientas que el sistema financiero le ofrece, evitando el sobreendeudamiento, mejorando sus niveles de renta, escogiendo los sistemas de crédito más rentables, calculando oportunidades de gastos y ahorro, etc. Mirado desde la óptica de la razón social, en cambio, el sujeto debiera tender a buscar mecanismos solidarios de consumo o a organizarse para satisfacer colectivamente necesidades, alcanzar aspiraciones o realizar intereses.

Las racionalidades anteriormente aludidas, se tornan indudablemente limitadas al momento de intentar comprender los complejos fenómenos que se ponen en juego frente al problema del consumo. Pareciera ser que efectivamente se trata de "algo más" que la relación entre medios manipuladores y audiencias dóciles, trascendiendo el mero ejercicio de gustos, antojos y compras irreflexivas, para constituirse en un rito al servicio de la integración social (García Canclini, op cit. 1996). La conducta consumista permitiría entonces a los sujetos "probar" que disponen de medios efectivos para compertir en igualdad de condiciones y exhibir símbolos de status socialmente reconocidos, obteniendo, por esa vía, reconocimiento y aceptación social, pilares de la integración.

Algunas pistas para la intervención:

- El breve análisis presentado precedentemente, nos permite sostener que si parte de la racionalidad integrativa y comunicativa moderna se construye en torno a la cuestión del consumo, no es posible visualizar una intervención que pretenda disminuir la problemática del endeudamiento, apelando, por ejemplo, a un discurso moralizador que connote negativamente dichas conductas, viéndolas como la expresión de acciones irreflexivas. En tal sentido, el sacrifico y la abstención, probablemente no sean los caminos más apropiados de sugerir frente a un contexto general que, contrariamente a ello, alienta el hedonismo y la búsqueda del placer.

- En razón de lo anterior, creemos que una posibilidad interesante de explorar para aquellos que trabajan con personas o familias endeudas, o bien en el marco de una estrategia preventiva, es problematizar las formas en que se traducen para los individuos sus aspiraciones de integración social y cómo dichas modalidades pueden llevarlos a un endeudamiento excesivo que

Son aquellos hogares con menores ingresos los más expuestos a pagar altos costos por orientarse de acuerdo a los patrones de consumo de la sociedad chilena actual.

se vuelva, contrariamente a lo deseado, perjudicial en el sentido que comprometa sus posibilidades de desarrollo en el mediano y en el largo plazo.

- Ello supone reconocer el peso que sobre las personas y grupos ejerce el discurso dominante, que se instala como el modelo de referencia legitimado socioculturalmente y en relación al cual los sujetos tenderán a orientarse, a riesgo de no ser reconocidos y aceptados en la sociedad.

- Creemos que es sólo a partir de la identificación y discernimiento conjunto de los condicionamientos a los cuales estamos sometidos, que se hace posible un trabajo de deconstrucción de la lógica sobre la cual pareciera estarse articulando y sosteniendo la integración hoy día, para comenzar a buscar desde allí alternativas de construcción de nuevas lógicas al servicio de la humanización del individuo y la sociedad ¿Cuáles son éstas? Es en una problematización colectiva que tenga en cuenta los elementos anteriormente referidos, que se pueden vislumbrar algunas posibilidades de respuesta. ●

"La Democracia"

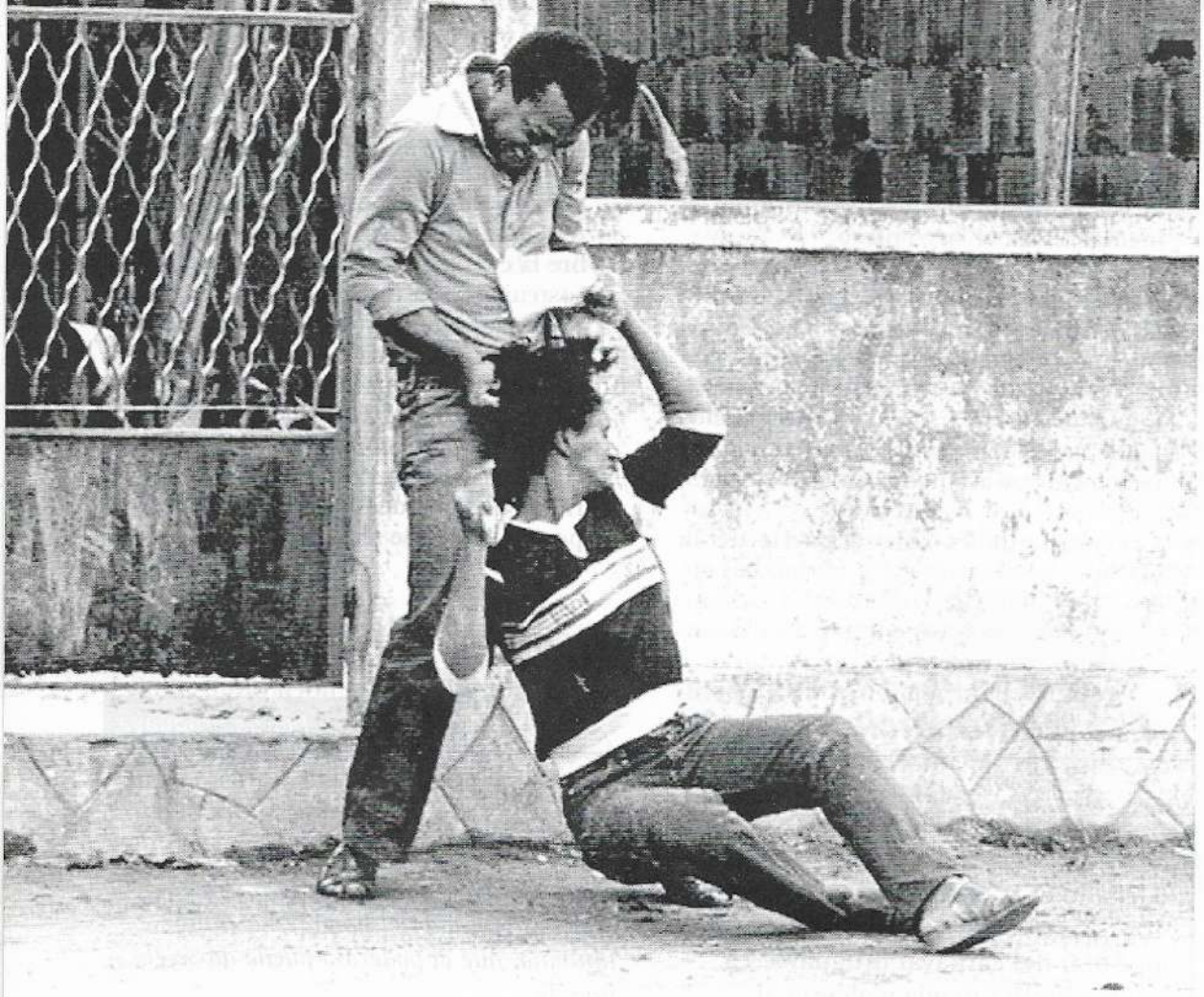
Murga uruguaya

Llegado el mes de febrero surge en los distintos barrios la expresión más popular del carnaval uruguayo. La murga aporta magia y alegría al tiempo que satiriza y denuncia algunos aspectos de la realidad. Compartimos algunos fragmentos de la murga "La Democracia" de Paysandú.

"En los años 70 nos contaron que en el 2000 si el mundo aún existía
Ni ómnibus ni autos ni motos verías y entre naves y robots volaríamos.
Las historias iban desde la extinción, la peste, el hambre y una gran explosión
Hasta una vida paradisíaca entre seres de otras galaxias.

Allá en los años 60 muchos creyeron que llegaría un mundo nuevo
Que las máquinas del nuevo siglo traerían la Felicidad, tanta alegría
El hambre de tanto yugo se aliviaría y en su descanso aportaría
A la creación fecunda de un nuevo día en armonía tanta armonía.
Dignidad quería decir trabajo, beneficios, hijos estudiando, cuentas pagas y la cabeza en alto.
Hoy la dignidad del hombre ha caído tan bajo, que el poderoso puede darse el lujo de
permitirle expresarse
y andar por la calle entre comillas libre.

Se está organizando un mundo para los más capaces, inteligentes, sabios, fuertes,
Estos son muy pocos.
A los otros...habrá que hacerles creer que un día habrá trabajo
Y habrá que medir la desocupación con tecnologías mentirosas.
Y al que hace una changa cada cinco meses se le llamará sub-ocupado y no se le permitirá la dignidad
De ser marginado lúcido
Y después se vera que hacer con él.
Murgeros, no se vayan del tablado sin cantarle al hombre digno
Ese que entre todos debemos construir
Porque aún es tiempo de seguir luchando.
Van acompañando a los que no tienen pan, a los que sufren y los que sufrirán
En nuestro pecho, en nuestro corazón van, depende de nosotros el dejarlos hablar.



Cultura y violencia

Luz Alba Santoyo
Colombia

Colômbia: cultura "da" violência ou situação resultante de um processo histórico de injustiça social, produto da dominação dos setores privilegiados nacionais ou internacionais? Neste artigo, Luz Santoyo nos ajuda a pensar a problemática relação "cultura e violência", dando-nos subsídios para esboçar a criação de uma "cultura da paz". Vale a pena!

"Fue aquella asamblea una hermosa experiencia de democracia, que envidiaría cualquiera de nuestras estructuras políticas, sociales o académicas. Cada cual, hombre o mujer, joven, adulto o anciano, tiene derecho a su palabra, escuchada y ponderada sagradamente por los demás. En el centro de todo están los intereses comunitarios y étnicos, iluminados por una tradición de siglos donde el hombre y la naturaleza; Dios y el hombre; lo sagrado y lo profano; lo económico y lo cultural; lo individual y lo social, forman una unidad sagrada.

Desde nuestra cultura escindida y compartimentada es difícil entenderlos. Hay, sin embargo, en su lucha y en el lenguaje primitivo en que se expresa, interpelaciones tan profundas que nos

hacen descubrir cuánto nos hemos alejado de lo elementalmente justo y de lo elementalmente verdadero; con cuántos ropajes sofisticados hemos disfrazado la injusticia y la muerte; cuántos saltos irreversibles hemos dado en el camino de nuestra destrucción."

Tomado del encuentro del P. Javier Giraldo con los indígenas U'was, publicado en la Revista Justicia y Paz nº 6, pág.21.

Cuando tenemos que hablar de cultura en un país como Colombia, es bueno recordar que son varias las culturas que están presentes. Es verdad que hay una hegemónica o dominante, pero frente al tema de la violencia, es necesario tener ojos para las culturas que son minoritarias, como el caso de los indígenas, porque es posible que descubramos allí caminos de esperanza.

En nuestro país, la presencia de la violencia tiene unas dimensiones muy grandes. Sólo para recordar algún dato, en el banco de datos del proyecto Nunca Más se registran en el período 1965 a 1995, 42.000 crímenes de lesa humanidad. Y si miramos el fenómeno del desplazamiento por la violencia de estos últimos años, ya son más de 2.000.000 los desplazados.

¿Cómo puede estar afectando a las personas las masacres de sus familiares? ¿Qué futuro tendrá un pueblo desplazado de su tierra por la violencia? ¿Cómo el estar viviendo con un gobierno genocida? ¿Cómo en medio de un terrorismo de estado?

¿Qué futuro tendrá un pueblo desplazado de su tierra por la violencia?

Es común escuchar hablar de la sociedad colombiana como una sociedad descompuesta y como una sociedad inviable. El argumento que los sustenta da cuenta de las diversas fases de violencia que ha padecido nuestro país, de los diversos actores que la han protagonizado y de la crueldad sin límite que han contenido los diversos actos violentos que la han desagrado.

Hay quienes al hablar de la violencia en Colombia apelan a argumentos de corte cultural para explicársela, llegando a los extremos de insinuar que simplemente «los colombianos somos así» y que pareciera que por nuestras venas y flujos corporales corriera el germen que la reproduce y perpetúa.

La lectura que podríamos llamar cultura de la violencia, que como consecuencia permite absolver de cualquier responsabilidad a quienes a lo largo de la historia de nuestro país, han soportado su poder mediante atentados permanentes contra la vida de los que se oponen o amenazan su estabilidad, lejos está de reconocer los orígenes estructurales del desangre, de las reacciones violentas que la injusticia social ha generado y de la «descomposición» social expresada en efectos como la indigencia y los mecanismos para su represión.

Si la sociedad colombiana es una sociedad inviable, descompuesta o de extrema violencia como se suele calificar, las razones de esa inviabilidad, descomposición y violencia extrema deben buscarse en las prácticas de las minorías internaciones y nacionales que desde siempre han detentado el poder político y económico, han gozado del control de medios – como los masivos de información- para el control de la sensibilidad de la sociedad, y que no han escatimado esfuerzos para obstruir de manera brutal los distintos esfuerzos de reconstrucción social que, desde sectores de la sociedad civil, se han venido dando.

El Estado colombiano como expresión nacional de los intereses de los sectores privilegiados y como entidad de autonomía relativa ante la transnacionalización de las decisiones políticas y económicas, ha impuesto al conjunto empobrecido de la sociedad un tipo determinado de dominación, exclusión y victimización, en el que se destacan las situaciones siguientes:

En el marco de la guerra fría, los organismos de seguridad del Estado orientan su accionar militar con la ideología de guerra compartida por el conjunto de los estados americano desde finales de la década de los sesenta: La Doctrina de Seguridad Nacional. Su aplicación en Colombia, dadas las particulares condiciones políticas por las que atravesaba el país, tuvo desarrollos distintos a los que se dieron en los países del Cono Sur: se despliega sin tocar de manera sustancial las formalidades propias de una democracia representativa. La peculiaridad del caso colombiano está en que el gobierno civil se desentiende del control del orden



público y entrega a las Fuerzas Armadas el poder de ejercer con autonomía tal control y lo dota de una juridicidad especial amparada en el permanente estado de excepción (Estado de Sitio hasta la Constitución del 91, Estado de Conmoción interior a partir de la nueva Constitución), que ha sido interrumpido sólo de manera esporádica. Desde esta figura, toda movilización de la población en procura de sus reivindicaciones es calificada como "acción que perturba el orden público", declarada ilegal y, consecuentemente, criminalizada.

La aplicación de la Doctrina de Seguridad Nacional se encuentra en sus orígenes con la existencia de ocho organizaciones político-militares, en la actualidad dos, extendidas en el territorio nacional, en contra de las cuales orienta su accionar mediante la identificación del guerrillero como el "enemigo interno a eliminar", objetivo ante el que no es necesario detenerse en los medios ni en la consideración de la humanidad de las víctimas. Este tratamiento se fue extendiento paulatinamente al conjunto de la sociedad civil popular a la que se ha venido señalando como "brazo político de la subversión", o "auxiliares de la subversión", razón por la que, a sus justas exigencias, o a posibles simpatías, nexos familiares, relaciones de amistad, se le responde, como en las dictaduras más sangrientas del continente, con el allanamiento, la detención arbitraria, la desaparición forzada, la tortura, el desplazamiento forzado y la masacre. Estos procedimientos quieren ser ocultados por la historia oficial que hace aparecer a Colombia, en el escenario internacional, como un país "bendecido" con una de las democracias más estables de América.

De este tipo de procedimientos se convierten en víctimas indiscriminadas los campesinos que habitan zonas por las que una o varias veces han pasado grupos de guerrilleros, miembros de grupos eclesiales y comunidades religiosas solidarias con las víctimas, miembros de organismos de derechos humanos, sindicalistas, pobladores y pobladoras de barrios populares. Con la lógica de "quitar el agua al pez" se bombardean poblaciones enteras y se ejecutan masacres contra la población inerme.

Las acciones contra la insurgencia arma-



da y, justificada en ella, contra grandes sectores de la población civil popular, se intensifican con la estrategia paramilitar mediante la cual, con escuadrones de la muerte, se intimida, golpea y asesina a los pobladores; y se pretende oscurecer la responsabilidad de la Fuerza Pública. Importantes sectores del narcotráfico hicieron causa común con los grupos paramilitares a los que financia determinadas acciones y a los que utilizan como garantes de su propia seguridad en determinadas regiones del país. A esta circunstancia se suma el nuevo nombre que se le da oficialmente al "enemigo interno" de modo que alcance el repudio nacional e internacional, en el marco del fin de la guerra fría: "el narco-terrorismo", actor, que según argumenta el Estado en foros internaciones, lo tiene "maniatado" y es el principal responsable de toda la violencia que se vive en el país"

La estrategia contra insurgente que con el paramilitarismo entra a controlar bastas zonas del territorio nacional, paramilitarizar el conjunto de la vida social mediante su poder de cooptación de las diversas instituciones del Estado del nivel regional y local y mediante su capacidad de generar terror en la población.

En la grave situación de violación sistemática del derecho a la vida, por parte de los organismos de seguridad del Estado-paramilitares, se suman los mecanismos institucionales que garantizan la impunidad de los crímenes de Lesa Humanidad. Se juzguen a ellos mismos, muchas veces se delega la función de juez de un caso al superior en rango que ordenó al subalterno la comisión de un crimen, o delega la función de "juez de sus propios actos" al responsable de determinados hechos; en Colombia delitos como la desaparición forzada no están penalizados; tampoco son sancionados penalmente los autores materiales e intelectuales de masacres como la de Trujillo, a pesar de la presión de la comunidad internacional.

¿Frente a este panorama, qué salidas posibles tiene la población para revertir esta cultura de la violencia, en una cultura de la paz?

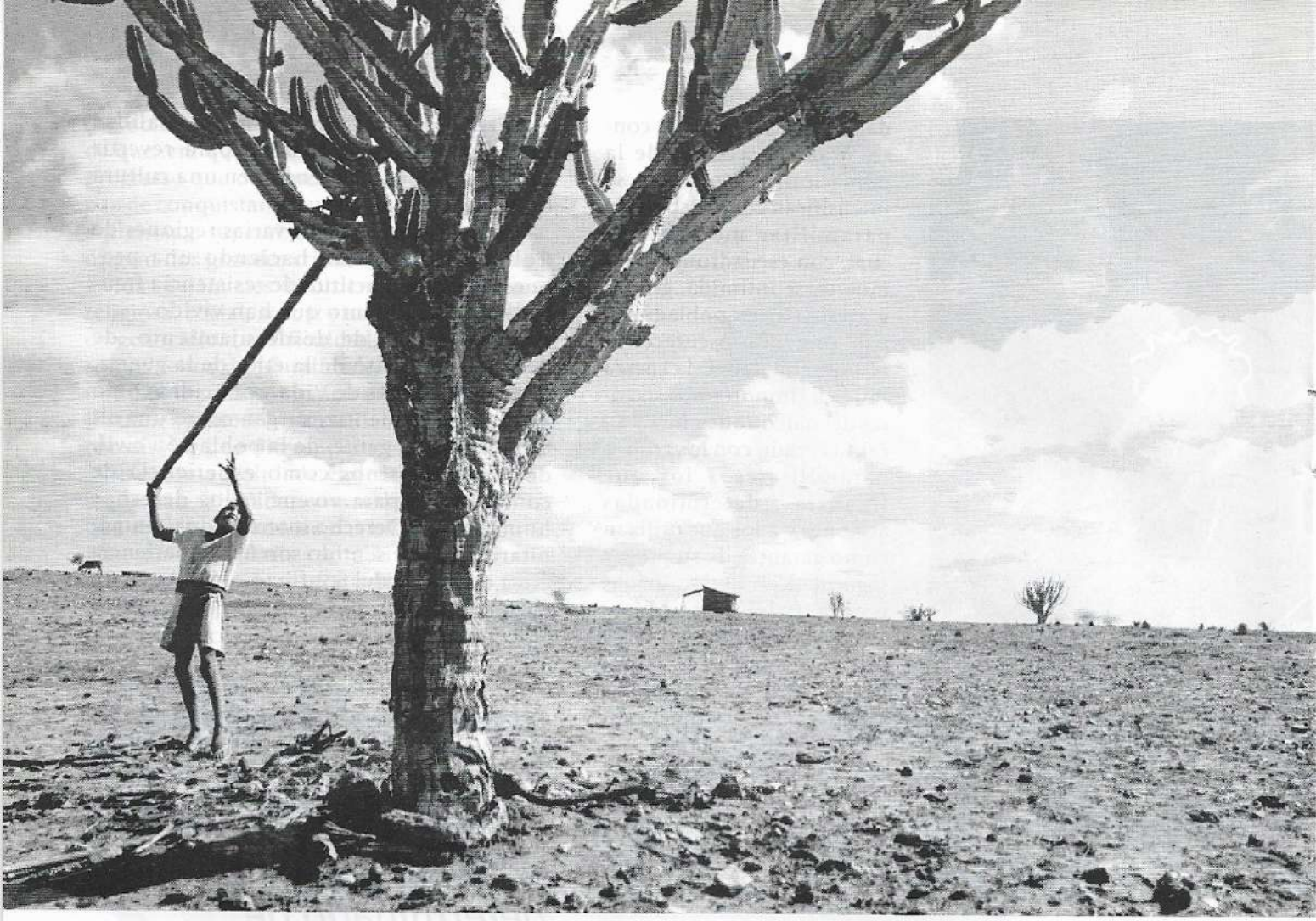
Ya los campesinos de varias regiones de Colombia nos están haciendo una propuesta desde su actitud de resistencia frente al desplazamiento que han vivido.

En el marco de desdibujamiento, de desmoronamiento de la ética de la guerra, las Comunidades de Vida, conocidas como Comunidades de Paz, surgen como una alternativa de la gente, de la población civil, de los campesinos como experiencia de construcción para vivenciar los derechos humanos y el Derecho internacional humanitario. En este sentido son una experiencia ética en medio del conflicto o del dominio territorial de un actor armado. Son una posibilidad de resistencia y de autonomía y una manera de dignificar la vida y de renovar el sentido de la rebeldía.

El Estado colombiano ha impuesto al conjunto empobrecido de la población un tipo determinado de dominación, exclusión y victimización.

Las comunidades de Paz no son comunidades para la pacificación -pacifismo- y la neutralización. Por el contrario, son una posibilidad de experiencias de resistencia que propician el ejercicio de los derechos fundamentales y de los pueblos sobre la base de la autonomía, la autodeterminación y la soberanía frente a las armas.

Las comunidades de vida o de paz, se instauran como una alternativa a la guerra y a la injusticia, preguntándose: ¿cómo romper con el círculo de violencia e injusticia que se vive? Son en este sentido un ejercicio de poder alternativo y alterativo de la lógica de lo irracional. ●



Severino e severinos

Anotações sobre o um e o múltiplo na construção da identidade

Pedro Benjamim Garcia
Professor da UFRJ
Rio de Janeiro - Brasil

¿Cómo se constituyen las identidades? ¿Cómo construimos nuestra relación con el otro, con el diferente? Pedro Benjamím nos ofrece pistas que sirven para pensar acerca de estos dilemas que hoy en día nos aquejan, generando guerras, desestabilizando gobiernos y agitando instituciones tradicionales. Un buen motivo para reflexionar acerca de las diferencias culturales y la búsqueda de la plena integridad.

O tema do multiculturalismo repousa sobre a questão da identidade. Quando pensamos no "multi" imaginamos uma série de "uns", sendo que cada "um" tem uma identidade. Quando José Camilo Cela afirma: "Ni Eva ni Adán tienen nombre, ni nación, ni ideas" (1), propõe a não-identidade por excelência. A partir daí podemos concluir que tudo que venha a ser acrescido a esta falta de contorno vai adquirindo forma, identidade.

E isto aos poucos, numa busca – nem sempre fácil – para se encontrar e se dizer, como no caso de Severino:

O meu nome é Severino
não tenho outro de pia.
Como há muitos Severinos
que é santo de romaria,
deram então de me chamar
Severino de Maria;
Como há muitos Severinos
com mães chamadas Maria,
fiquei sendo o da Maria
do finado Zacarias.
Mas isso ainda diz pouco:
há muitos na freguesia,
por causa de um coronel
que se chamou Zacarias
e que foi o mais antigo
senhor desta sesmaria.
Como então dizer quem fala
ora a Vossas Senhorias?
Vejamos: é o Severino
da Maria do Zacarias,
lá da serra da Costela,
limites da Paraíba.
Mas isso ainda diz pouco:
se ao menos mais cinco havia
com nome de Severino
filhos de tantas Marias
mulheres de outros tantos,
já finados, Zacarias,
vivendo na mesma serra
magra e ossuda em que eu vivia.
Somos muitos Severinos
iguais em tudo na vida:
na mesma cabeça grande
que a custo se equilibra,
no mesmo ventre crescido
sobre as mesmas pernas finas,
e iguais também porque o sangue
que usamos tem pouca tinta.
E se somos Severinos
iguais em tudo na vida,
morremos de morte igual,
mesma morte severina:
que é a morte de que se morre
de velhice antes dos trinta,
de emboscada antes dos vinte,
de fome um pouco por dia
(de fraqueza e de doença
é que a morte severina
ataca em qualquer idade,
e até gente não nascida).
Somos muitos Severinos
iguais em tudo e na sina:
a de abrandar estas pedras
suando-se muito em cima,
a de tentar despertar
terra sempre mais extinta,
a de querer arrancar
algum roçado da cinza.
Mas, para que me conheçam
melhor Vossas Senhorias
e melhor possam seguir
a história da minha vida,
passo a ser o Severino
que em vossa presença emigra. (2)

Interessante, neste início do conhecido poema de João Cabral, "Morte e Vida Severina", é a busca de identificação do seu personagem. Primeiramente pelo nome, que é a forma primeira e mais explícita de ser. Mas esta tentativa falha. E falha porque os Severinos são iguais não apenas no nome, mas "em tudo na vida". Diante disto só resta ao Severino do poema apontar-se a si mesmo como aquele que fala, distinguindo-se dos demais.

É que a questão da identidade não é fácil. No caso de Severino é a busca de afirmar-se a si mesmo para o outro que o escuta. Outro que é absolutamente necessário para a afirmação do eu. Relação de complementaridade que foi magistralmente tecida por Michel Tournier no seu romance "Vendredi ou les Limbes du Pacifique" (3), em que "reescrevendo" o célebre romance de Daniel Defoe, Robinson Crusoé (4), explicita a singularidade de Robinson na relação com Sexta-Feira.

IDENTIDADE E DIFERENÇA

Se é na diferença que componho o meu eu, é também, na diferença, que surge a questão do poder, que se explicita na aceitação ou no repúdio ao outro. Repúdio que pode ter como conseqüência uma "limpeza étnica", como ocorreu com os judeus sob jugo nazista, ou como parece estar correndo em Kosovo, na Iugoslávia, nos dias que correm.

Entre os extremos: uma plena aceitação ou uma postura radical de eliminação do outro, temos uma tolerância relativa que hierarquiza a diferença. Este seria o caso do negro no Brasil, conforme análise de Paula Monteiro: "O negro só passa a se 'sentir negro' quando o branco o define como tal. O branco, por sua vez, 'simplesmente é', não precisa definir-se. Ainda que toda designação do negro tenha como consequência a definição complementar do branco enquanto branco, 'ser branco' não

constitui um problema. Nada que o branco possa fazer ou pensar (encrespar o cabelo, queimar a pele ao sol, viver na favela ou ser marginal) o destitui de sua condição de branco. O negro no mundo dos brancos se torna prisioneiro de uma alternativa duplamente odiosa: aceitar que é negro e, portanto, aceitar a definição de 'ser degradado' que o branco faz dele, ou negar que é negro tentando ser branco. Há ainda uma terceira alternativa, que é a luta política: a luta para definir, impor uma outra versão do que é ser negro – a luta pela identidade". (5)

É esta terceira postura que se impõe àqueles que têm uma identidade fragmentada ou degradada.

Este processo de formação de identidade é histórico. Pouco mais de um século nos separa da escravidão do negro no Brasil, o que explica a descrição acima de Paula Monteiro. Entender este processo histórico faz parte da luta pela busca de uma identidade em que o sujeito se reconheça em sua plena integridade. ●

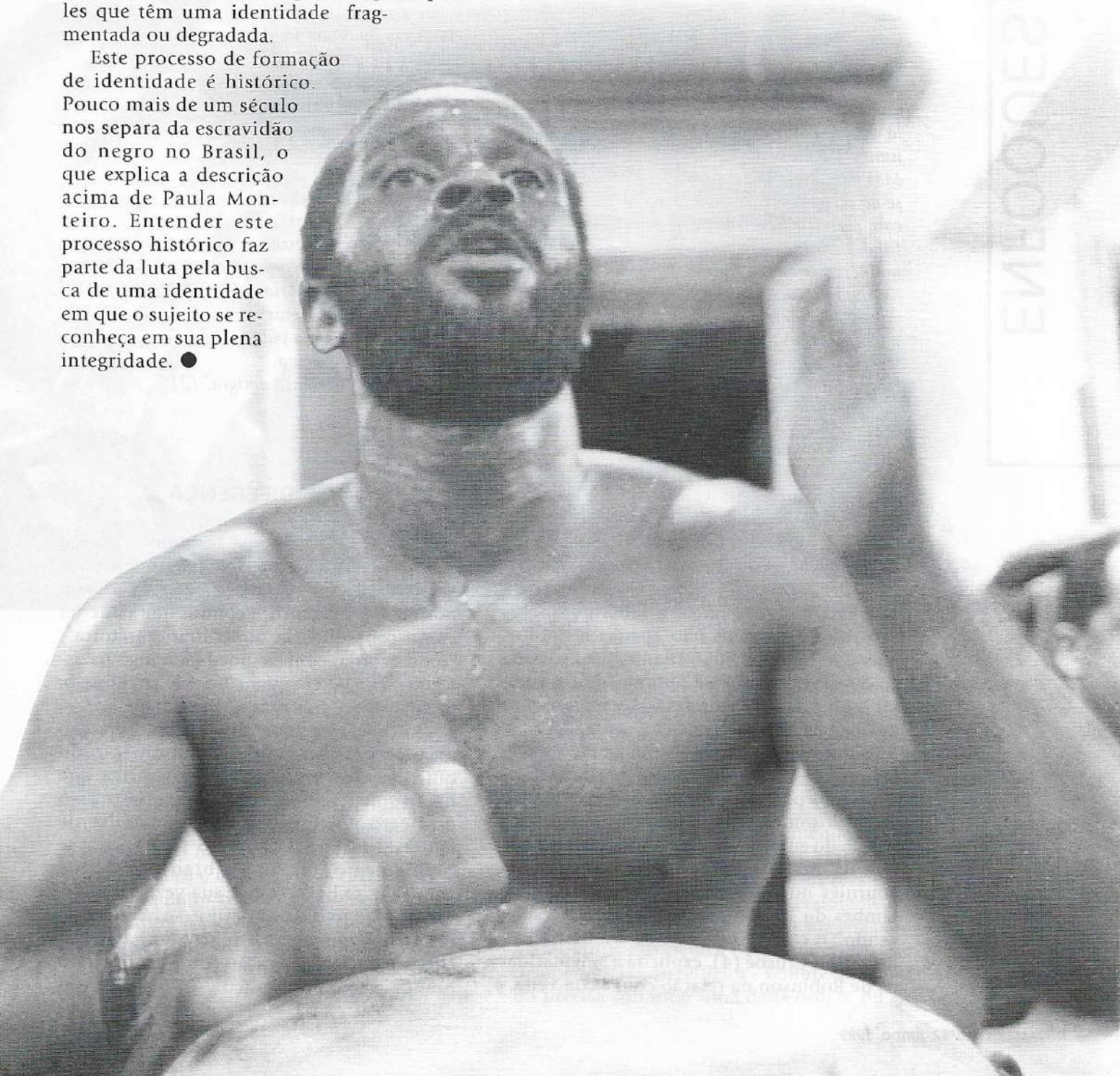
1 CELA, José Camilo – Eva y Adán, in Gavilla de fabulas sin amor, Editorial Bruguera, España, 1978.

2 NETO, João Cabral – Morte e Vida Severina, Serial e antes, Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1997

3 TOURNIER, Michel – Vendredi ou les Limbes du Pacifique, Éditions Gallimard, Paris, 1970.

4 DEFOE, Daniel – Robinson Crusoé, Le Livre Club du Libraire, Paris, 1958.

5 MONTERO, Paula – Considerações a respeito da noção de identidade, Comunicações do ISER, ano 6, no. 26, julho/1987, Rio de Janeiro.



Os Estudos Culturais: notas para um início de conversa

Silvia Alicia Martínez
Rio de Janeiro - Brasil

Que são os Estudos Culturais? Quando nasceram e em que contexto? Quais são os seus objetos de análise privilegiados? E a metodologia de pesquisa que utilizam? Estas são algumas das questões que nos propomos a responder sucintamente neste texto, ressaltando sua provisoriedade, a partir da complexidade deste relativamente novo campo de conhecimento.

Para começar, podemos dizer que os Estudos Culturais formam um campo de reflexão e pesquisa, cuja vasta área de atuação é a cultura - no sentido amplo dado pela antropologia, mas restrito ao universo das complexas sociedades industriais contemporâneas e suas inter-relações de poder. Seu compromisso é o de interagir diretamente com as práticas políticas, sociais e culturais que são objeto de sua abordagem, rejeitando a identificação da cultura unicamente com a "alta cultura".

Originários da Inglaterra na época do pós-guerra, os Estudos Culturais expandiram-se para os Estados Unidos, a Europa e a América Latina, experimentando na atualidade uma "explosão" internacional.

Pode-se afirmar que nas suas origens estes estudos partiram da sociologia e foram absorvendo novas questões, que passam pelo estudo das comunidades ou sub-culturas, grupos étnicos, de mulheres, raciais, etc., incorporando muitas das reflexões próprias da antropologia, além de aproveitar as reflexões dos principais campos teóricos das últimas décadas, desde o marxismo e o feminismo até a psicanálise, o pós-estruturalismo e o pós-modernismo, servindo hoje como uma ferramenta de análise nas áreas de Literatura, Ciências Sociais, História, Educação e Comunicação, entre outras.

Esta heterogeneidade faz com que os Estudos Culturais sejam considerados como uma disciplina a-tradicional, uma anti-disciplina, ou até uma pós-disciplina, dada a sua intrínseca composição interdisciplinar.

Embora não se possam limitar os tópicos que podem ser objeto dos Estudos Culturais, na atualidade as principais categorias de pesquisa são: gênero e sexualidade, nacionalidade e identidade nacional, colonialismo e pós-colonialismo, raça e etnia, cultura popular, ciência e ecologia, política da estética, política da identidade, pedagogia, instituições culturais, discurso e textualidade, história, cultura global na pós-modernidade, multiculturalismo e globalização, entre outros.

Em relação à escolha da metodologia a ser utilizada nos Estudos Culturais, vai depender das questões colocadas, não incorporando ou rejeitando nenhuma prática formalizada na academia em forma acrítica. Por isso, a metodologia utilizada pode variar, dependendo do objeto, levando Nelson, Treichler e Grossberg (1996) a afirmar que se trata de uma bricolage, já que a escolha é pragmática, estratégica e auto-reflexiva. Precisamente nessa reavaliação dos referenciais teórico-metodológicos podemos encontrar novos olhares e interpretações capazes de dar conta da crescente complexidade das sociedades nacionais, bem como das formações supranacionais que marcam a lógica das relações culturais e econômicas do mundo contemporâneo.

Em sociedades como a do nosso continente, onde o popular e o moderno se misturam, onde se entrelaçam desarrumadamente diversas épocas e diversas culturas antigamente distantes, os Estudos Culturais -articulando permanentemente teoria e empiria- abrem novos horizontes para entender a transformação social e a mudança cultural.

García Canclini, N. Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas e sociológicas y en América Latina. Buenos Aires, Punto de vista Nº40 set/91.

Nelson, Treichler e Grossberg. Estudos Culturais: Uma introdução In. Silva, T. T. (org.) Alienígenas na sala de aula. Petrópolis, Vozes, 1996.

PACC- Programa Avançado de Cultura Contemporânea. http://www.ufrj.br/pacc



"Somos indígenas perdidos en un taller electrónico"

Vera Maria Candau
Professora do Departamento de Educação
da PUC Rio - Novamerica
Rio de Janeiro - Brasil

Ser latinoamericano/a. Experiência cultural singular, mas dinâmica e em permanente construção, num mundo que também se transforma a cada momento. É em torno destas questões que gira o texto de Vera Candau. Para ler e refletir!

"somos índios perdidos na eletrônica oficina"

Affonso Romano Sant'anna
Poeta brasileño

Bolivianos, peruanos, argentinos, brasileños, dominicanos, mejicanos, quéchuas, guaraníes, mapuches, aztecas, incas, aymaras, tupis, afro-descendientes, de origen europeo, asiático. ¿Quiénes somos nosotros, los latinoamericanos? ¿Somos uno o/y somos muchos? ¿Es posible hablar de una identidad cultural latinoamericana? Tema difícil que a lo largo de los tiempos ha desafiado y continua inspirando muchas mentes y corazones. Quizás sea imposible a nivel exclusivamente analítico y racional desentrañar la latinoamericanidad. Pero la realidad es que cuando oímos , por ejemplo, cantar a Mercedes Sosa:

"Todas las voces, todas
todas las manos, todas
toda la sangre,
puede ser canción en el viento;
Canta conmigo canta,
hermano americano,
libera tu esperanza, con un grito en la voz...",

sentimos estremecer algo muy profundo dentro de nosotros, algo que no sabemos explicar muy bien pero que nos invade y seduce. Hagamos la experiencia....

Quizás hayan sido los artistas más que nadie, los que han sabido captar esta vibración profunda de nuestros seres plurales cuando nos identificamos en este reconocimiento de una identidad común, más allá de la lengua, la étnia, el género, la clase social, la nacionalidad... somos latinoamericanos.

Hoy la problemática de las identidades culturales se está discutiendo ampliamente en las ciencias sociales. En general se reconce que una visión fuertemente estructurada, estable, fija, fuertemente unificada, que se fundamenta en cuadros de referencia que permiten a las personas como seres sociales situarse en el mundo en que viven con seguridad y confianza está en crisis. Y que esta problemática es parte de un proceso más amplio que unos entienden como una crisis de civilización, otros como crisis de paradigmas, fragmentación social o transformación profunda de los modos de concebir y vivir lo humano. La experiencia de duda, incertidumbre , provisionalidad, búsqueda de referentes de identidad es para muchas personas y grupos cada vez más comun en los distintos paises y se hace presente con especial fuerza entre los jóvenes.

Para Kobena Mercer, crítico cultural,

"la identidad solamente se transforma en una cuestión cuando está en crisis, cuando alguna cosa que se supone como fija, coherente y estable muda de lugar por la experiencia de la duda y de la incertidumbre. (Mercer, 90, p.43).

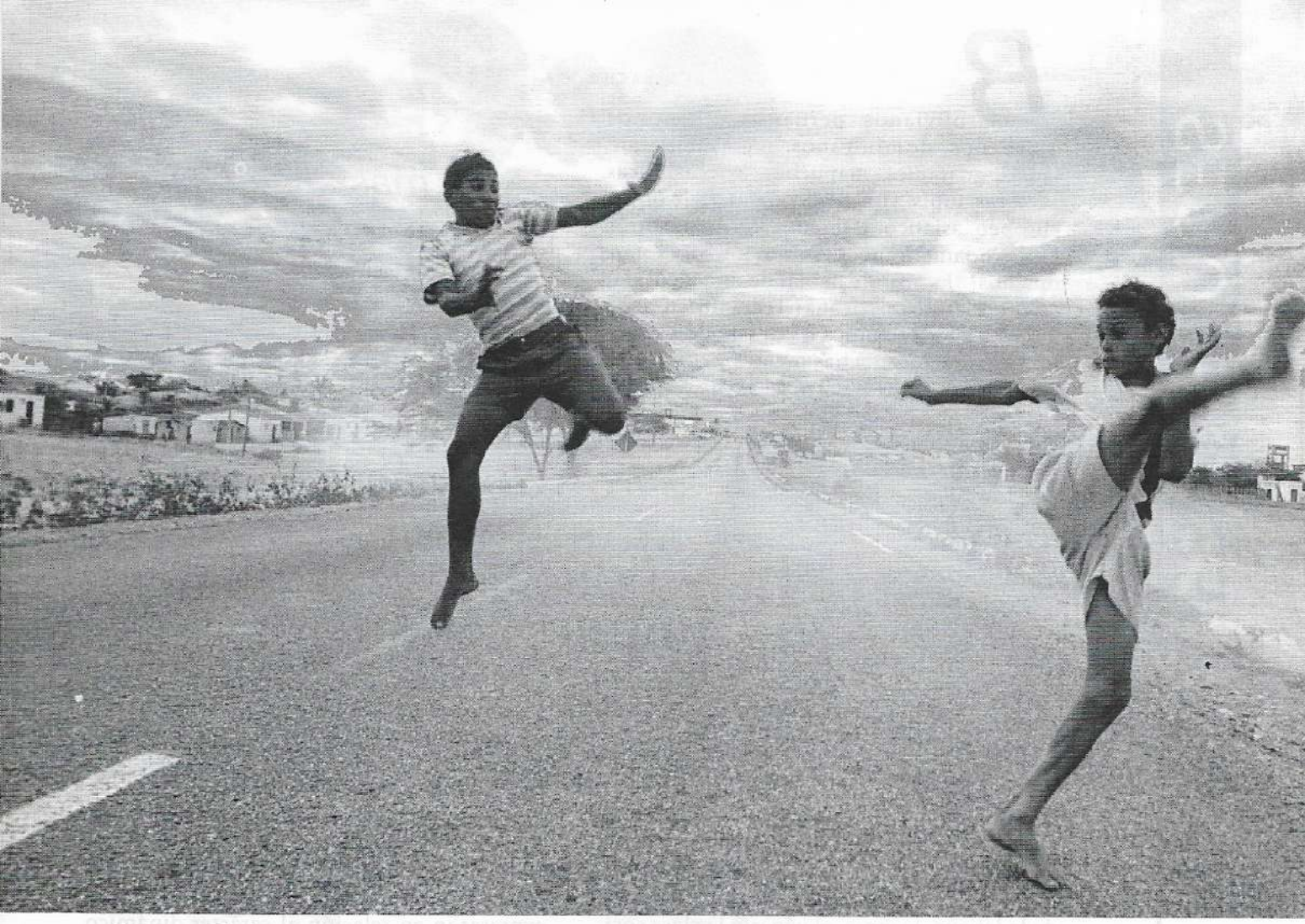
... más allá de la lengua, la étnia, el género, la clase social, la nacionalidad... somos latinoamericanos.

Por lo tanto, lo primero que debemos tener en cuenta es que hay que concebir la identidad cultural no como algo pre-definido, claro y, de alguna forma estático y fijo, como algo ya conquistado y consolidado, sino que estamos desafiados a situar las cuestiones de identidad como procesos dinámicos, en continua construcción y reconstrucción, plurales y nada puros.

En un Taller Nacional sobre "Educación Popular y Pedagogía de la Diversidad", realizado en Cochabamba (Bolívia), del 12 al 15 de julio de 1996, los participantes así se expresaron en relación al carácter dinámico de las culturas:

"Todas las culturas son dinámicas y van recreándose y modificándose de acuerdo con sus marcos de regeneración y reproducción. De este modo todas las culturas poseen procesos internos que les permiten mantenerse como diferentes y singulares, al mismo tiempo que establecen relaciones y vínculos con otras culturas a través de negociaciones que les permiten seguir viviendo en medio de otras o de la asimilación y acomodación de elementos de estas culturas para su vida propia... Esta doble dimensión de relaciones internas y externas se da en relación al contexto y al espacio en que se desenvuelve cada cultura". (p.19)

En esta perspectiva se trata de reconocer y hacer memoria de nuestras raíces históricas y culturales, situar nuestro presente y sus desafios y, sobre todo, de asumir nuestra/s identidad/es cultural/es como un proceso en permanente reelaboración, activo, crítico, personal y colectivo. Somos sujetos y actores en esta construcción. Por lo tanto, hay que cambiar la pregunta: ¿qué queremos ser los latinoamericanos hoy y en el próximo milenio?, ¿cómo nos concebimos en este mundo globalizado? ●



Infância e educação:

O necessário caminho para trabalhar contra a barbárie

Sonia Kramer
Professora do Departamento de Educação da PUC-Rio
Coordenadora do Curso de Especialização em Educação Infantil
Rio de Janeiro - Brasil

Múltiples miradas de la infancia, de la sociedade actual, de la cultura y de la historia. Variados desafíos que enfrentan educadores, gobernantes, académicos y padres. En el centro de esta reflexión se encuentran los niños y las niñas. Marginados/as, olvidados/as, discriminados/as, poco entendidos/as. ¿Qué hacer? Los invitamos a leer estas páginas para que puedan conocer las inquietudes de esta educadora brasileña.

Canteiro de obra: as crianças... sentem-se irresistivelmente atraídas pelos destroços que surgem da construção, do trabalho no jardim ou em casa, da atividade do alfaiate ou do marceneiro. Nestes restos que sobram elas reconhecem o rosto que o mundo das coisas volta exatamente para elas, e só para elas. Nestes restos elas estão menos empenhadas em imitar as obras dos adultos do que em estabelecer entre os mais diferentes materiais, através daquilo que criam em suas brincadeiras, uma nova e incoerente relação. Com isso, as crianças formam seu próprio mundo das coisas, mundo pequeno inserido em um maior. ***(Walter Benjamin)***

Muitos são os desafios hoje postos para profissionais da educação e para as políticas sociais. Questões relativas à situação política e econômica e à pobreza extrema das nossas populações, questões de natureza urbana e social, sem falar nos problemas específicos do campo educacional que, cada vez mais, assumem proporções graves e têm implicações alarmantes, exigindo respostas firmes e rápidas, nunca fáceis. Múltiplas são também as possibilidades de abordar o tema e suas diferentes facetas. Hoje, vivemos o paradoxo de ter um conhecimento teórico avançado sobre a infância, enquanto assistimos com horror a incapacidade da nossa geração de lidar com as populações infantis e juvenis. Refletir sobre esse paradoxo é o objetivo deste texto.

As crianças são sujeitos sociais e históricos, marcados pelas contradições da sociedade em que vivemos.

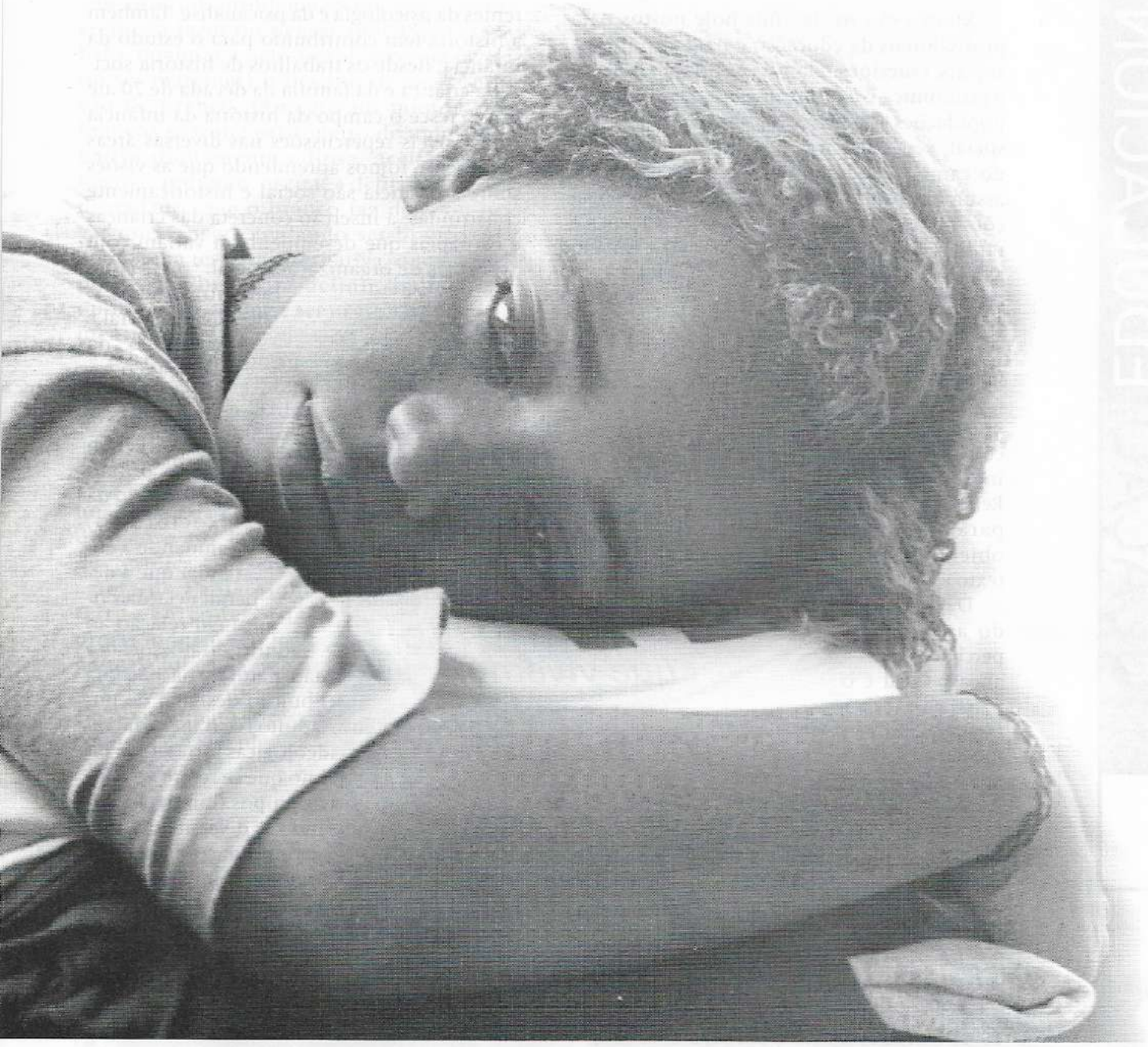
De que modo as pessoas percebem as crianças? Qual é o papel social da infância na sociedade moderna? Que valor é atribuído à criança por pessoas de diferentes classes e grupos sociais? Qual o significado de ser criança nas diferentes culturas? Como trabalhar com crianças pequenas de maneira a simultaneamente considerar seu contexto de origem, seu momento de desenvolvimento e o acesso aos conhecimentos, direito social de todos e de cada um? Como assegurar que, diante da heterogeneidade das nossas populações infantis e das contradições da sociedade contemporânea, a educação cumpra seu papel social hoje? Este artigo não se propõe a responder essas questões, mas se sente profundamente comprometido com elas, implicado por elas e por uma perspectiva de questionamento da sociedade contemporânea, do mundo atual, da infância de hoje.

INFÂNCIA E CAMPOS DO SABER – O QUE CONHECEMOS DAS CRIANÇAS

Ao longo deste século, assistimos a um crescente movimento pelo conhecimento da criança, em vários campos: desde a consolidação da psicologia e sua opção pelo estudo da criança até as influências de diversas correntes da psicologia e da psicanálise. Também a história tem contribuído para o estudo da infância: desde os trabalhos de história social da criança e da família da década de 70 até hoje, cresce o campo da história da infância com visíveis repercussões nas diversas áreas do saber. E fomos aprendendo que as visões sobre a infância são social e historicamente construídas: a inserção concreta das crianças e os papéis que desempenham variam com as formas de organização social.

Em outra direção, o significado social e ideológico da criança e o valor social atribuído à infância têm sido objeto de estudo da sociologia, ajudando a entender que a dependência da criança em relação ao adulto é fato social e não natural; na base da distribuição desigual de poder entre adultos e crianças, há razões sociais e ideológicas fortes, com repercussões evidentes no que se refere ao controle e à dominação de grupos. Também a antropologia, pesquisando a diversidade, tem permitido conhecer as populações infantis, suas brincadeiras, atividades, músicas, danças, histórias e outras práticas culturais. Por outro lado, este século assistiu à busca de uma psicologia baseada na história e na sociologia: as idéias de Vygotsky e o debate com a teoria de Piaget mostram este avanço e revolucionam os estudos da infância. Mas as crianças (no plural) e a infância (esse ser tão singular) deveriam ocupar muito mais o tempo e o espaço de nossas preocupações: afinal se existe uma história humana é porque o homem tem uma infância.

Ora, os diálogos com as teorias, de um lado, e as lutas políticas em defesa dos direitos da crianças, de outro, têm permitido enfrentar questões polêmicas e têm nos feito indagar: como deixar de ser inf-ans (aquele que não fala), como adquirir voz e poder num contexto que de um lado, infantiliza os sujeitos sociais, empurrando para frente o momento da maturidade e, de outro, os adultiza, jogando para trás a curta etapa da primeira infância? As crianças são sujeitos sociais e históricos, marcados pelas contradições da so-



ciedade em que vivemos. A criança não é filhote do homem, ser em maturação biológica; ela não se resume a ser alguém que não é, mas que se tornará (adulto, no dia em deixar de ser criança!). Contra esta percepção que é infantilizadora do ser humano, tenho defendido uma concepção que reconhece o que é específico da infância - seu poder de imaginação, fantasia, criação - mas entende as crianças enquanto cidadãs, pessoas que produzem cultura e são nela produzidas, que possuem um olhar crítico que vira pelo avesso a ordem das coisas, subvertendo essa ordem. Esse modo de ver as crianças pode ensinar não só a compreender as crianças, mas também a ver o mundo a partir do ponto de vista da criança. Pode nos ajudar a aprender com elas.

O OLHAR DA INFÂNCIA

Observemos uma cena de cinema. Em O Tambor, de Volker Schölondorff, o protagonista é um menino que aos 6 anos leva uma queda e perde a fala (torna-se literalmente infans). Aprende no entanto a usar sua voz para - com gritos estridentes - espatifar vidros de óculos, janelas ou relógios - sempre que quer ou precisa contestar uma dada ordem ou si-

Hoje vivemos o paradoxo de ter um conhecimento teórico avançado sobre a infância, enquanto assistimos com horror a incapacidade dos adultos de lidar com as populações infantis e juvenis.

tuação. O tambor lhe é dado de presente e se torna instrumento de desestabilização. Sob as arquibancadas de uma manifestação nazista, por exemplo, o menino e seu tambor introduzem acordes na música tocada pela banda militar que são capazes de - dissonantes - provocar o espanto, em seguida o riso, mais adiante a suavidade expressa na dança coletiva. O tambor, como uma alegoria, sintetiza a possibilidade de mudança provocada por esta criança que, embora pareça não falar, se torna presente pela crítica e por contestar a ordem instituída. Ela recria a história da barbárie, reconstrói com os destroços, refaz a partir da ruínas e estilhaços, refunda uma tradição cultural que parecia não indicar alternativas, faz história do lixo.

Vejamos outro filme. Trata-se de O Jardim Secreto, de Agnieska Holland. O filme começa com um terremoto e um incêndio, prenunciando tristeza e infelicidade: depois da morte da mãe e do pai, depois da perda da casa, a menina chega a um lugar, onde não é esperada nem querida. Mas com o desenrolar da história, o filme inverte clichês e reverte o fatalismo anunciado no início. O centro da história é a chave: a chave abre o jardim secreto que foi mantido trancado, como as crianças. Mas a chave que pode trancar, pode também abrir. E é nesse sentido que o filme apresenta uma história que pode ser mudada. Nele, são as crianças que abrem as portas, janelas, frestas, os buracos. A menina descobre o caminho, puxando a gaveta; ela busca esconderijos, percebe paredes falsas por entre armários. Com as crianças, aprendemos que é preciso buscar a história passada para que o presente de hoje possa ser mudado e para que também um outro futuro, diferente daquele anunciado numa visão determinista, possa ser realizado. A chave abre o jardim e abre também a possibilidade de se estabelecer uma outra relação com a história passada. No filme, outro objeto é essencial: a cadeira de rodas. Nela, as crianças trocam de lugar: o menino - que estaria condenado a viver na cadeira de rodas – passa a empurrá-la; a menina senta, brinca e se delicia quando é empurrada. Os objetos são dessacralizados e assim, produz-se cultura, produz-se história, aprende-se com as crianças que a mudança de todos é possível. Nesse processo, e graças às crianças, os adultos que não sabiam rir nem chorar, se humanizam.

Mas se a produção alemã de "O Tambor" e a polonesa de "O Jardim Secreto" não dessem conta de expressar esta capacidade que têm o cinema e as crianças - a própria infância, enfim - de falar da mudança de sentido das coisas, caberia recorrer a Central do Brasil, de Walter Salles Jr. Aqui, a humanização, a ética e a sensibilidade substituem progressivamente o espaço ocupado pelo cinismo, pela exploração, pela desesperança. E também neste filme o papel exemplar, embora inesperado, é desempenhado por uma criança: é um menino, sem mãe, à procura do pai, firme e movido por seu desejo e propósito, que ensina a esperança e provoca a mudança do destino que se pensaria imutável. Aprendemos com este filme que é central buscar compreender o país, perseguir nele um caminho de transformação da nossa história, reescrevendo-a, como procura fazer o menino e como tentam fazer tantas crianças e adultos que vivem na miséria.

INFÂNCIA E ASSOMBRO – O MUNDO QUE LHES É DADO A CONHECER

Se, por outro lado, dirigimos nosso olhar ao mundo que é dado às crianças, o que vemos? Falta de entendimento, perda do diálogo, ausência de escuta do outro, violência, destruição, morte. Observemos nosso cotidiano: no trabalho, na política, nas relações familiares. A falta do entendimento e da escuta do outro me assusta. Mas esta perplexidade não é maior que meu assombro diante da discriminação, da exclusão e da elimina-

ção do outro, ou seja, diante da constatação de que, em que pese o avanço ou o aparente progresso que o homem foi e vem sendo capaz de conquistar, a humanidade não logrou enfrentar e superar o problema que está na origem dos grandes crimes cometidos contra a vida - sejam eles de ordem política, étnica, religiosa, social, sexual - na origem de todos os genocídios: a dificuldade de aceitar que somos feitos de pluralidade, pois o que nos singulariza como seres humanos é justamente nossa pluralidade. Somos constituídos na diferença.

E é numa realidade violenta, hostil e que não sabe lidar com a diferença que temos educado nossas crianças. Elas são obrigadas a conviver com: Galdino índio pataxó queimado; mendigos mortos nas esquinas; homossexuais chacinados nas estradas; meninos executados nas candelárias deste país; presos torturados ou trucidados em carandirus; crianças com mãos baleadas por traficantes; métodos disciplinares que violentam os mais primários direitos das pessoas; processos visíveis ou invisíveis de calar a palavra alheia; tentativas explícitas ou implícitas de buscar a posição unânime, eliminando a diferença ou o dissenso. As crianças são no cotidiano educadas com imagens da guerra distante da Europa, das guerras crônicas da África e do extermínio progressivo das populações pobres da América Latina, com imagens de crianças matando colegas de escola, neonazistas vitimando gays, negros, judeus. E embora se tenha tentado emudecer tantos meninos, meninas, jovens ou adultos, numa história de escravidão passada e presente; embora tantos tenham aprendido a aceitar a desigualdade social, a miséria que mata pela fome, pela falta de terra, de trabalho e de liberdade, os discursos oficiais nos impõem a hipocrisia que sugere que a mudança geraria o caos, quando o caos está já instalado. As crianças, com quem poderíamos aprender a mudar e a fazer história do lixo da história, reinventando a esperança, aprendem com os adultos a aniquilação dos direitos, o medo, a agressão. A falta de sentido.



INFÂNCIA E HISTÓRIA – A NECESSIDADE DE EDUCAR CONTRA A BARBÁRIE

Essa análise provoca reflexões: é possível uma educação crítica dessa cultura em que não mais nos reconhecemos? Como pensar a formação neste final de século, numa direção em que se repense o passado e os despojos da cultura? Como defender e atuar numa perspectiva de formação cultural crítica, sem perder de vista que a cultura se construiu e fortaleceu como monumento de barbárie, como diria Benjamin (1987)? Como manter a utopia e a esperança de ter solidariedade, generosidade e justiça social, contra a discriminação do outro, pelo reconhecimento das diferenças de todos os tipos, a não ser escovando a história na direção contrária à dominação, à cultura legitimada como correta, contra a opressão? A possibilidade do diálogo está se perdendo ou se perdeu? Como recuperá-la ou refundá-la? Estão nossas crianças e jovens aprendendo a rir da dor do outro, a humilhar, a não mais se sensibilizar? Estão sendo (ou já foram) lentamente desumanizados? Perdeu-se o sentido da experiência humana e da capacidade de narrar?

Por uma sociedade fundada no reconhecimento do outro e nas suas diferenças - de

Educamos nossas crianças numa realidade violenta, hostil e que não sabe lidar com a diferença.

cultura, etnia, religião, gênero, classe social, idade - superando a desigualdade: este é o maior objetivo da educação. Mas isso é pouco hoje. Para lutar por esta sociedade é preciso educar contra a barbárie, o que implica uma ética e exige uma perspectiva de formação cultural que assegure sua dimensão de experiência crítica. Falo desse cotidiano de dor a que devemos resistir, não para ingenuamente comparar o antes e o agora e concluir se já foi pior, nem para dizer que é pior agora. Falo por entender que o passado e o presente precisam ser vistos na sua dura crueza para que seja possível mudar. O cineasta Pier Paolo Pasolini, crítico atroz da sociedade de consumo, em seu livro "Os jovens infelizes", falando dessa mudança cultural na Itália dos anos 70, dizia:

"quando vejo ao meu redor que os jovens estão perdendo os antigos valores populares e absorvendo os novos modelos impostos pelo capitalismo, correndo assim o risco de uma forma de desumanização, de uma forma de afasia atroz, de uma brutal ausência de capacidade crítica, de uma facciosa passividade, me lembro de que estas eram exatamente as características típicas do SS; e assim vejo se estender sobre nossas cidades a sombra horrenda da suástica". (Pasolini, 1990, p. 115)

Penso que não corremos o risco de chegar a barbárie porque há muito vivemos na barbárie. E devemos educar contra ela. Educar contra a barbárie significa recuperar a história e as histórias guardadas e esquecidas, estabelecendo uma outra relação com a tradição; significa colocar o presente numa situação crítica *e compreender que o passado não precisaria ter sido o que foi, o presente pode ser diferente do que é e que, portanto, é possível mudar o futuro. Tal qual em Auschwitz muitos não podiam acreditar no que viam e viviam, mesmo sentindo o cheiro e vendo a fumaça dos fornos crematórios, por vezes é muito difícil para nós acreditar no que vemos e vivemos, é difícil acreditar que a barbárie é presente e que é urgente educar contra ela. Isso exige reconhecer a opressão e, ao mesmo tempo, ter capacidade de resistência e utopia de uma sociedade justa e sem discriminação de nenhuma espécie, sem exclusão e eliminação.*

"A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível, pode levar-nos a interpretar a História por meio de lugares-comuns. Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós - sem negar sua existência, sem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela - qualquer que seja. " (Arendt, 1979, p. 10)

Como educar os jovens neste contexto? Este é um dos nossos desafios. Para enfrentá-lo é preciso trabalhar numa perspectiva de humanização, de resgate da experiência, de conquista da capacidade de ler o mundo, escrevendo a história coletiva, apropriando-nos das diferentes formas de produção da cultura, criando, expressando, mudando. Com experiências de educação e socialização onde se pratique a solidariedade entre crianças, jovens e adultos, onde existam laços de coletividade, elos capazes de gerar o sentido de pertencimento com reconhecimento das diferenças. Precisamos de escolas e de espaços de educação capazes de fazer diferente e precisamos mostrar na mídia esses outros modelos de educação e outros modos de ser crianças que existem também. E que nós ocupemos, nas escolas, nas ruas, nos bairros, na mídia, os espaços que hoje estão preenchidos pelo ódio, pelo desentendimento. Espaços onde o velho sentido de eliminação do outro combinou-se de modo perverso com as novas técnicas de propaganda, persuasão e consumo. Que retomemos e aprofundemos a dimensão cidadã da ação educativa e cultural. Pela emancipação e pela solidariedade, contra a barbárie. ●

ARENDT, Hannah (1975). Origens do totalitarismo. Anti - semitismo: instrumento de poder. *Rio de Janeiro, Ed. Documentário.*

BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas II. Rua de mão única, *São Paulo, Brasiliense, 1987b*

KRAMER, Sonia e LEITE, Maria Isabel (org). Infância e produção cultural. *Campinas, Papirus, 1998.*

PASOLINI, Pier Paolo. Os jovens infelizes - antologia de ensaios corsários, *São Paulo. Brasiliense, 1982.*



Foto Rina Lopez

Educación popular y diversidad cultural

Benito Fernández F.
Licenciado en Filosofía
Docente en la Carrera
Ciencias de la Educación
de la Universidad Mayor de San André.
Integrante del Movimiento
de Educadores Populares
La Paz - Bolívia

Cenários históricos variados. Encontros e desencontros entre as propostas da educação popular e os povos indígenas. E um grande desafio para os educadores populares: como assumir a diversidade popular como "lugar pedagógico" e a partir dele recuperar suas experiências passadas e seguir acompanhando os processos de liberação de nossos povos num mundo globalizado culturalmente. Esses são os caminhos pelos quais transita o artigo de Benito Fernández. Aproveite-o!

"La cultura es el sentimiento y la lucha de los pueblos"

Taller de Cultura Popular, 1977-1980

El tema de la cultura siempre ha estado presente en la conceptualización y la práctica de la educación popular. Ha sido, como les gusta decir a los educadores, un "eje temático" que ha atravesado las múltiples experiencias sobre las muy diferentes problemáticas trabajadas a lo largo y ancho de nuestra América. Y no podría ser de otro modo, puesto que ambas se ubican en el terreno de lo simbólico, en el imaginario individual y colectivo de los seres humanos.

Las reflexiones que siguen tienen como propósito explicitar estas relaciones entre educación popular y cultura a partir de los cambios de escenario que se han dado en nuestros países desde la década de los 60. Estos cambios suponen nuevos desafíos para la educación popular, la cual en su devenir histórico se va enriqueciendo sin perder su perfil subversivo y crítico frente a cualquier orden (léase des-orden) establecido.

¿Qué es lo que hace que la educación popular no pueda ser la expresión de los explotados en los nuevos contextos?

EL ESCENARIO REVOLUCIONARIO DE LOS 60-70

La América Latina de los 60-70 es un escenario de auge de las luchas populares, estimuladas por el triunfo del socialismo en diferentes países del mundo, y en particular de la revolución cubana a fines de los 50.

Esas luchas siempre estuvieron acompañadas de complejos procesos ideológicos, pedagógicos y culturales. La derrota de las clases dominantes y la instauración de un poder popular no se jugaban sólo en la arena política o económica, sino también en el campo de la ideología y la subjetividad. No era posible una verdadera revolución, si ésta no era también una revolución cultural, una revolución en las formas de ser, pensar y crear de la gente.

Sin embargo, el papel de la educación y la cultura tuvo diferentes interpretaciones en los procesos revolucionarios.

Para algunos se trataba de construir una cultura socialista, totalmente nueva, que superara, y por ello mismo recuperara, los avances de la cultura occidental, esencialmente burguesa, por el nuevo sujeto en el poder, el proletariado. Los cambios en las relaciones de producción llevarían automáticamente a generar esa nueva cultura. La educación es visualizada como el mecanismo más idóneo para que el proletariado se desarrolle como sujeto cultural, y las clases aliadas como el campesino o el indígena, reconozcan y se apropien de esa nueva cultura, la única verdaderamente "científica". Este enfoque prevaleció en la Unión Soviética, los países socialistas europeos, y en la propia revolución cubana. También impregnó la mayoría de los programas culturales de los partidos comunistas a lo largo y ancho del mundo.

El otro enfoque de cultura revolucionaria, planteaba más bien la recuperación de la cultura del pueblo, de los obreros, los campesinos, los pobladores de los barrios para contraponerla a la cultura burguesa. Esta corriente en América Latina tuvo como inspiradores a A. Gramsci, Mariátegui y el Ché Guevara. Para ellos las expresiones culturales del pueblo, de forma particular las expresiones religiosas, eran portadoras de valores antiburgueses y profundamente revolucionarios, como el amor, la solidaridad, la utopía de una nueva sociedad justa y libre. La Revolución Nicaragüense es paradigmática en este sentido.

La educación popular incorporó sobre todo esta segunda visión, en dos aspectos fundamentales:

El pueblo como sujeto cultural

Esto significa que la construcción de la nueva cultura debe ser obra, no ya y exclusivamente de los intelectuales y las vanguardias, sino de la propia creatividad del pueblo. El educador popular es un "intelectual orgánico" a las clases populares, así como lo planteó Gramsci. En cambio la cultura burguesa es "elitista", elaborada por quienes en la sociedad tienen la "misión" de producir la ciencia, el arte, la religión, etc. El educador es un transmisor y reproductor de esa cultura a través de los medios, la escuela, la educación de adultos (la crítica de P. Freire al "extensionista rural"). El pueblo es ignoran-

te, y esa ignorancia debe ser erradicada como una lacra social (recordemos las campañas de "erradicación del analfabetismo").

En la cultura burguesa, existe una división del trabajo entre los productores de cultura (intelectuales, científicos, líderes, sacerdotes) y los consumidores (las clases populares en general). La cultura revolucionaria, por el contrario, intenta hacer del pueblo un productor de cultura superando la división entre trabajo intelectual y manual, entre productores y consumidores de cultura.

Los nuevos valores de la cultura revolucionaria

Las clases populares, como sujetos culturales, no están exentas de contradicciones y de la infiltración de la cultura burguesa, individualista y conservadora.

Se llega entonces a diferenciar entre la "cultura del pueblo" y la "cultura popular". O, en términos gramscianos, entre "sentido común" y "el buen sentido". La cultura del pueblo es abigarrada, ambigua, con una mezcla de individualismo y solidaridad, es conservadora pero también portadora de resistencia.

La cultura del pueblo es abigarrada, ambigua, con una mezcla de individualismo y solidaridad.

La educación popular tendrá como tarea hacer visible esta contradicción, a través del desarrollo de la conciencia crítica, la cual implica denunciar y extirpar los elementos alienantes-burgueses de la cultura del pueblo y desarrollar los elementos de resistencia o impugnadores. Estos elementos, este núcleo sano, es la "cultura popular".

Un aspecto interesante de esta cultura popular se expresa en el arte y la religión. En el primero, por ejemplo, los movimientos de teatro popular, las asociaciones de pintores, el cine revolucionario como el de Jorge Sanjinés en Bolivia, ponían sobre el tapete la explotación capitalista, la violación de los derechos humanos por las dictaduras, la opresión de los trabajadores en las fábricas o en las haciendas. La expresión cultural era un instrumento ideal para combatir la alienación y desarrollar la conciencia revolucionaria. . .

«Las comunidades de base» fue otro espacio importante donde la religiosidad del pueblo era trabajada en una perspectiva de cambio. La lectura de la biblia desde la óptica de los pobres y la inyección de contenidos nuevos a las tradicciones religiosas, fueron métodos comúnmente aceptados.

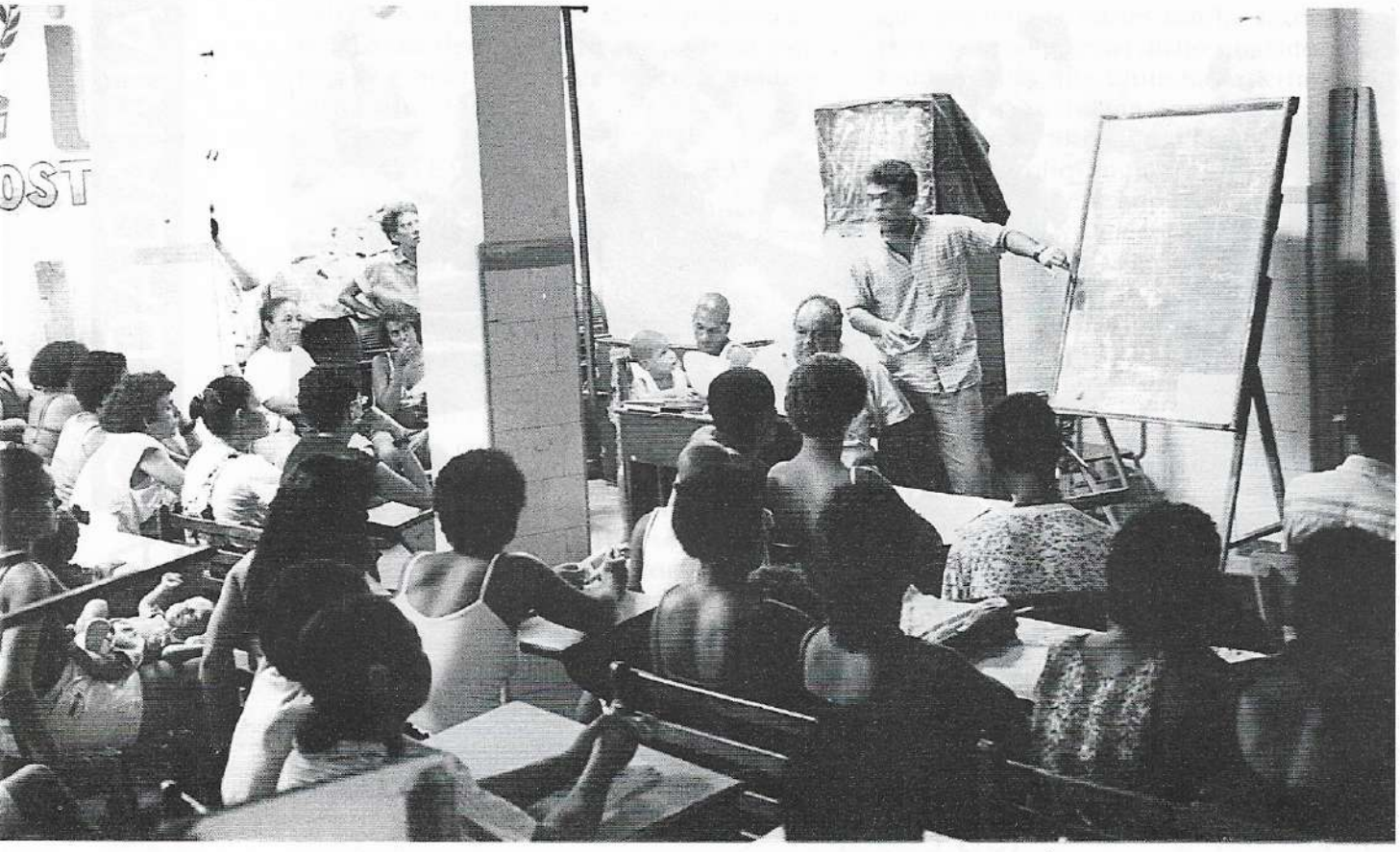
EL ESCENARIO DE LOS 80-90: CRISIS DEL SOCIALISMO E INSTAURACIÓN MUNDIAL DEL NEOLIBERALISMO

El auge revolucionario de los 60-70 no tuvo, como muchos pronosticaron, un final feliz, la tan mentada "sociedad comunista".

No vamos a entrar en los detalles de los hechos que llevaron a la derrota de un proyecto, como el socialista, que se veía como la salida más racional y humana a un modelo capitalista que sólo generaba pobreza y explotación en los pueblos. Nos interesa ahora el análisis, desde lo cultural, y el impacto en la educación popular.

Visto desde América Latina, y sobre todo desde países con grandes mayorías indígenas como Bolivia, el derrumbe del socialismo adquiere connotaciones propias. En realidad se trataba de un proyecto hecho sin esos pueblos, aunque se dijera que era para su beneficio.

Esto muestra largos desencuentros entre los pueblos originarios de América y los proyectos de liberación gestados desde Occidente. Estos proyectos, como el proyecto revolucionario del Ché en Bolivia, no lograron cuajar porque implícita o explícitamente eran portadores de una cultura opresora, eurocéntrica, que negaba en los hechos la originalidad y autenticidad de las culturas de nuestros pueblos. Algunos intelectuales indígenas no dudaron en tildar a esta cultura de neocolonial, y a la educación popular un método de castración de las identidades propias (ver las críticas sobre todo de Víctor Hugo Cárdenas, Grimaldo Renjifo y Juan Podestá en "Etnias, educación y cultura:



defendamos lo nuestro", Ildis, La Paz, 1991).

La pregunta que nos hacemos, como educadores populares, es: ¿cómo es posible que la educación popular surgida para formar al pueblo como sujeto cultural y protagonista de los cambios hacia una sociedad más justa y libre, sea ella misma contestada por este pueblo? ¿Cuáles las razones de estos desencuentros?

GLOBALIZACIÓN CULTURAL

Una primera razón es sin duda la derrota del proyecto socialista y el triunfo del neoliberalismo, como proyecto capitalista de fin de siglo. La educación popular nunca había dejado de proclamar su opción por el proyecto socialista, y había estructurado su discurso pedagógico en torno él. La derrota del socialismo suponía de alguna manera una derrota de la educación popular y de su propuesta político-pedagógica a favor de los explotados y oprimidos.

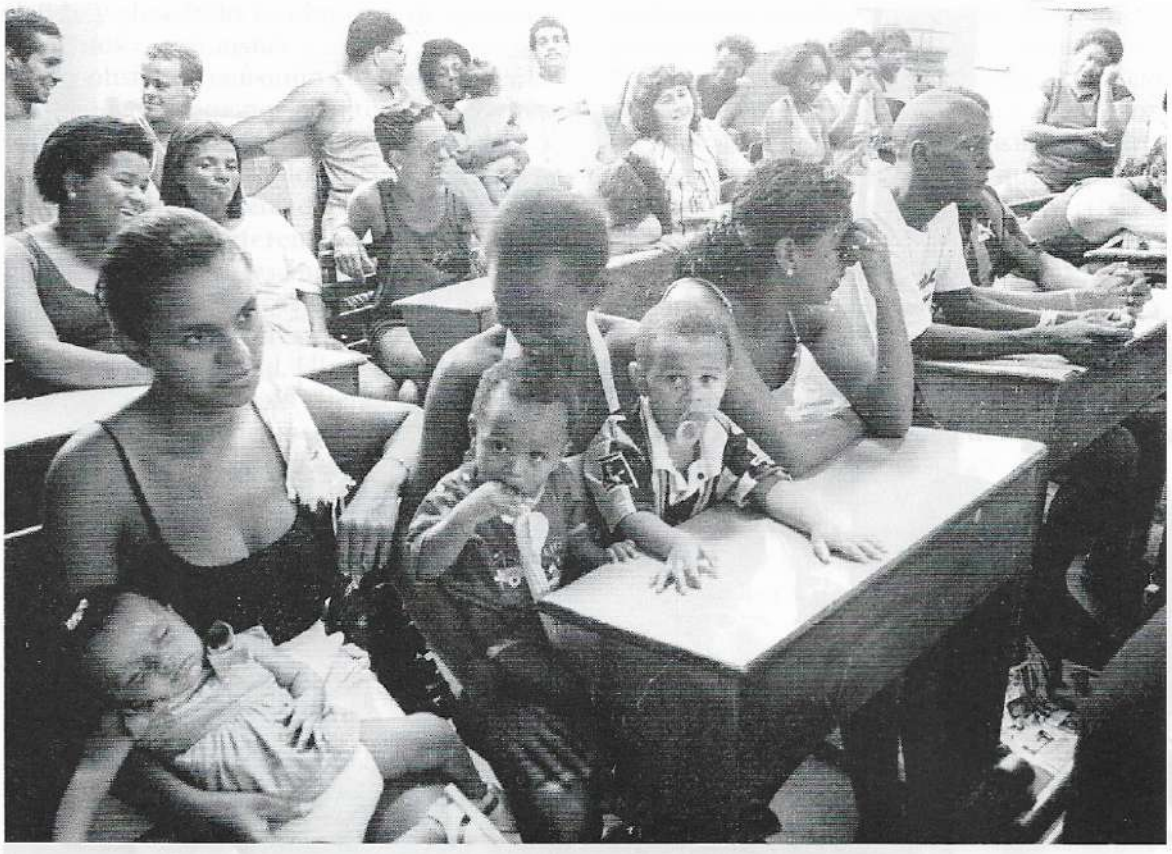
Desde el campo de la cultura, el neoliberalismo ha elaborado y difundido lo que se ha venido a llamar la "globalización cultural" en cuanto "proceso de colonización y homologación de los espíritus".[1]

Para Girardi, lo que caracteriza esta globalización cultural es la expropiación cultural de las personas y los pueblos de sus valores, de su identidad y de su cultura, implantando los valores de la ideología dominante (liberal demócrata) y un "pensamiento único", aceptándose esta situación como "normal" y la única posible. Para ello se vale sobre todo de métodos que utilizan el subconsciente, como ser la nueva cultura de masas. Aquí no hay posibilidad para lo alternativo, para la utopía ni para la esperanza.

Otra forma de afirmar la hegemonía cultural, es creando la "ilusión de la diferencia". El proyecto cultural del neoliberalismo hizo suyas las reivindicaciones de los pueblos indígenas o de las nacionalidades como una estrategia para hacer frente a la revolución, por ejemplo en Nicaragua o en la Unión Soviética, para justificar invasiones como la de Irak. O para subir las ventas de las empresas transnacionales con la etiqueta de lo "exótico", lo "folklórico", que está en el corazón del marketing turístico. Así una conocida empresa de ropa e implementos deportivos acuñó una fórmula exitosa: "Todos los colores de Benetton".

De esta forma vemos que los pueblos y las personas pierden cada vez más su autonomía y la capacidad de impugnación.

1 G. Girardi, «La educación popular liberadora frente a la globalización neoliberal en el campo cultural, educativo y religioso", en "Desafíos ético-políticos de la Educación Popular en la transición al siglo XXI, MEPB, La Paz, 1998, p. 64.



EDUCACIÓN POPULAR Y HOMOGENIZACIÓN CULTURAL

Pero estos argumentos sólo explican en parte el actual desencuentro entre educación popular, portadora de un proyecto de sociedad alternativo, y los pueblos oprimidos. En efecto, la contestación a la educación popular no ha venido prevalentemente del pueblo explotado sino de los intelectuales, de las personas más lúcidas. Y si bien es cierto que muchos de estos intelectuales han sido cooptados por la cultura dominante, no es menos cierto que no le falta validez a algunos de sus argumentos.

¿Qué es lo que hace, entonces, que la educación popular no pueda ser la expresión de los explotados, de sus intereses y de sus luchas en los nuevos contextos?

Las razones son también internas al propio desarrollo de la educación popular. En efecto, la educación popular, y su propuesta político-pedagógica, han sido portadoras de una cultura homogenizadora, que no valoró ni dió cuenta de las múltiples identidades culturales de nuestros pueblos:

- Cuando afirmaba el protagonismo del pueblo en el campo cultural, el pueblo como sujeto cultural, éste era entendido como un "pueblo" sin rostro, encarnado en el proletariado, portador de los intereses de todos, con una vocación universal de salvación de los oprimidos. El proletariado, sin embargo, fue un sujeto emergente en los países industrializados y no expresaba las múltiples formas de opresión que se daban al interior del pueblo. En realidad, no había uno sino muchos pueblos oprimidos, y por muy diferentes razones como la opresión de género, la opresión de culturas, la opresión generacional.

- Los valores "nuevos" de la cultura revolucionaria ni eran tan nuevos ni eran tan revolucionarios. En efecto, los cambios que se impulsaban en los procesos revolucionarios en muchos casos eran valores ya presentes en las culturas indígenas: la solidaridad, la igualdad, el respeto a la persona y a la naturaleza. . . En otros casos, las revoluciones instauraban regímenes que atentaban la libertad de las personas, sus opciones propias en el campo de la sexualidad por ejemplo, o se volvían imitativos de modelos de desarrollo muy cercanos a la ideología del "progreso" que atentaba contra el

equilibrio ecológico y de la vida como un valor en sí mismo.

- La diferencia entre contenidos alienantes y contenidos impugnadores se hacía a partir de una visión supuestamente científica, que finalmente se remitía al criterio de las élites y vanguardias revolucionarias. Esto lleva finalmente a desestimar el potencial revolucionario del "sentido común" del pueblo, que es tildado de "conciencia ingenua", y la necesidad de acceder a una visión científica. Esta visión científica, elaborada desde la opción por los oprimidos, se parecía mucho a la elaborada por las clases dominantes, heredera de la racionalidad instrumental. Esto lleva a un uso también instrumental de las expresiones culturales del pueblo, que no son vistas como expresiones de identidad sino como estrategias de difusión ideológica.

No es de extrañar entonces que los neoliberales, a través de programas estatales y de agencias como el Banco Mundial, hayan incorporado el discurso y las metodologías de la educación popular para hacer más efectivo su proyecto de colonización cultural. Finalmente, es más lo que los acerca que lo que los separa de la propuesta de la educación popular.

DESAFÍOS PARA LA EDUCACIÓN POPULAR DESDE LA DIVERSIDAD CULTURAL

Así las cosas, no podía esperarse otra cosa que un desencanto hacia la educación popular. Y que ésta aparezca a los ojos de los pueblos indígenas como una estrategia más, sin duda ingeniosa, al servicio del proyecto expropiador que impulsa la globalización neoliberal.

Por tanto la educación popular debe asumir hoy, entre otros desafíos, el de la diversidad cultural.

¿Significa esto que, desde el horizonte de la afirmación de las identidades culturales, la educación popular pierde vigencia y capacidad de ser expresión y vehículo de liberación para los oprimidos de hoy? ¿Significa que la propuesta político-pedagógica de la educación popular ya no es es más subversiva, ya no impulsa valores alternativos? ¿La educación popular pudo ser contestaria en el pasado pero ya no lo puede ser más en el presente y futuro?

La educación popular es un producto histórico, que se va enriqueciendo con los desafíos que llegan de los nuevos contextos y en ellos trabajar y superar sus propias contradicciones. La educación ha sido, y debe seguir siendo, un aporte fundamental al desarrollo del pensamiento crítico y subversivo en nuestras sociedades, planteando la vigencia de las utopías y la necesidad de que el hombre se reconcilie consigo mismo y con la naturaleza.

Por tanto la educación popular debe asumir hoy, entre otros desafíos, el de la diversidad cultural.

¿Qué puede significar eso más concretamente?

Asumir la diversidad cultural como un "lugar pedagógico", es decir, una realidad en cuya reflexión y práctica vamos a encontrar los mejores estímulos para recrear la educación popular en tiempos de globalización cultural.

Para ello proponemos avanzar a través de un doble movimiento:

- Recuperación crítica y aprendizaje de las experiencias pasadas: en efecto, la educación popular tiene en nuestra América un rico pasado al lado de los pobres y oprimidos del continente, entre los cuales se encuentran los pueblos indígenas, las mujeres. Ese acumulado es una base sólida para proyectarse en los tiempos presentes. Al mismo tiempo, ese pasado es también de ciertas complicidades, más o menos conscientes, más o menos explícitas, con la cultura dominante y un proyecto de modernidad negador de la diversidad cultural y las identidad de los pueblos originarios de América. Aquí se hace necesario un ejercicio de deconstrucción que visibilice falsas equivalencias como: revolución sinónimo de lucha armada, conocimiento crítico sinónimo de racionalidad occidental, cultura popular sinónimo de ideología proletaria.
- Resignificar los procesos de educación popular a partir de una opción clara por la vida, en su diversidad humana y natural, a nivel de la vida cotidiana y a nivel de lo público en participación social y política. Esto significa que la educación popular debe estar en todos los espacios y hablar todos los lenguajes donde los seres humanos se comunican y construyen cultura e identidad. ●



Arquivo Novamerica

La fiesta de los productos en el mundo andino la ch'alla

Victor Bascopé Cacro
Secretario Ejecutivo de la Comisión
"Diálogo con las Culturas"
de la Conferencia Episcopal Boliviana
La Paz - Bolivia

Nas próximas páginas você poderá conhecer algumas das manifestações culturais e religiosas dos nossos irmãos do Altiplano Boliviano: os ritos de proteção dos cultivos e a festa da colheita. Oferendas, comidas, bebidas, danças e.... a festa continua! Vamos comemorar juntos!

ANOTACIONES PRELIMINARES

Un hecho innegable: los pueblos andinos somos fundamentalmente religiosos. Tenemos esa conciencia firme de estar viviendo siempre envueltos en las manos del Dios de la vida.

Al interior de nuestra vida religiosa, como los pueblos andinos, tenemos un calendario litúrgico que marca los tiempos fuertes de las experiencias rituales y festivas de nuestras comunidades. Podemos distinguir como cuatro tiempos importantes del Año Litúrgico Andino: 1) El tiempo que corresponde al comienzo del Año Nuevo Andino (en la actualidad coincide con el mes de Agosto).

Es esta la época donde los ritos se orientan hacia la bondad de la Pachamama, para que Ella nos de salud y mucha prosperidad durante el año entrante. Se presentan ofrendas en los diferentes lugares sagrados de las comunidades para que la tierra mantenga su fertilidad, para que los ganados se reproduzcan, para que las relaciones de las familias y comunidades sean siempre buenas, para que las nuevas autoridades sirvan a su comunidad así como exigen los principios ético-morales, para el mantenimiento de la casa y para que todas las necesidades vitales sean satisfechas abundantemente. 2) El tiempo que corresponde a la Fiesta de los Difuntos (en la actualidad es el mes de Noviembre). Es la época del retomo de las almas de nuestros antepasados, los ajoyus vuelven, ellos retornan para compartir con sus familiares y su comunidad, por lo mismo deben ser muy bien recibidos y atendidos durante su estadía en la comunidad. Además traen mensajes para restaurar la vida y las distorsiones frente al equilíbrio y armonía de la naturaleza. En este tiempo se realizan algunos ritos con ese sentido de restaurar la totalidad de la creación, pero lo central, es la atención festiva a los antepasados que nos visitan. 3) El tiempo de la Fiesta de los Productos: Anata (en la actualidad es el mes de Febrero). De esta festividad andina conversaremos con más detenimiento. 4) El tiempo de las celebraciones de la Fertilidad (en la actualidad corresponden a los meses de Mayo y Junio). Existen varios lugares sagrados en las comunidades andinas donde se celebran ritualidades y fiestas en relación a la donación divina y mantenimiento de la fertilidad. Asi como es, por ejemplo, la fiesta de Santa Vera Cruz de Cochabamba, donde los devotos andinos vamos a pedir fertilidad para los ganados y para nosotros mismos.

Entre tantas experiencias religiosas vividas por el mundo andino, queremos compartir con ustedes esa realidad profundamente festiva del tiempo de la maduración de los productos: La fiesta o ch'alla de los productos, conocida tanbién con el nombre de Atiata.

Los andinos somos amantes del diálogo y de la buena atención.

LOS RITOS DE PROTECCIÓN DE LOS CULTIVOS

En la zona altiplánica y de los valles andinos empieza a concluir la época de la floración de los sembradíos. Al mismo tiempo, se experimentan los grandes cambios climatológicos con caídas de tempestades de lluvia y el granizo. Es en ese momento donde más se requieren los ritos de protección de las plantas.

En la mayoría de nuestras comunidades de esta región, existen los ministérios de servicio para proteger a los cultivos; a aquellos ministros se los conoce con el nombre de "Yapukamanis', ellos son los sabios conocedores de la vida de las plantas y de su cuidado. Por lo tanto, estarán siempre muy atentos a los signos de los tiempos y de la misma naturaleza para prevenir los desafíos que pueden ser ocasionados por las inclemencias del tiempo.

Existen varias fechas en las que los Yapukamanis deben ofrecer los ritos de protección. Principalmente se da mayor atención en los primeros dias del mes de Febrero, coincidiendo con las flestas de la Virgen de Candelaria. Si bien son los Yapukamanis los principales protagonistas y responsables del cuidado y protección de los cultivos, ésto no quita la participación de la comunidad, más al contrario, todos y cada uno de los miembros de la comunidad están llamados a luchar contra el granizo, el viento y la helada.

Los Yapukamanis reciben un poder especial de las manos del 'Yatiri' (sacerdote andino) para ejercer su ministério. Complementario a este poder, poseen una variedad de elementos simbólicos que utilizan en los momentos de diálogo y algunas veces también de enfrentamiento con los 'chicotillos' (el granizo, el viento y la helada) del Ande.

Cabe recalcar que los andinos procuramos evitar los enfrentamientos. Somos amantes del diálogo y de la buena atención. Van en este sentido los ritos de las ofrendas para satisfacer el hambre de los espíritus que quieren comer a los sembradíos. El diálogo y el buen entendimento con los espíritus

protectores es de suma importancia para las comunidades andinas. Con ellos se dialoga, tomando en cuenta sus necesidades y las necesidades de la comunidad. Esto es el saber vivir en armonía con todas las realidades existenciales en busca de las mejores condiciones para criar la misma vida.

LA FIESTA DE LOS PRODUCTOS

Nos acercamos a la época de la maduración de las cultivos, corresponde a la segunda mitad del mes de Febrero, en la actualidad, erróneamente se conoce como los días del carnaval.

Hay alguien de la comunidad que retorna a su casa portando la cosecha de los primeros frutos de la Madre Tierra. Frutos que se comparten en un ambiente de alegría, de esperanza y de mucho respeto y veneración a la dueña de la existencia: la "Pachamama".

Dentro del pensamiento y sabiduría andina, la Naturaleza es considerada como una persona, es Ella, nuestra hermana de creación. Por lo mismo, debe ser atendida, respetada y festejada, muy especialmente, es esta época donde se expresa con tanto cariño ese aprecio a la madre y hermana Naturaleza.

Es probable que nuestros antepasados realizaran esta fiesta por un período de tiempo bastante prolongado. Hoy en día, se limita a la semana del carnaval, concretamente a los días martes y viernes de esa semana. A continuación presentaremos algunos detalles de la fiesta, conocida también con el nombre de la "ch'alla'.

El dia martes de ch'alla las famílias de las comunidades se dirigen a los sembrados para recoger las plantas más desarrolladas y los mejores frutos. A esta recolección se conoce con el nombre de "paquma'. Se trata de una expresión simbólica de la máxima producción a la que debe festejarse. Las paqumas se llevan a la casa del dueño del cultivo en un ambiente de música y baile. Generalmente son los varones quienes se encargan de recoger y llevar las plantas, en cambio las mujeres acompañan bailando con sus 'wiphalas' (banderas). Lo que no debe faltar es el grupo de los músicos que animan la fiesta con su música y canto especialmente preparados para esta ocasión. Por supuesto están también los servidores de la esquisita 'chicha', bebida propia de los valles andinos, a la que se sirve de cuando en cuando durante la travesía.

A la llegada a la misma casa del dueño, se reciben los productos adornados con serpentinas de múltiples colores y flores típicas de cada lugar. Toda esa ofrenda recogida de la Madre Tierra, se deposita en un lugar especialmente preparado para esa fiesta en el interior de la casa. Todos los dueños y acompañantes brindan y ch'allan los apreciados productos. Ante todo, la alegría es la que prima, expresándose en el contrapunteo de las picarescas coplas, cantadas entre un grupo de varones por un lado y por otro lado, por las mujeres.

Los dueños de la ch'alla, muy atentos a sus visitantes, pronto sirven el suculento plato de "t'impo', comida que se ofrece muy especialmente en estas fiestas, acompañado con el tutumaso de chicha.

A un extremo de la habitación, ceremoniosamente sentado, se encuentra esperando su turno el Yatiri, sabio y maestro andino que en su momento inicia la preparación de las ofrendas para agradecer al Dios Creador y a la Pachamama por la donación gratuita de los productos. Así como podemos apreciar en las fotos que acompañan al texto, toda la ceremonia tiene un carácter festivo, que se expresa en la aplicación de los colores vivos y alegres.

El Yairi prepara la mesa de ofrendas invocando con la coca, la hoja sagrada, a los sabios antepasados, a los seres tutelares de cada región, pidiendo permiso y perdón de la Pachamama y con la bendición del Dios Creador. Una vez concluída la preparación invita a los dueños de la fiesta a que sean ellos los que lleven las ofrendas hacia el lugar de la consumación, donde en presencia de todos los participantes, se queman en el fuego las ofrendas nuevamente ch'alladas para que sean recebidas por los destinatarios.

Arquivo Novamerica



En conciencia de que la Pachamama, los seres protectores y todos los demás destinatarios han recibido la comida brindada por medio de ese rito, el Yatiri se quedará sólo en el lugar para leer los signos de la ofrenda, mientras que todos los acompañantes retornan al lugar de la fiesta, donde el maestro les comunicará todo lo ocurrido con el rito de agradecimiento a la Pachamama.

Entre el constante brindis de la rica chicha valluna, el compartir de la hoja sagrada, la coca, entre el canto de coplas y coplas y el baile casi sin fin, continua la fiesta... De cuando en cuando, surge alguien que recuerda a los antepasados y brinda en memoria de ellos. Otros recuerdan los mejores o peores tiempos de la antigüedad. Todos los gestos rememorativos son siempre motivos de fiesta y de brindis, así es, la alegría es la que manda.

Por fin, tenemos que decir que el profundo sentido religioso de los pueblos andinos no se queda solamente en los ambientes de vida agricola. Los andinos expresamos nuestra religiosidad también en los centros mineros, los centros de colonización y en las ciudades. Todos los medios de producción y las nuevas adquisiciones son ch'allados.

Estamos seguros de que la espiritualidad andina ha de ser recuperada y conservada con todos sus valores que serán un aporte importante para las culturas del futuro en la crianza de la vida del mundo. ●

Poesía popular de origen Toba

David Zacarías - *Auxiliar docente - Aborígen Toba*
Profesor de Idioma Toba
Pampa del Indio - Chaco- Argentina

DERECHO A SER
Derribarás un árbol, dos, tres, cuatro,
pero las raíces no
siempre hay unas raíces
y unos árboles que salvan
de los cuales brotan otros.
Encerrarás un ave, dos, tres, cuatro,
pero su canto no.
Hay dos cosas como el aire:
la esperanza y el amor.
La memoria de los ancianos
es el más real de los escritos.
Se oía en el campo y en la ciudades,
como el trinar de los pájaros
y como el rayo del sol.
El tirano quería deternerlo
pero no pudo, no.
En sus propios ojos estaba,
en el de sus oídos.
Si cerraba sus ojos lo oía
si no quería oir lo veía.

MI SER ABORIGEN
Tengo raíces profundas
que nadie puede desenterrar
me han cortado las ramas
y empezaron a quemar.
Pero seguí siendo el mismo,
me han causado heridas,
nadie lamentó mi sufrimiento
sólo el que lamenta es el Creador.
Nunca he perdido la esperanza,
mi voz suena en los vientos
se han olvidado de mí, mucho tiempo
creyeron que me habían talado bien
sin pensar en mis raíces
creyeron que ya nunca revivirían
tanto tiempo enterrado
luego broté como brota el árbol
y creí como él cree
olvidando mi sufrimiento.

RAICES
Mi pueblo es este
que por muchos siglos
quedó con sus raíces sepultadas.
Hoy renacen
con un crecimiento de amor.
Brotan de ellas su pasado;
de donde crecen unos árboles
con esperanza de dar frutos
tan, tan bellos y ricos
porque los frutos y ramas
piden la riqueza,
de esas raíces crecerán
árboles esparcidos
pero vuelven a vivir
con la misma madre que la alimentó,
y tendrán un camino mejor.



Samba e cultura brasileira

Augusto César Gonçalves e Lima
Mestrando do Programa de Pós-Graduação
em Educação da PUC-Rio
Rio de Janeiro - Brasil

Una música que suena el año entero... ¡Es el samba brasileño! Augusto César nos invita a conocer las particularidades de este género musical, sus orígenes, su historia, sus protagonistas y sus variaciones. ¡Viva la cultura viva!

Ao contrário do que muita gente pensa, samba não é só carnaval. A batida do samba ecoa durante todo o ano. Pelo menos no Rio de Janeiro. É claro que, hoje em dia, por todo o Brasil, se escuta e se vê também uma das variações do gênero, o chamado "pagode" – polêmico entre sambistas, o termo pagode significa originalmente festa de samba –, que amplia o alcance do gênero. Mas podemos dizer que, antes dos vários modismos estimulados pela indústria fonográfica, o samba já ocupava desde as décadas de 30/40 o papel de música nacional. É uma referência de brasilidade, um exemplo de algo brasileiro quando alguém quer nos identificar fora de nossas fronteiras.

1 Zé-pereira – modo de brincar o carnaval atribuído à iniciativa do português José Nogueira de Azevedo Paredes, que consistia no desfile pelas ruas acompanhado pela percussão de bumbos e tambores (Vieira de Fazenda, apud Sérgio Cabral, 1996). Cordões – nome genérico de vários tipos de grupos carnavalescos, como os Cucumbis, surgidos na primeira metade do século XIX, constituindo-se de mascarados fantasiados que cantavam ao ritmo da percussão de cuícas, reco-recos, adufos, etc. (Renato Almeida, apud Sérgio Cabral, 1996).

2 Designação genérica dada às formas percussivas dos ritmos de origem africana no Brasil no século XIX e

Mas torna-se interessante saber que apesar de se confundir com o carnaval, o samba não nasceu com a maior festa popular do país. O que aconteceu foi que o samba que se desenvolveu no Rio de Janeiro conquistou o carnaval. Este, oriundo das festas européias nos três dias que antecediam a Quaresma e trazido para cá pelos portugueses, transformou-se no Entrudo, espécie de folia alegre e violenta, no Zé-pereira, nos bailes de máscaras à moda européia, aparecendo depois os Cordões, onde o elemento negro, aproveitando a brecha da folia, já se insinuava (Sérgio Cabral, 1996)1 . No final do século XIX e início do século XX surgem os Blocos, Grandes Sociedades e Ranchos, estes, com seu luxo e carros alegóricos, são as grandes sensações daqueles carnavais. É por este período que a música de origem africana começa a penetrar de fato no carnaval, em meio à percussão desorganizada dos Zé-pereiras, dos Cordões como os Cucumbis ou pela bem comportada valsa, pelo xote, pela modinha. Durante todo este período, a participação dos setores populares, especialmente a população negra, fazia-se como que à margem da lei, dada as proibições de batuques2 africanos de qualquer espécie, muitas vezes genericamente apontados como samba.

O CALDEIRÃO CULTURAL DO RIO DE JANEIRO

Lembremo-nos de que a abolição da escravatura ocorreu em fins do século passado, mais precisamente em 1888, provocando graves problemas sociais em função das novas condições a que foram atirados homens e mulheres negras. A cidade do Rio de Janeiro, capital do país na época, foi um dos principais locais a concentrar a grande massa de população negra agora livre, mas desempregada e abandonada à sua sorte. Na capital, onde já havia população de cor e, como em todo Brasil, grande número de mestiços, vem se juntar também, com grandes consequências para o futuro do país e de suas manifestações culturais, muitos negros oriundos do Estado da Bahia e, com eles, seus cultos, músicas, canto e dança. É desse caldo que emergirá o gênero que, sendo filho direto da cultura negra, acabará se tornando o gênero de música nacional, apesar de toda história de sofrimento e perseguição a que foram submetidos aqueles que o criaram, constituindo o que Hermano Vianna (1995) chamou de mistério do samba.

De fato, no início do presente século, entre valsas, xotes, modinhas, marchinhas, marchas-rancho, maxixes3 , vai se brincando o carnaval na cidade do Rio de Janeiro, recebendo também a polca, o lundu, o tango brasileiro, entre outros ritmos. Mas na grande festa católica no subúrbio da Penha, na casa das "tias" baianas4 , como a famosa Tia Ciata na Praça XI, nos terreiros de candomblé, em alguns morros, ocorrendo como festa, os batuques entravam noite adentro, muitas vezes interrompidos por violentas batidas policiais. Nestes batuques, como atestam os depoimentos recolhidos por Roberto Moura (1995), o samba tinha lugar garantido.

Porém, até o final da década de vinte, os vários ritmos de origem africana eram denominados genericamente de samba. Conta-se que quando os malandros do bairro do Estácio que se reuniam no botequim próximo à Escola Normal, resolveram criar o que eles chamaram de Escola... de samba "Deixa Falar" (Maria Thereza Mello Soares, 1985), para desfilar em 1929 na Praça XI, surgiu na verdade um Bloco com características de Rancho que se constituiu na primeira Escola de Samba do Rio de Janeiro. Se o samba não é só carnaval, é com esta festa que ele se projeta nacionalmente. Neste período se desenvolve o rádio e a gravação em disco. Diferencia-se o samba do Estácio, mais ligado ao desenvolvimento dos desfiles de rua e o samba da casa de Tia Ciata, mais amaxixado. E prosseguem as variedades do gênero, como por exemplo: samba de roda, samba de partido-alto, samba-chôro, samba de terreiro ou de quadra, samba-enredo, samba sincopado, samba-canção, samba de breque e, mais tarde, atrevemo-nos a dizer, bossa nova, "pagode". Variedades do samba urbano conhecidas nacionalmente.

ANOS DE EFERVECÊNCIA

O período de que estamos falando – final da década de 20 e década de 30 – é considerado por muitos estudiosos da música popular brasileira como um dos mais ricos de nossa história musical. Mas não só musical. A década de 20 foi palco da Semana de Arte Moderna de 22, do tenentismo e da Coluna Prestes, do crack da bolsa em 29. Na década seguinte, temos "Revolução de 30", revolta constitucionalista de 32, desenvolvimento da indústria, crescimento do proletariado, movimento da Aliança Nacional Libertadora e "Intentona Comunista" de 35, golpe do Estado Novo de 37, integralismo, ascensão do nazismo na Europa, nacionalismo do gover-

início do século XX.

3 Ritmos musicais executados no carnaval brasileiro da época, oriundos da Europa, mas que sofreram modificações a ponto de os tornar brasileiros. Sérgio Cabral (1996) aponta o maxixe como o primeiro ritmo genuinamente brasileiro.

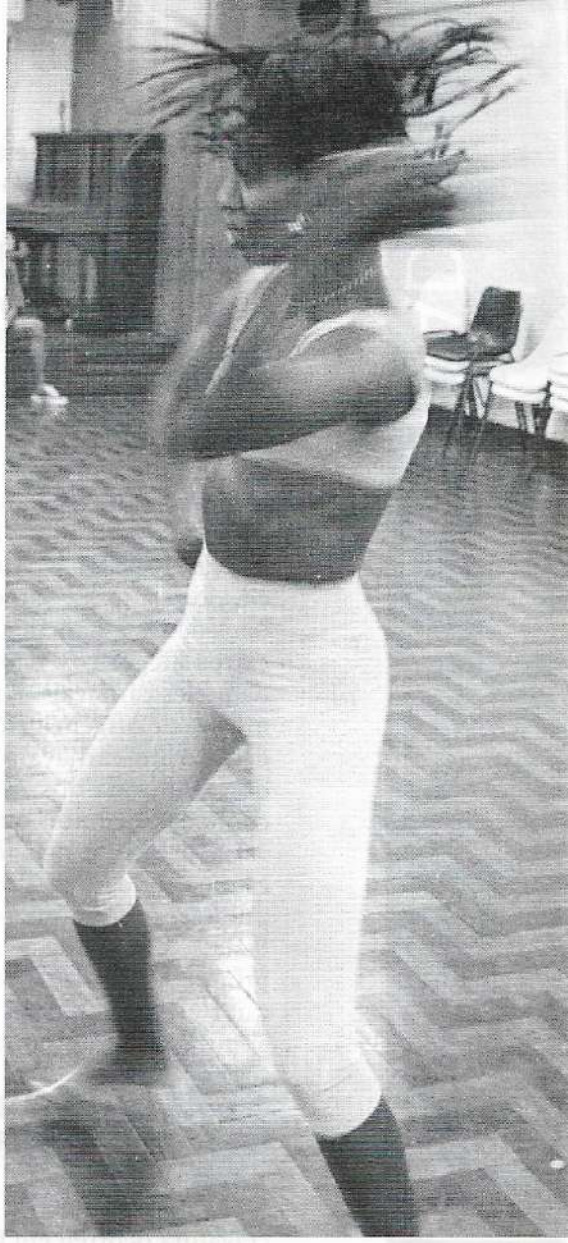
4 Designação dada às mulheres negras que vieram da Bahia, geralmente matriarcas, que tinham posição nos cultos afros e liderança carismática nas comunidades negras e mestiças do Rio de Janeiro, sempre organizando festas em suas casas. Tinham muito prestígio, sendo respeitadas até por políticos importantes.

no Getúlio Vargas, discussão sobre eugenia, enfim, um clima que incitava a busca do entendimento do que era o Brasil – e os interesses e conflitos que daí surgiam. Neste contexto, a população negra, vivendo em condições de miséria, exploração e abandono, tem ainda que enfrentar o peso esmagador do preconceito racial. Este, abafado pela mestiçagem em grande escala desde a nossa colonização, não implementou a segregação racial, mas sim a segregação social. As perseguições aos cultos e outras expressões culturais como música, dança e capoeira, eram constantes, sendo necessária autorização na polícia (nem sempre de fato acatada) tanto para as sessões "de lei" do candomblé, como para o desfile de um simples bloco carnavalesco.

Qual é a marca de nossa identidade cultural?, perguntavam os intelectuais preocupados com o futuro e o sentido do Brasil. Para os donos do poder político, em que se poderia basear nossa unidade política e nosso orgulho de "raça" (que "raça" somos, se está claro que majoritariamente não somos os brancos europeus modelares)? Creio que a ideologia da mestiçagem e a propagada "democracia racial" se prestaram a ser o eixo de ação para responder a essas perguntas. Por outro lado, que estratégias as populações negras marginalizadas e sem representação política usaram para fazer frente a esta situação? Por que caminho a grande parcela da população mestiça busca a sua identidade? O surgimento das Escolas de Samba é um exemplo deste caminho, desta afirmação identitária.

Que a maioria de nossa população tem sangue negro, branco e indígena, parece-nos evidente. Tanto os resultados do senso realizado pelo IBGE (Jornal do Brasil, 1998), onde "pardos" e "negros" chegam a 50% da população, e os restantes "brancos" são obtidos apenas pela cor da pele. Sabemos por experiência própria e pela história (Darcy Ribeiro, 1995), que a cor da pele pode esconder ascendência de gerações anteriores. Carregamos, portanto, no sangue e na alma os ritmos, os batuques, a intuição, a emoção de nossas matrizes afrolatinoamericanas, ainda que recalcadas e envergonhadas por um parâmetro branco europeu ideal. Razão pela qual muitas vezes sentimos uma irresistível vontade de se mexer ao som percussivo dos ritmos afros. O samba é o dono do corpo diz Muniz Sodré (1998).

SAMBA: A CULTURA NEGRA QUE SE TORNA AFRO-BRASILEIRA



Naquelas décadas a que nos referimos, as populações negras e mestiças que enfrentavam miséria, preconceito e a não admissão da riqueza da cultura negra e de sua contribuição para o país, foram se aproximando, penetrando no universo dominado por brancos e burgueses, criando espaços através de sua inventiva e envolvente produção musical, inseparável de sua manifestação corporal, a dança. Aquele momento de efervecência cultural, política e social, levou inúmeros intelectuais a refletir sobre esta contribuição para a cultura brasileira, procurando se aproximar desta fonte cultural, como fez Mário de Andrade, ou pensar sobre nossas raízes, como Sérgio Buarque de Holanda (1995) ou ainda como culturas diferentes se plasmaram, no caso de Gilberto Freyre (1999), entre outros tantos. O mesmo ocorrendo com relação a músicos, compositores, maestros e aqueles ligados à florescente indústria fonográfica e ao rádio. Um ponto de cruzamento por onde o sambista Paulo da Portela procurava atuar (Marília Trindade Barboza da Silva & Lygia Santos Maciel, 1989). O Brasil mestiço é o grande espaço político que o autoritarismo vai se aproveitar, mas também abrirá brechas culturais. Essa zona de entrecruzamento permitiu aos negros, principalmente através do samba, ir ganhando espaço, se adequando em alguns casos, como nos desfiles oficiais de carnaval, se adiantando em outros para angariar reconhecimento, como nos enredos patrióticos das

Escolas de Samba (Monique Augras, 1998), mas sobretudo estabelecendo sua cultura e obtendo reconhecimento nacional e oficial. Um processo de negociação, com avanços e recuos, mas que, dialeticamente, aprofundava a influência negra e marcava a identidade cultural brasileira. O samba, mais do qualquer outra manifestação cultural teve esse papel, ainda que pagando o preço de, ao ser música nacional, abafar sua característica identitária de cultura negra, mais precisamente, cultura afro-brasileira.

De qualquer maneira, o samba também é exemplo de vigor cultural que impressiona, pois atravessa décadas mantendo as rodas de samba5 que ocorrem o ano inteiro nos subúrbios, morros e atualmente até mesmo em bairros da zona sul carioca6, se recria na bossa nova e nos sambistas que renovam a tradição, resiste no "samba de raiz", nas quadras das Escolas de Samba, nos espetáculos de carnaval, nos blocos de rua, nos "pagodes" da indústria cultural. O samba é cultura viva. ●

Pequena bibliografia para conhecer o samba

ALMIRANTE, Henrique Foréis Domingues. No tempo de Noel Rosa. RJ:Francisco Alves, 1963.

ANDRADE, Mário de. Música doce música. SP: Livraria Martins Editora, 1976.

AUGRAS, Monique. O Brasil do Samba-enredo. RJ: Ed. FGV, 1998.

BARBOSA, Orestes. Samba. RJ: Funarte, 1978.

CABRAL, Sérgio. As Escolas de Samba do Rio de Janeiro. RJ: Lumiar Editora, 1996.

CANDEIA FILHO, Antonio & ARAÚJO, Isnard. Escola de Samba: a árvore que perdeu a raiz. 1a ed. RJ: Lidador/SEEC, 1978.

CAMPOS, Alice Duarte Silva de et alii. Um certo Geraldo Pereira. RJ: Funarte, 1983.

CARNEIRO, Edison. Folguedos tradicionais. 2ª ed. RJ: Funarte/INF, 1982.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Carnaval carioca: bastidores do desfile. RJ: Funarte, 1994.

COSTA, Haroldo. Salgueiro: academia do samba. RJ: Record, 1984.

DAMATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro. 6a ed. RJ: Rocco, 1997.

FREYRE, Gilberto. Casa-grande e senzala. 35a ed. RJ: Record, 1999.

FRIAS, Lena. "Lapa, democracia do samba". RJ: Jornal do Brasil, Caderno B, p.1, 21/11/97.

GOMES, Bruno F. Wilson Batista e sua época. RJ: Ministério da Cultura, Funarte, 1985.

GUIMARÃES, Francisco. Na roda de samba. RJ: Funarte, 1978.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. 26ª ed. SP: Companhia das Letras, 1995.

JORNAL DO BRASIL. "A invisibilidade do censo". Caderno B, RJ, p. 5, 17/05/98.

LOPES, Nei. O samba na realidade. RJ: Codecri, 1981.

LUIZ EDMUNDO. O Rio de Janeiro de meu tempo. RJ: Conquista, 1957, 5v.

MÁXIMO, João e DIDIER, Carlos. Noel Rosa. Brasília: UNB/Linha Gráfica, 1990.

MOURA, Roberto. Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro. 2a. ed. RJ: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

ORTIZ, Renato. Cultura brasileira e identidade nacional. 5a ed. SP: Ed. Brasiliense, 1998.

PIMENTEL, João. "Quilombos urbanos do bom samba e da boemia". RJ: O Globo, caderno Rio Show, p. 16-17, 02/01/98.

QUEIROZ, Maria Isabel Pereira de. "Escolas de samba no Rio de Janeiro, ou a domesticação da massa urbana". Ciência e Cultura, 36, jun/1984.

_____. Carnaval brasileiro. O vivido e o mito. SP: Brasiliense, 1992.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. SP: Companhia das Letras, 1995.

RIOTUR. Memória do Carnaval. RJ: Oficina do Livro, 1991.

SILVA, Marília Trindade Barboza da & OLIVEIRA FILHO, Arthur L. de. Cartola – os tempos idos. RJ: Funarte, 1983.

_____. Silas de Oliveira – do jongo ao samba-enredo. RJ: Funarte, 1981.

SILVA, Marília T. Barboza da & MACIEL, Lygia dos Santos. Paulo da Portela - traço de união entre duas culturas. 2a ed. RJ: Funarte, 1989.

SOARES, Maria Thereza Mello. São Ismael do Estácio – o sambista que foi rei. RJ: Funarte, 1985.

SODRÉ, Muniz. Samba, o dono do corpo. 2a ed. RJ: Mauad, 1998.

SUKMAN, Hugo & PIMENTEL, João. "O samba toma partido". RJ: O Globo, Segundo Caderno, p. 1-2, 29/11/98.

TINHORÃO, José Ramos. Música Popular: um tema em debate. 2a ed. RJ: JCM, s/d.

_____. Música popular de índios, negros e mestiços. Petrópolis: Vozes, 1975.

TRAMONTE, Cristiana. O samba conquista passagem: as estratégias e a ação educativa das escolas de samba de Florianópolis. Florianópolis: Cristiana Tramonte, 1996.

VARGENS, João Baptista M. Candeia, luz da inspiração. 2a ed. RJ: Funarte, 1997.

VIANNA, Hermano. O Mistério do Samba. 2a ed. RJ: Jorge Zahar Ed./Ed. UFRJ, 1995.

5 Roda de samba – forma original e tradicional de cantar e dançar o samba, que consiste na reunião dos participantes em torno dos instrumentistas e cantores/compositores, onde se canta, principalmente, o samba do tipo partido-alto e samba de roda, entre outras variações consideradas "samba de raiz". Os instrumentos são: surdo, tan-tã, pandeiro, chocalho, tamborim (percussão básica), podendo se acrescentar agogô, cuíca, atabaques; instrumentos de corda: cavaquinho, banjo (básicos), podendo se acrescentar violão de seis e de sete cordas.

6 Carioca – Daqueles ou daquilo que é próprio da cidade do Rio de Janeiro.

Tribunal da dívida externa

20, 27 e 28 de Abril de 1999 - Teatro João Caetano - Rio de Janeiro - Brasil

VEREDICTO

O TRIBUNAL DA DÍVIDA EXTERNA reuniu-se nos dias 26 a 28 de abril de 1999, no Teatro João Caetano no Rio de Janeiro, Brasil, no local onde foi enforcado Tiradentes, herói e mártir da independência, na presença e com a participação cerca de mil e setecentas pessoas de diversas partes do Brasil e diversos países do mundo. Promovido pela CNBB-Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e Cáritas, CONIC-Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, CESE-Coordenadoria Ecumênica de Serviços, CMP-Central de Movimentos Populares e MST-Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra, e o IAB Instituto dos Advogados Brasileiros, com o apoio do CORECON/RJ-Conselho Regional de Economia do Estado do Rio de Janeiro, SINDECON/RJ-Sindicado dos Economistas dos Estado do Rio de Janeiro, IERJ-Instituto de Economistas do Estado do Rio de Janeiro, SENGE/RJ-Sindicado dos Engenheiros no Estado do Rio de Janeiro e PACS-Instituto de Políticas Alternativas Para o Cone Sul, o Tribunal teve como objetivos julgar o caso brasileiro da dívida externa e reforçar a Campanha do Jubileu 2000 em favor do cancelamento da dívida dos países de baixa renda e mais endividados.

Por ser o Brasil, assim como alguns outros países da América Latina e do Caribe, um dos países com economia de renda média e considerado emergente, e por ser um dos países que tem um dos piores perfis de distribuição de renda do mundo, com um quarto de sua população - 40 milhões de pessoas situadas abaixo da linha de pobreza, foi objetivo do Tribunal identificar a relação entre a dívida externa e esta situação de injustiça e miséria. Além de identificar os fatores que originam, constituem e agigantam a dívida externa, bem como os seus responsáveis, o Tribunal visou definir políticas alternativas e estratégias para superar, de forma sustentável, a crise do endividamento externo e suas conseqüências sociais e ambientais. Após conhecer amplo e múltiplo material documentado, ouvindo depoimentos e testemunhos de brasileiros e de especialistas de outros países, em quatro sessões — sobre o sistema financeiro internacional; sobre o endividamento brasileiro; sobre casos exemplares de endividamento de outros países; e sobre perspectivas de ação para enfrentar e superar a crise do endividamento brasileiro - o Tribunal Popular, constituído por representantes de diversos setores da sociedade brasileira, chegou ao seguinte veredicto:

CONSIDERANDO

1 QUE segundo os estudos e dados apresentados no Tribunal, a dívida dos países mais pobres e mais endividados já foi paga e, na forma contábil atual, é impagável;

2 QUE a dívida brasileira, a partir da última renegociação há cinco anos, aumentou de US$ 148 bilhões em fim de 1994 para US$ 235 bilhões em novembro de 1998, e que no período foram pagos cerca de US$ 126 bilhões aos credores externos, indicando uma velocidade insustentável de endividamento, ao ponto de quase todos os novos contratos estarem destinados ao serviço da própria dívida, configurando um círculo vicioso de endividamento;

3 QUE a decisão unilateral dos EUA no fim dos anos 70 de aumentarem a taxa de juros do nível histórico de 4 a 6 por cento para mais de 20 por cento em poucos meses, significou uma traição da boa fé dos contratos e, além de ter forçado os países devedores a tomar empréstimos para pagar os juros, acarretou um pagamento extra que correspondeu à perda de US$ 106 bilhões para a América Latina;

4 QUE o fato dos credores imporem aos devedores uma taxa de risco para prevenir-se de uma possível incapacidade de pagamento dá a estes o direito de declarar-se insolventes sem ônus;

5 QUE governos identificados com grandes empresas e bancos endividados como exterior têm praticado a estatização da dívida externa privada, socializando custos e comprometendo ainda mais os fundos públicos com o serviço da dívida externa;

6 QUE empresas públicas estratégicas foram utilizadas como instrumento de sobre-endividamento, comprometendo sua saúde financeira e capacidade de investimento, servindo isto de pretexto para sua posterior privatização;

7 QUE existe um vínculo explícito entre a dívida externa, o excessivo endividamento público interno, e a busca de capital externo de curto prazo, submetendo o país a uma política de altíssimas taxas de juros;

8 QUE o governo, por conceber o sistema financeiro como um absoluto e como um fim, sacrificou a parte do orçamento dedicada a despesas com políticas sociais e de dinamização da economia interna para manter em dia o pagamento das dívidas financeiras,

tendo como resultado o abandono da saúde, da educação, das políticas de emprego, de moradia popular, de demarcação e garantia das terras indígenas e das suas condições de sobrevivência enquanto povos, de valorização dos idosos e das crianças, de realização da reforma agrária, de conservação e recuperação do meio ambiente;

9 QUE as políticas econômicas e de ajuste do FMI têm se provado desastrosas para os países que a elas se submetem, e servem para aumentar ainda mais a dívida e os outros passivos externos desses países, constituindo uma moratória sem fim das dívidas sociais e ambientais, das quais os credores são as crianças, as mulheres e homens trabalhadores do campo e da cidade, os negros, os povos indígenas e a natureza;

10 QUE os Estados Unidos manipulam a ONU, a OMC, o FMI, o Banco Mundial e a OTAN em função de suas estratégias de hegemonia e controle dos povos da terra;

11 QUE o endividamento público brasileiro sempre favoreceu os interesses e privilégios das elites dominantes;

12 QUE o excessivo endividamento brasileiro foi gerado sobretudo nas últimas três décadas, marcadas pelos 21 anos de ditadura, e por uma transição para governos civis que completaram a rendição conivente da política econômica ao capital financeiro;

13 QUE este endividamento foi constituído por governos ditatoriais, e portanto ilegítimos e antipopulares, e que os credores desses governos, além de terem sido seus cúmplices, tinham consciência dos riscos que implicavam estes empréstimos,

14 QUE a expansão da dívida está relacionada com as elites brasileiras que, em toda a história e atualmente, têm sido coniventes com as instituições financeiras do exterior, tanto privadas e oficiais quanto multilaterais;

15 QUE a dívida externa constitui violação continuada do Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, fixado pela ONU em 16/12/66, que exige o reconhecimento do direito de cada nação à autodeterminação, ao desenvolvimento econômico bem como à livre disposição de suas riquezas e recursos naturais, e ainda que, em caso algum poderá um povo ser privado dos seus próprios meios de subsistência;

OS INTEGRANTES DO TRIBUNAL DA DÍVIDA EXTERNA DECIDEM, POR UNANIMIDADE:

A dívida externa brasileira, por ter sido constituída fora dos marcos legais nacionais e internacionais, e sem consulta à sociedade, por ter favorecido quase exclusivamente as elites em detrimento da maioria da população, e por ferir a soberania nacional, é injusta e insustentável ética, jurídica e politicamente. Em termos substantivos ela já foi paga e persiste apenas como um mecanismo de submissão e escravização da sociedade ao poder financeiro da usura e da globalização do capital, e de transferência de riquezas para os credores. Por isso, este Tribunal condena o processo do endividamento brasileiro, que implica na subordinação aos interesses do capital financeiro internacional e dos países ricos, apoiados pelos organismos multilaterais, como iníquo e ilegítimo. Responsabiliza as elites dominantes pelo endividamento excessivo e por abdicarem de um projeto próprio de desenvolvimento para o Brasil.

Responsabiliza os governos e políticos que apoiam e promovem o projeto de inserção subordinada do Brasil à economia globalizada. Responsabiliza os economistas, juristas, artistas e intelectuais que lhes dão embasamento técnico e ideológico. Responsabiliza a ditadura dos grandes meios de comunicação, que tentam legitimar a dívida e bloqueiam o debate sobre alternativas.

Decide ainda comunicar às autoridades legislativas, executivas e judiciárias, da União, Estados e Municípios, esta decisão, para que a respeitem pela legitimidade da estrutura e função social deste Tribunal. Assumindo a esperança presente nas lutas populares por alternativas de vida, de relações sociais e de organização da economia e da sociedade, o Tribunal propõe a todos os brasileiros e brasileiras os seguintes compromissos e estratégias de ação:

- Pela união de todos os povos em favor do cancelamento geral e irrestrito das dívidas externas dos países de baixa renda mais endividados, e devolução das riquezas que lhes foram pilhadas, sem imposição de outras condições senão a da aplicação dos recursos poupados no resgate das dívidas sociais sob o controle da própria sociedade e do pleno respeito aos direitos humanos de todos os cidadãos.

- Pela auditoria da dívida pública externa e de todo o processo de endividamento brasileiro, com a participação ativa da sociedade civil, a fim de verificar contábil e juridicamente se ainda existe dívida a pagar, de quem ela deve ser cobrada, e de estabelecer normas democráticas de controle sobre o endividamento.

- Por uma moratória soberana, pelo rompimento do Acordo com o FMI e pela redefinição das dívidas com base nos resultados da auditoria, e na afirmação da soberania nacional.

- Por uma política de desenvolvimento centrada nos direitos da pessoa e da sociedade, e apoiada principal-

mente nos recursos materiais e humanos do país, superando a lógica e a prática do endividamento irresponsável que vigora atualmente.

- Pelo firme controle do câmbio, que instrumente o governo para freiar a especulação e reestimular o investimento produtivo, incluindo mecanismos efetivos de controle, fiscalização de toda forma de entrada e saída ilegal de moedas (nacional e estrangeiras) e de mercadorias em geral.

- Pela renacionalização e democratização de empresas estratégicas.

- Pela renegociação das dívidas dos estados e municípios, vinculando os recursos poupados ao resgate das dívidas sociais e ambientais, e refundando o pacto federativo numa perspectiva democrática e participativa.

- Pelo reforço das mobilizações e campanhas como o ATTAC, que exigem o estabelecimento de mecanismos de regulação e de taxação da circulação do capital especulativo internacional, visando a criação de um fundo destinado ao resgate de vida digna dos mais empobrecidos.

- Pela união dos povos da América Latina e Caribe em torno de políticas alternativas e estratégias comuns ao Continente, para enfrentar juntos o círculo vicioso do endividamento e os outros fatores de empobrecimento e subordinação que historicamente afligem todo o continente.

- Pela participação da Campanha Jubileu 2000, do Conselho Mundial de Igrejas e de outras instituições nacionais e internacionais, numa mobilização que leve Estados democráticos a propor à Assembléia Geral da ONU uma ação junto ao Tribunal Internacional de Haia para julgar os processos que originaram e hipertrofiaram a dívida externa dos países empobrecidos e altamente endividados e os seus responsáveis.

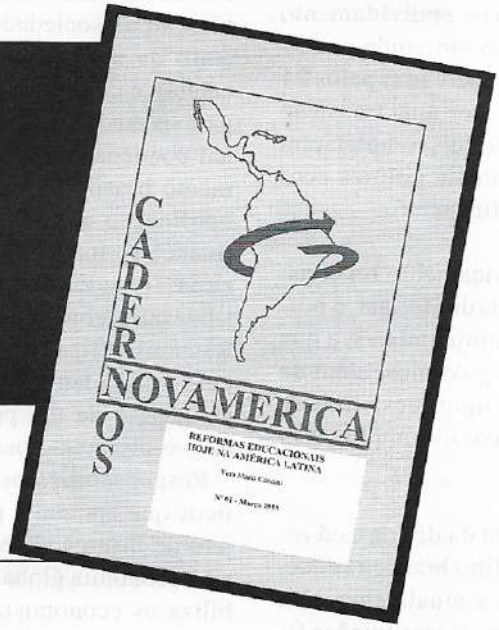
O presente Tribunal é o marco simbólico de uma longa caminhada. Conclama por isso os brasileiros e brasileiras a participarem com esperança e destemor das iniciativas que dele irão brotar, e continuarem de pé, nas ruas e praças, até conseguirmos que o Brasil seja de verdade uma pátria para todos, e que todos tenham condições de vida digna e de plena realização da cidadania.

É a nossa decisão. Publique-se e divulgue-se. É autorizada a subscrição somente por todas as mulheres e homens de bem.

Rio de Janeiro, Patíbulo de Tiradentes, 28 de abril de 1999.

Para quem quer saber sempre mais.

Uma nova coleção NOVAMERICA



AGENDA AGENDA

XI JORNADAS DE HISTORIA DE LA EDUCACION

8 al 10 de septiembre de 1999

Organizado por la Universidad de Quilmes, Argentina. Información: rdabat@unq.edu.ar

III JORNADA DE EDUCAÇÃO À DISTÂNCIA DO MERCOSUR/SUL

30 de setembro a 02 de outubro de 1999

Organizada pelo Consórcio – Rede de Educação à Distância – C R E D, será realizada em Osorno, Chile, com o objetivo de refletir sobre as possilidades da utilização e da articulação de projetos de educação à distância, na região.

ENCUENTRO DE FIN DE SIGLO. LATINOAMERICA: UTOPIAS, REALIDADES Y PROYECTOS

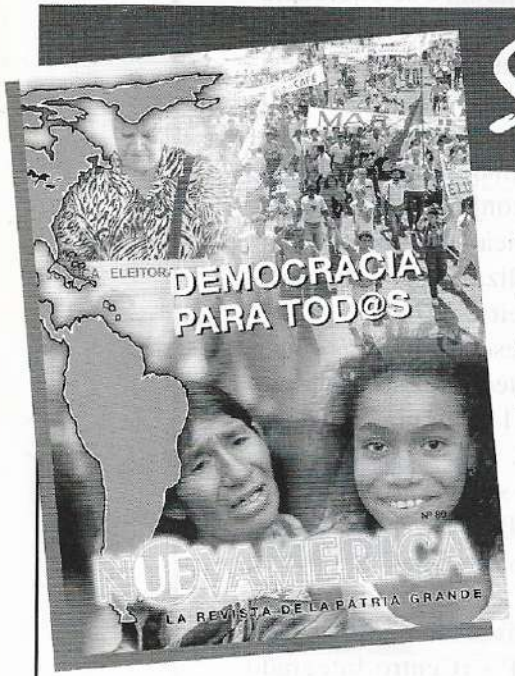
3, 4 y 5 de noviembre de 1999

Este evento, que será realizado en Salta, Argentina, propone elaborar, desde el marco de las Ciencias Sociales, un balance final de un siglo que se ha caracterizado por haber producido profundos cambios en todas las dimensiones de acción del ser humano. El balance propuesto permitirá, así, discutir las perspectivas que se abren frente al nuevo milenio. Para mayores informaciones, dirigirse a: novamerica@ax.apc.org

III REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL

23 a 26 de novembro de 1999

Acontecerá na Universidade Nacional de Posadas, na Argentina. E se propõe a consolidar conhecimentos imprescindíveis para a compreensão dos novos cenários regionais e internacionais, a partir da perspectiva das Ciências Sociais e da Antropologia, promover inter-relações regionais sistemáticas e permanentes como uma das vias para sustentar o processo de integração, além de analisar os processos emergentes de implementação do Mercosul.



Suscríbase ahora!

La realidad de toda latinoamérica en una sola revista

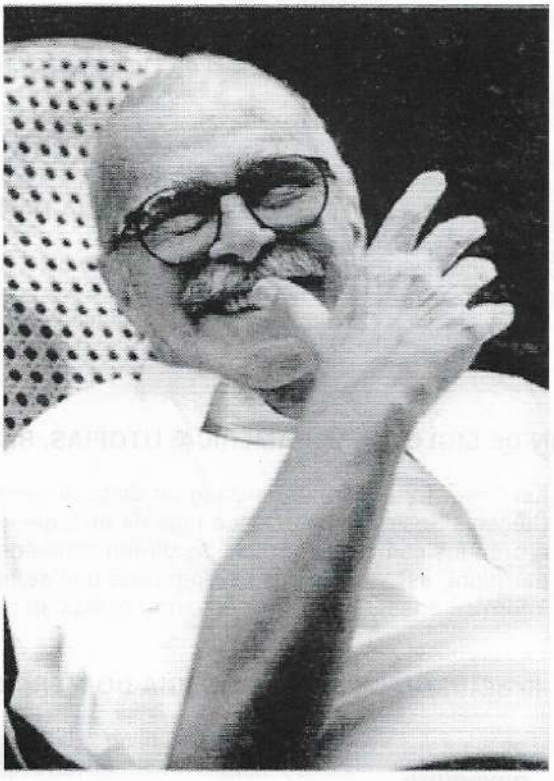
Países latinoamericanos U$ 15.00
Brasil R$ 25,00
Outros países U$ 30.00

1999

nº 81 – Deuda Externa
nº 82 – Culturas
nº 83 – Tierra
nº 84 – Desafíos para un nuevo milenio

Para suscribirse, pague con tarjeta de crédito Visa, Diners Club, Master Card/Credicard y envie sus datos personales a: NOVAMERICA, Rua 19 de Fevereiro, 160, Botafogo, CEP. 22280 - 030 - Rio de Janeiro/RJ, Brasil
Tel./Fax: (021) 542-6244/295-8033 E-mail: novamerica@ax.apc.org

DARCY RIBEIRO



Mais do que um brilhante pensador, Darcy Ribeiro foi um dos pensadores que mais pensou a América Latina e, especialmente, o Brasil.

Nascido em 1922, em Montes Claros, no Estado de Minas Gerais, Darcy Ribeiro iniciou sua carreira como antropólogo no Serviço de Proteção ao Índio (1947), realizou pesquisas etnográficas entre diversas tribos indígenas brasileiras: os Kadiwéu no Pantanal, os Urubu-Kaapor na Floresta Amazônica e conheceu pessoalmente uma variedade de tribos do Xingu. Provavelmente, destas experiências surge o seu grande interesse pela América Latina e pela formação étnica e cultural do povo latino-americano. Do contato com os indígenas surgem também as suas primeiras obras: Religião e Mitologia Kadiwéu (1950), Arte Plumária dos Índios Kaapo (1957), Línguas e Culturas Índigenas do Brasil (1957). Em 1953, cria o Museu do Índio.

Em 1961, compõe o Governo de João Goulart – que viria a sofrer um golpe de estado dos militares em 1964 –, assumindo o Ministério da Educação. Em 1962, funda a Universidade de Brasília, da qual viria a ser reitor.

Em 1964, tem os seus direitos políticos cassados e refugia-se no Uruguai. Viveu no exílio por mais de dez anos, principalmente em países latino-americanos, pensando e implantando as reformas universitárias. No exílio, inicia uma obra gigantesca: Estudos de Antropologia da Civilização, planejada em quatro tomos e editada simultaneamente no Brasil e nos Estados Unidos: (I) O Processo Civilizatório; (II) As Américas e a Civilização; (III) O Dilema Latino-americano e (IV) O Brasil Emergente. Este é o período no qual intensifica sua investigação sobre o continente latino-americano e procura demonstrar como se formaram e se diferenciaram os povos americanos, analisando quais são as causas do seu desenvolvimento desigual. Seu estudo constitui-se numa "tentativa de integração das abordagens antropológica, sociológica, econômica, histórica e política, num esforço conjunto para compreender a realidade americana de nossos dias." (As Américas e a Civilização, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970)

De volta ao Brasil, descobre-se um romancista de grande vigor literário. Escreve Maíra (1977), O Mulo (1981), Utopia Selvagem (1982) e Migo (1988).

Com a anistia, filia-se ao Partido Democrático Trabalhista (PDT) e é eleito, em 1982, Vice-Governador do Estado do Rio de Janeiro, na gestão de Leonel Brizola (1983-1987), sendo responsável também pela implementação dos CIEP's (Centro Integrado

Marcelo Gustavo de Souza
Novamerica – Brasil

de Educação Pública), um projeto de escola básica em tempo integral, que tinha a cultura social dos alunos/as como referência e o construtivismo como base teórica da sua proposta pedagógica. Em 1990, foi eleito, pelo Rio de Janeiro, para uma cadeira do Senado Federal, onde teve uma atuação vibrante, conseguindo aprovar importante leis, como a de Diretrizes e Bases da Educação. Em 1992, é eleito para a Academia Brasileira de Letras.

Assustado com um câncer, que aos pouco o leva, resolve retomar seu tema por excelência: o Brasil. Escreve O Brasil como Problema (1992) e finaliza aquela que ele considerou a obra de sua vida: O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil (1995), que já havia começado há trinta anos, ainda quando estava no exílio. Antes de falecer, publica Noções de Coisas (1995), destinado ao público juvenil.

Morreu em 1997, deixando um imenso legado. Além das obras literárias e instituições já citadas, destacam-se ainda: a Casa França-Brasil, a Biblioteca Pública Estadual do Rio de Janeiro, a Universidade do Norte Fluminense, entre outras iniciativas.

Defendeu veementemente suas idéias por uma universidade mais democrática e por uma escola básica mais viva. Em seus escritos, e principalmente em suas entrevistas e conferências, deixou uma grande marca: era um entusiasta pelo Brasil. Pensou intensamente o Brasil, a sua cultura, a sua formação étnica, o seu sentido...

Darcy Ribeiro foi mais que um pensador brasileiro e latino-americano, foi um pensador do Brasil, da América Latina, foi um apaixonado pelo Brasil e por uma Nova América.

> "A Sorbonne dá a Darcy Ribeiro o título de doutor honoris causa. Ele aceita, diz, pelo mérito de seus fracassos. Darcy fracassou como antrópologo, porque os índios do Brasil continuam condenados à aniquilação. Fracassou como reitor de uma universidade que ele queria que fosse transformadora da realidade. Fracassou como Ministro da Educação, num país que multiplica analfabetos. Fracassou como membro de um governo que tentou a reforma agrária e tentou controlar o canibalesco capital estrangeiro. Fracassou como escritor que sonhou com proibir que a história se repita. Estes são os seus fracassos. Estas são as suas dignidades."
>
> *Eduardo Galeano*
> *(no livro O Século do Vento)*

PRINCIPAIS ESCRITOS

Línguas e Culturas Índigenas do Brasil *(1957)*

A Política Indigenista Brasileira *(1962)*

O Processo Civilizatório: etapas da evolução sócio-cultural *(1968)*

As Américas e a Civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos *(1970)*

Maíra *(1977)*

A Universidade Necessária *(1977)*

Os Brasileiros: teoria do Brasil *(1978)*

Suma Etnológica Brasileira *(1986)*

Universidade Para Quê? *(1986)*

O Brasil como Problema *(1992)*

O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil *(1995)*

INSTRUÇÕES PARA OS COLABORADORES

A Revista NOVAMERICA/NUEVAMERICA publica artigos, objetivando colaborar com a construção de uma sociedade mais justa, fraterna e democrática, promover o diálogo entre distintas culturas, propiciar elementos para uma reflexão crítica sobre a problemática latino-americana, bem como apoiar os movimentos sociais que reforcem a sociedade civil, promovam os direitos humanos e a afirmação das diferentes identidades presentes no continente.

Os trabalhos enviados serão apreciados e revistos pelos Conselhos Editorial e Técnico, que opinarão sobre a possibilidade de sua publicação. Qualquer modificação substancial indicada na revisão será submetida ao autor. Os autores cederão os seus direitos de reprodução dos artigos aceitos à Revista NOVAMERICA/NUEVAMERICA que, entretanto, autoriza a reprodução dos mesmos em outras publicações, com a citação da fonte original e o envio do(s) respectivo(s) exemplar(es).

Os artigos deverão ter no mínimo 2 laudas e no máximo 6 laudas (70 toques x 30 linhas, letra times new roman, corpo 12, espaço 1, 5 linhas, em formato A4). As citações de até três linhas deverão ser feitas no próprio texto entre aspas e em itálico. Já aquelas com mais de três linhas deverão ser feitas, usando parágrafo, em espaço simples, sem aspas e em itálico. As notas deverão ser numeradas na ordem em que surgem no texto e listadas no final do trabalho. Indicar fontes e/ou referência bibliográfica.

As colaborações deverão ser enviadas em disquete 3 1/2 (além do texto impresso), editados em Microsoft Word for Windows, versão 6.0 ou 7.0, salvado em Documento do Word ou RTF. Além disso, devem ser acompanhadas de um resumo de até 100 palavras e de uma folha de identificação contendo: título do artigo, nome do autor/a, nacionalidade, título acadêmico, função principal, endereço, telefone e/ou fax.

SUSCRIPCION ANUAL

Brasil R$ 25,00

Otros Países Latinoamericanos U$ 15,00

Europa, Asia y Estados Unidos U$ 30,00

Suscripción de ayuda U$ 50,00

Cada número R$ 7,00/U$ 6,00

Las suscripciones podrán hacerse con tarjeta de crédito: Visa, Diners Club Internacional, Mastercard/ Credicard, Maestro e RedeShop.

PUEDE SUSCRIBIRSE O ADQUIRIRLA EN:

Argentina: Elena Picasso - Moreno 935 356, Reconquista, Santa Fé, Tel. 54 482 21794 Fax 54 482 2133.

Bolívia: Ruth Riskowsky - Casilla 259, La Paz, Tel. 0591 2 223227 Fax 0059 2 391244.

Brasil: Giovanina Pedroza - Rua 19 de Fevereiro, 160, Botafogo, Rio de Janeiro, CEP. 22280 - 030, Tel./Fax 021 5426244, 021 2958033.

Chile: Maria Paz Sanches y Antonia Altuna - Vergara 174, Santiago 3, Tel. 6966880.Tel. 56 2 6966880, Fax 56 2 5326937.

Colombia: Consuelo Velez - Avda. Caracas 41 – 44 apto 503, Santafe de Bogotá, Colombia, Tel. 57 1 2314825.

Europa, Ásia y Estados Unidos: Maria Isabel Ruiz - Calle Antônio Arias, nº 15, 3º c, 28009 Madrid, España, Tel. 34 1 5645325.

México: Cláudia Villagómez Díaz – Mexicali 608. Planta Baja, Colonia, San Felipe de Jesús 37250 León, Guanajuato, México, Tel. 47 724 109, Fax 47 165726.

Perú: Carmela Zumarán - Islas Canarias 164, Lima 21, Tel. 51 1 632252.

Rep. Dominicana: Irene Veras - Juan Pablo Pina 14, Sto. Domingo, Fax 1 809 6899276. Centro Cultural Poveda, Tel. 1 809 6895689.

Uruguay: Carolina Mancini - Lindoro Forteza 2496, 11400 Casilla 15250, Montevideo, Tel/Fax 598 2 583395. Marisa Salum - Bartolomé Mitre 1510 - Apto. 201, Montevideo.

Venezuela: Maria Isabel Mercado – De Plantanal a Desamparados, Edif. Plantanal 37, piso 1º, apto 1A , La Candelaria, 1001, Caracas, 1011, Tel. 58 2 5624248.

REVISTA NOVAMERICA
NUEVAMERICA

Diretora
Susana Beatriz Sacavino

Conselho Editorial
Argentina - Elena Picasso
Bolívia - Ruth Riskowsky
Brasil - M.ª Guadalupe Pedrero
Chile - María Inés Wuth
Peru - Carmela Zumarán
Uruguai - Rosario Alves

Conselho Técnico
Ana Waleska P. Mendonça
Janett Ramírez
Susana Beatriz Sacavino
Vera Maria F. Candau

Coordenação Editorial e Supervisão Gráfica
Adélia M.ª Nehme Simão e Koff

Revisão
Adélia M.ª Nehme Simão e Koff
M.ª del Carmen López
Sílvia Alicia Martínez

Colaboração
Ana Cristina Barbosa de Araújo
Renato Paulo dos Santos

Secretária
Giovanina Pedroza

Administração
Jayme da Silva Corrêa Filho

Projeto Gráfico e Programação Visual
Rodolpho Oliva

Capa
(Projeto Gráfico: Néstor Sacavino)
(Ilustração: Rodolpho Oliva)

Fotos
João Ripper

NOVAMERICA
Rua 19 de Fevereiro, 160,
Botafogo, Rio de Janeiro, Brasil
CEP. 22280 -030
Tel./Fax: (021) 542-6244/295-8033
E-mail: novamerica@ax.apc.org
Home-page:
www.ibase.org.br/~novamerica

A direção da revista não se responsabiliza pelas opiniões disseminadas nos artigos.

Esta publicação tem o apoio da Agencia Española de Cooperación Iberoamericana.



Ciudadanía Cultural

Marilena Chauí

Ciudadanía Cultural significa, antes de todo, que la cultura debe ser pensada como un derecho del ciudadano – esto es, algo de que las clases populares no pueden ser ni sentirse excluidas (como sucede con la identificación popular entre cultura e instrucción) – y que la cultura no se reduce a las bellas artes –como juzga la clase dominante.

La cultura es tomada en su sentido antropológico y filosófico más vasto, de forma que muestre a las clases populares que no sólo participan de la cultura, sino que son agentes culturales y que la distinción entre cultura popular y cultura erudita no puede pasar por la diferencia cualitativa de los productos culturales reducidos a las bellas artes.

La Ciudadania Cultural define el derecho a la cultura como: 1) derecho de producir acciones culturales, o sea, de crear, ampliar, transformar símbolos, sin reducirse a la creación en las bellas artes; 2) derecho al usufructo de los bienes culturales, o sea, rechazo de la exclusión social y política; 3) derecho a la información y a la comunicación, pues la marca de una sociedad democrática es que los ciudadanos no sólo tengan derecho de recibir todas las informaciones y de comunicarse, sino que tienen sobre todo el derecho de producir informaciones y de comunicarlas; por lo tanto, la Ciudadanía Cultural pone en cuestión el monopolio de la información y de la comunicación de los *mass media* y el monopolio de la producción y del usufructo de las artes por la clase dominante; 4) derecho a la diferencia, o sea, a expresar la cultura de formas diferenciadas y sin una jerarquía entre esas formas.

Ese derecho a la diferencia no significa aceptar la división cultura popular-cultura de élite. La Ciudadanía Cultural procura evitar en todo lo posible la división tradicional entre cultura popular y cultura de élite, buscando explicitar esa división, no como revelando dos formaciones culturales, sino las expresiones de la cultura em la lucha de clases.

Y ese derecho a la diferencia tampoco significa multiculturalismo, pues lo que entiendo por cultura no lleva a la idea de multiculturalismo, toda vez que la pluralidad cultural es inherente a la cultura. Se trata, eso sí, de diferencia cultural entendida en dos niveles: a) diferentes maneras de expresar la misma cultura, en que la diferencia es determinada por las condiciones materiales y sociales (como, por dar un ejemplo, es el caso, en Brasil, de los afro-brasileños, que no poseen una cultura africana sino que pertenencen a la cultura occidental judaico-cristiana capitalista y una referencia ancestral a sus orígenes); b) diferentes culturas existentes en la misma sociedad (en el caso de Brasil, la cultura indígena; en el caso de São Paulo, la cultura japonesa) sin que esas diferencias puedan constituir otra sociedad y otra cultura.





Cidadania Cultural

Marilena Chauí

Cidadania Cultural, significa, antes de tudo, que a cultura deve ser pensada como um direito do cidadão — isto é, algo de que as classes populares não podem ser nem se sentir excluídas (como acontece na identificação popular entre cultura e instrução) – e que a cultura não se reduz às belas-artes – como julga a classe dominante.

A cultura é tomada em seu sentido antropológico e filosófico mais vasto, de maneira a mostrar às classes populares que não só elas participam da cultura, como são agentes culturais e que a distinção entre cultura popular e cultura erudita não pode passar pela diferença qualitativa dos produtos culturais reduzidos às belas-artes.

A Cidadania Cultural define o direito à cultura como: 1) direito de produzir ações culturais, isto é, de criar, ampliar, transformar símbolos, sem reduzir-se à criação nas belas artes; 2) direito de fruir os bens culturais, isto é, recusa da exclusão social e política; 3) direito à informação e à comunicação, pois a marca de uma sociedade democrática é que os cidadãos não só tenham o direito de receber todas as informações e de comunicar-se, mas têm sobretudo o direito de produzir informações e comunicá-las; portanto, a Cidadania Cultural põe em questão o monopólio da informação e da comunicação pelos *mass media* e o monopólio da produção e fruição das artes pela classe dominante; 4) direito à diferença, isto é, a exprimir a cultura de formas diferenciadas e sem uma hierarquia entre essas formas.

Esse direito à diferença não significa aceitar a partição cultura popular-cultura de elite. A Cidadania Cultural procura evitar tanto quanto for possível a divisão tradicional entre cultura popular e cultura de elite, buscando explicitar essa divisão como exprimindo não duas formações culturais e sim as expressões da cultura sob a luta de classes.

E esse direito à diferença também não significa multiculturalismo, pois o que entendo por cultura não leva à idéia de multiculturalismo, uma vez que a pluralidade cultural é inerente à cultura. Trata-se, isso sim, de diferença cultural entendida em dois níveis: a) diferentes maneiras de exprimir a mesma cultura, em que a diferença é determinada pelas condições materiais e sociais (como, para dar um exemplo, é o caso, no Brasil, dos afro-brasileiros, que não possuem uma cultura africana e sim pertencem à cultura ocidental judaico-cristã capitalista e uma referência ancestral à suas origens); b) diferentes culturas existentes na mesma sociedade (no caso do Brasil, a cultura indígena; no caso de São Paulo, a cultura japonesa) sem que essas diferenças possam constituir uma outra sociedade e uma outra cultura.

NOVAMERICA - Rua Dezenove de Fevereiro, 160 - Botafogo - CEP: 22280-030 - Tel/Fax: (55) (021) 542-6244 - E-mail: novamerica@ax.apc.org - Rio de Janeiro - RJ - Brasil

NOVAMERICA

Nº 82 - ISSN 0325-6960