

Boletim Gaúcho de Geografia

<http://seer.ufrgs.br/bgg>

A DIVERSIDADE CULTURAL NA CIDADE: REFLEXÕES SOBRE AS PRÁTICAS E AS REPRESENTAÇÕES DA PEDAGOGIA E GESTÃO URBANAS

Benhur Pinós da Costa

Boletim Gaúcho de Geografia, 40: 219-235, maio, 2013.

Versão online disponível em:

<http://seer.ufrgs.br/bgg/article/view/38112>

Publicado por

Associação dos Geógrafos Brasileiros



Portal de Periódicos
UFRGS

UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO GRANDE DO SUL

Informações Adicionais

Email: portoalegre@agb.org.br

Políticas: <http://seer.ufrgs.br/bgg/about/editorialPolicies#openAccessPolicy>

Submissão: <http://seer.ufrgs.br/bgg/about/submissions#onlineSubmissions>

Diretrizes: <http://seer.ufrgs.br/bgg/about/submissions#authorGuidelines>

Data de publicação - maio, 2013.

Associação Brasileira de Geógrafos, Seção Porto Alegre, Porto Alegre, RS, Brasil

A DIVERSIDADE CULTURAL NA CIDADE: REFLEXÕES SOBRE AS PRÁTICAS E AS REPRESENTAÇÕES DA PEDAGOGIA E GESTÃO URBANAS

BENHUR PINÓS DA COSTA¹

RESUMO

O espaço geográfico urbano apresenta-se em relação à dialética entre cidade (forma) e urbanismo (modo de vida). A forma urbana se produz em relação aos processos de modernização e de reforma racional do espaço. No entanto, esta materialização é incompleta e contestada, ocorrendo uma auto-produção orgânica da cidade. O urbanismo está relacionado à política do espaço público que organiza as emoções humanas e estabelece os códigos de condutas, comportamentos e papéis a desempenhar. Por outro lado, ocorrem perturbações nos scripts sociais, que geram outras maneiras de se viver a cidade. O espaço geográfico urbano, assim, é produto dialético das dialéticas encontradas na cidade e no urbanismo. Estas dialéticas devem ser pensadas pelos geógrafos nos seus trabalhos de planejamento e gestão urbana, no sentido da promoção de uma gestão democrática e cidadã, que se aproxima das diversidades de formas e vivências da cidade.

Palavras-chave: Cultura. Diversidade. Espaço urbano.

CIDADE E URBANISMO: O ESPAÇO GEOGRÁFICO URBANO

De acordo com Harvey (1980), a cidade representa uma forma constituída a respeito do modo de produção, mantendo heranças há tempos acumuladas. Urbanismo, de acordo com o mesmo autor, já expressa um modo de vida, também constituído a respeito do modo de produção, que indica a divisão de trabalho e uma ordem hierárquica das atividades a desempenhar, num complexo de funções. Nesse sentido, temos a cidade como forma urbana, visualizada pelo traçado e pela silhueta, formados pelo conjunto de objetos espaciais, e o urbano, que indica a sociedade e seu modo de vida definida como um conjunto de ações dos agentes sociais. Assim, podemos pensar, então, sobre a constituição de um espaço geográfico (SANTOS, 1997) cujo outro adjetivo seria “urbano” (espaço geográfico urbano), como um conjunto de objetos e de ações urbanas, referentes à imbricação entre as categorias de cidade e de urbano.

1 Doutor em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Docente no Departamento de Geografia da Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: benpinos@gmail.com

PRODUÇÃO DA FORMA URBANA OU OBJETOS ESPACIAIS URBANOS OU CIDADE

Vamos analisar agora, separadamente, no sentido de organizar nosso pensamento, a produção da forma urbana para, posteriormente, relacioná-la a questão do urbanismo.

Em primeiro momento, a produção da cidade está relacionada ao processo de modernização, cujos seus fundamentos estão relacionados ao reformismo racional do Estado Nação Moderno Liberal (WALLERSTEIN, 1995) pós-revolução francesa e a constituição da sociedade urbano-industrial pós-Revolução Industrial. A racionalidade se sobrepõe a cidade mediante a organização racional do traçado e da aplicação de medidas de higienização, desde as reformas de Paris de Haussmann, em 1848 (LEFEBVRE, 2001). A organização da cidade se insere nas ações de planejamento tecnocrático do Estado e da produção mercadológica da terra e do imóvel urbano. A racionalidade moderna se organiza em redes de modernização, racionalização, higienização e ordenamento da forma urbana. A produção objetiva da cidade (objetos espaciais, traçado, silhueta) representa o esforço de organização do modo de vida. Isso se torna o fundamento do planejamento urbano que se estabelece verticalmente e está comprometido com as posturas e os ideais dominantes, inseridos na ideologia da disciplina social e dos propósitos econômicos de reprodução do capital.

Por outro lado, a racionalização moderna é incompleta e é contestada (TOURAINE, 1994), ou seja, ela não agrega a todos que se aglomeram nas cidades, uma vez que isso está condicionado à capacidade de se pagar para morar na cidade (MARICATO, 2001) e inserir-se aos padrões de materialidade. Além disso, tais padrões são contestados, assim como a idéia de propriedade privada, por aqueles que estão excluídos ou marginalizados das condições do mercado da terra urbana. Nesse sentido, acaba ocorrendo uma auto-produção orgânica da cidade, que modifica os objetos quanto sua estética, seu uso, sua função e transforma a paisagem antes produzida pelos agentes modernizadores.

Como conclusão, observamos que a forma (cidade) é construída “aquém” e “além” do modo de produção e da racionalidade modernizadora. A cidade não se apresenta totalmente pelo traçado e organização dos objetos de forma ordenada e racional. Assim a cidade é produto da dialética entre “objetividade planejadora” (formas/funções disciplinadores) e “objetividade contestadora”, que se refere à produção das formas e das funções espontâneas das necessidades e interesses cotidianos dos diferentes modos de viver a cidade. Assim, vamos ter formas sem funções ou formas das emoções.

URBANISMO (MODO DE VIDA)

A modernidade vai representar uma separação ideal e material daquilo que é sociedade e daquilo que é natureza. De acordo com Kant (apud SIMMEL, 1974) a natureza é uma categoria e invenção da sociedade. Os indivíduos sentem-se parte da sociedade e as exercem, enquanto a natureza vai representar o “outro” fora

da sociedade que é contemplado e passível de ser dominado e organizado. A modernidade, de acordo com Touraine (1994), vai representar a formação efetiva do homem civilizado e culto, cujo seu modo de vida é exercido mediante parâmetros de racionalidade e moralidade formados desde a renascença, iluminismo, reformismo racional e higienização urbana que adentra o século XX e atinge grande parte das cidades do mundo.

Para Freud (1974) a civilização e a idéia de homem moderno vai se referir à formação de uma totalidade social que, sinteticamente, exerce um controle das pulsões individuais e das emoções, ou seja, organiza os instintos (da natureza perversa) em sintomas aproveitáveis e concordantes com as regras sociais de convivência. Arendt (1998) relaciona isso à “política do espaço público”, como controle das emoções humanas e organização de um cenário de interações de iguais que seguem preceitos e normas morais. Os relacionamentos humanos vão sendo estabelecidos mediante formação das instituições sociais². Cada ser, em interação, torna-se passível a uma identificação que, em relação íntima com a moralidade, produz “encaixes” (GIDDENS, 2002) desejáveis do julgamento de “bom” e de “mau”. Para Freud (apud MARCUSE, 1975), o “princípio de prazer”, pertencente à perversidade do pólo natureza, é transformado em “princípio de realidade”, da sociedade civilizada, que produz o “ego organizado”. Esse ideal de ego é formado pelo trabalho e pela moral e identifica a formação da cultura como um conjunto de restrições morais e definições de “bem”. Nesse sentido, o prazer, que em Freud acarreta a “pulsão de morte” ou destruição do objeto desejado, é transformado em “Eros”, que significa a formação do amor romântico e comprometido com o outro. O “Eros”, então, controla a pulsão de morte de acordo com as perspectivas das condutas morais de bem nos relacionamentos.

Por outro lado, sempre vão ocorrer perturbações no cumprimento dos “scripts morais”. Em Goffman (1996) isso é visto como decoro ou incapacidade dos atores sociais exercerem as representações e o que se espera nos cenários e interações sociais. Em Foucault (1988) vai representar a necessidade dos poderes formadores de idéias e procedimentos cotidianos sempre estarem fadados ao fracasso e obrigados a recomeçar. Nesse sentido, existirão perturbações no interior da cultura e isso se refere principalmente aos “projetos de si” (TOURAINE; KHOSROKHAVAR, 2004) não transcorrerem com sucesso, de acordo com os determinantes e avaliações sociais. Em relação a real existência desses desviantes, incompatíveis com a racionalidade e moralidade da sociedade moderna, exerce-se “mais-repressão” (FREUD apud MARCUSE, 1975) e isso se refere aos processos sociais que formaram as “identidades estigmatizadas” (GOFFMAN, 1988) e, como conseqüência, a negação para esses indivíduos do vínculo com o espaço público, a discriminação, o não reconhecimento, a dor e a baixa autoestima individual (HONNETH, 2003).

2 Segundo Prata (2004), a noção de instituição está em Vincent Descombes, com base em Mauss e Wittgenstein, e remete à significação que as pessoas reconhecem sem que um acordo seja necessário, assim como à idéia que se apresenta a cada indivíduo como regras bem estabelecidas.

Por outro lado, a “mais-repressão” enfraquece o “Eros” (energia espontânea transformada em condições de bem aceitos socialmente) e isso pode resultar nas seguintes situações: ou ocorre a reação violenta e emergência dos instintos ainda mais destrutivos, ou a luta pelo reconhecimento (HONNETH, 2003), que culmina na contestação social e no caminho da transformação das condições impostas. Assim, o indivíduo, além de agir para sociedade, acaba agindo para si mesmo ou voltado para aspectos discordante da sociedade. A sociedade, assim, acaba deixando espaço para tais indivíduos agirem para si mesmo e para seus companheiros (SIMMEL, 1974). Nesse “deixar espaço”, diversas microcomunidades de interesse se formam e se territorializam no espaço social, tornando ele complexo, difuso e difícil de ser compreendido facilmente. Por esse viés múltiplos mundos imaginários se formam, cujos sentidos da agregação não se referem à função social, mas a forma pura (KANT apud SIMMEL, 1974) ou estética, ou o “estar-junto por si só” do tribalismo contemporâneo (MAFFESOLI, 2002).

Assim sendo, apresentamos a seguinte dialética em relação ao modo de vida urbano: o modo de vida como estratégia de organização do cotidiano (fazer, por que fazer e como fazer) pela moral, pela repetição, pelas funcionalidades e pela impossibilidade de questionamento devido à pressão instauradora das instituições sociais (LEFEBVRE, 1958; HELLER, 1999), condição de uma cultura supra-orgânica (DUNCAN, 2003); e o modo de vida como táticas desviacionistas/espontâneas/estéticas ou sem propósitos funcionais (DE CERTEAU, 2004) condicionada a formação “aqui e agora” de culturas orgânicas.

RELAÇÕES CIDADE E URBANISMO

Pelo que argumentamos até então observamos relações imbricadas entre forma (cidade) e urbanismo (modo de vida) como reveladores do espaço geográfico urbano ou, simplesmente, espaço urbano ou, ainda, numa perspectiva integradora, cidade. Este espaço geográfico urbano se apresenta como orgânico, sendo imprevisível, conflituoso, dialético e complexo. Os geógrafos, nesse contexto, devem se ocupar em retomar a discussão sobre os sentidos da gestão (SOUZA e RODRIGUES, 2004), além de relacionar a tais categorias a teoria e prática educacional, que também se ocupe em desconstruir a verticalidade do processo, no sentido de educação para si como agente gestor, em relação íntima com outros interessados na ação gestora.

PROPOSTA DE MÉTODO. PROPOSTA PEDAGÓGICA.

A) Método comparativo de Charles Taylor

Bonnemaison (2003) argumenta sobre o encontro com o território para entender a cultura. Geertz (1989) nos fala que cultura é um território. Observamos que a cultura além e/ou aquém de sua condição supra-orgânica (DUNCAN, 2004), como projeto uniformizador de uma estrutura de formas, normas e modos de vida modernos, representa as práticas e as representações (culturais) das atividades de interação humanas, em diversos contextos, que se

apresentam em múltiplas escalas, ora mais fechadas em justezas e singularizações, ora atravessadas e/ou hibridizadas por diversos níveis de combinações e contaminações.

Sorre (2003) observa as culturas contemporâneas como mistas em virtudes das diversas imbricações culturais e do plano cosmopolita do modo de vida urbano, uma vez que esse modo de vida é complexificado por múltiplas existências não-locais (CLARK, 1991). Featherstone (1995) evidencia a formação de “terceiras culturas”, como produto das misturas e imbricações culturais no plano urbano cosmopolita. O resultado disso são práticas e representações culturais híbridas que mantêm as territorializações simbólicas, cujas materialidades ocorrem pelo agrupamento de sujeitos em um “canto” ou um “pedaço” da cidade, no qual a expressão é o corpo.

Ocorre então uma multiterritorialidade cultural (HAESBAERT, 2004) no espaço geográfico urbano, no qual esse fenômeno é representado pelo caráter híbrido, efêmero e mutante das identidades e das práticas culturais dos sujeitos que vivem as cidades. Tais identidades e práticas se materializam em microterritorializações também efêmeras, mais sutilmente demarcadas, cujos traços visíveis, ou da construção das paisagens culturais, vinculam-se mais a existência da agregação dos corpos. Essas agregações alteram pequenas partes da forma urbana produzida e, ao mesmo tempo, se vinculam ao interesse estabelecido no “aqui e agora” (MAFFESOLI, 2002) dos acontecimentos. As representações referentes às práticas e aos acontecimentos, por mais efêmeros que sejam, empreendem um caráter multiterritorial da agregação e da microapropriação espacial (uma rua, um bar, uma praça ou um pequeno pedaço de tudo isso), pois elas trazem consigo aquilo que está/é fora do lugar e pertence a domínios não-locais, condição do cosmopolitismo urbano (mídias em geral e migrações). As práticas reafirmam essas representações ou as transformam fazendo retornar a justeza cultural local, tornando elas não mais aquele sintoma fora do lugar e também não totalmente o lugar, mas com expressão nova e singular do lugar. A configuração nova das práticas culturais é subjetivada pelos indivíduos que vivem elas, mesmo de forma transitória, no qual produz uma carga simbólica que fica impregnada e transforma-se em territorialidade, melhor, microterritorialidades efêmeras e abertas a mistura e reforma do simbolismo produzido.

Taylor (*apud* MATTOS, 2006) observa a questão da justeza da linguagem com a comunidade que a exerce, como se a comunidade fosse um “pano de fundo” que dá sentido prático a linguagem. A linguagem tem sentido quando é exercida e se relaciona a um contexto, um sentimento, um estado de espírito e aos fundamentos estabelecidos nas práticas culturais. Esse “pano de fundo” é a territorialidade. Nesse sentido, a linguagem e sua justeza estabelecida pela territorialidade expressa percepções que permitem pensar novas formas de sentimento e nos faz adentrar ao pensamento multicultural.

O estudo dos múltiplos sujeitos, que dão caráter e são possibilitados pelo complexo espaço geográfico urbano, implica adentrarmos ao desafio do pensa-

preensão do outro é um desafio prático ao cotidiano urbano na vivência diária da diversidade cultural e da alteridade e também um esforço teórico importante que deve subsidiar as ciências sociais e as atividades profissionais de educação e gestão, exercícios do professor e do bacharel em Geografia.

Compreender o outro implica numa aventura geográfica pelos territórios praticados e representados por esses outros. Isso implica um esforço de “olhar com os olhos do outro” conforme nos ensina Bonnemaïson (2003). Por outro lado, Gadamer (apud TAYLOR, 2000) também nos ensina que o “objetivo da compreensão do outro não deve superar nosso ponto de vista nem fugir dele a fim de ‘entrar’ no outro”. Isso vai de encontro à postura crítica proposta por Taylor (1997), que nega a perspectiva de neutralidade, ou seja, o conhecimento do mundo vivenciado a partir da terceira pessoa ou o sujeito neutro baseado nos padrões da racionalidade e da evidência. Para Taylor (2000) e Mattos (2006), “todos nós dispomos de condições de inteligibilidade de nossa cultura que estão vinculadas a nossa compreensão sobre nossas vidas”, assim essas nossas compreensões moldam nossos juízos. É exatamente nisso que temos que prestar atenção e fundar nossos pensamentos, se quisermos estabelecer um diálogo ético com o outro e assim cunhar uma forma de inteligibilidade que funde o “nós”, como resultado da relação sem perdas e de compreensão entre “eu” e “outro”. Assim o processo de compreensão do outro envolve uma comparação com minha visão de mundo e de articular os contrastes entre compreensão deles e da minha, refletindo sobre o que me perturba na perspectiva do deles e assim estabelecer o esforço de relativizar os bens que me são caros. O exercício implica a auto-compreensão pelo contraste do outro e isso deve se encaminhar para a alteração da própria auto-compreensão. Fortuna e Silva (2002) argumentam que isso implica uma postura de “tolerância positiva” de se aventurar no mundo do outro, adentrá-lo, relativizar nosso mundo e apreender aquilo que nos é estranho. Isso implica, então, viver novos territórios, praticá-los e agregar representações e simbolismos estranhos aos meus, produzindo uma nova territorialidade híbrida, ética, não-discriminatória e democrática.

Esse acordo cultural implica a prática geográfica ou o encontro aberto do território e da territorialidade do outro. O método da comparação de Taylor (1997 e 2000) implica a prática social da situação, aqui entendido por nós como significado geográfico. O sujeito somente pode ser compreendido em situação, como o encontro do território de Bonnemaïson (2003). Em situação e em lugar apropriado e exercido. Antes de imaginar as representações dos sujeitos devemos descobrir, na situação, suas necessidades corporais e práticas. As práticas dos sujeitos fundamentam suas representações e por elas podemos nos envolver de suas culturas e assim comparar e relativizar com/a nossa. Também é importante na comparação entre culturas o esforço da conciliação de bens e a não depreciação dos mesmos. Isso faz emergir a radical postura democrática.

B) Os diferentes tipos de multiculturalismo

Maclaren (1997) discute as diferentes formas de expressão intelectual multiculturalista, baseando-se em seu debate sobre a hegemonia cultural branca (euro-norteamericana-masculina). O próprio autor identifica tais posturas como tipos ideais que podem se misturar por entre discursos e ações na vida social.

Em primeiro momento ele observa a postura do multiculturalismo conservador, no qual o discurso se pauta na igualdade de todas as raças perante a suposta neutralidade moral e jurídica instaurada pela branquidade. Todas as etnias devem converter suas posições às condições morais/ideológicas da cultura dominante, cujas suas origens étnicas são neutralizadas por uma naturalização das instituições sociais estabelecidas mediante polarizações discursivas (certo e errado). No caso aqui a branquidade não se apresenta como uma forma de etnicidade, mas uma norma invisível através do quais outras etnicidades são julgadas, mediante condições culturais minoritárias (ativando e perpetuando estereótipos) que podem ser acrescidas a cultura dominantes mediante padrões de desempenho (certas práticas culturais minoritárias/estereotipadas agregam o capital cultural da cultura dominantes, transformando-se em experimento mercadológico).

O multiculturalismo humanista liberal acredita na igualdade intelectual de todas as raças que os permite competirem igualmente em uma sociedade capitalista. Por outro lado, atenta que as oportunidades educacionais e sociais não existem para permitir todos competir igualmente, necessitando de reformas políticas que objetivem alcançar a igualdade relativa. Podemos apresentar, no Brasil, o caso das quotas aos negros ao acesso as Universidades.

O multiculturalismo liberal de esquerda enfatiza a suposta igualdade das raças abafa as diferenças culturais, sendo necessário essencializar as tais diferenças (um “estar no mundo” afro-brasileiro e uma condição autêntica de fêmea, por exemplo). Maclaren (1997) nos mostra que a postura de tratar a diferença como “essência” camufla as relações históricas de poder que instauraram a própria diferença. Perante esta postura, o autor apresenta a importância de entender a experiência vivida e a essência das raças, das classes e do gênero, porém o processo de produção desses significados deve ser interrogado para que se possa entender como a identidade está sendo produzida perante articulações ideológicas e discursivas que se deslocam e conflituam.

O multiculturalismo crítico apresenta-se assim como apresenta a diferença cultural como produto da história, poder e ideologia, sendo a representação de raça, classe e gênero um resultado de lutas sociais e do estabelecimento de instituições significantes e significadoras que se agregam nas tramas políticas que instauram a neutralidade aparente de uma cultura dominante e os estereótipos das culturas minoritárias.

C) A pedagogia multiculturalista crítica

1) As diferenças culturais são produzidas de acordo com a produção ideo-

lógica e a recepção dos signos culturais: implica uma aventura/descoberta das condições históricas que mobilizaram determinadas identidades e representações socialmente construídas mediante tramas discursivas que instauraram diferenciações identitárias para fazerem delas minorias regradas e operacionalizadas perante a instauração da cultura/moral/ideologia/sistema jurídico dominante. Em relação a isso, se fazem necessários alguns questionamentos: como isso acaba sendo impregnado no corpo e na mente dos sujeitos que compõem tais diferenças culturais? Como se estabelecem seus comodismos identitários e a afirmação dos estereótipos? Como isso perturba e é perturbado pelos sujeitos que assumem uma postura crítica a respeito de suas condições sociais?;

2) Atentar a mobilização/realização identitária e de práticas culturais mediante atividades mercadológicas (marketing e publicidade) e a contradição disso com uma necessária postura de engajamento social mediante postura de cidadania crítica que interfira nas condições que mantêm as desigualdades sociais na relação cultura/etnia/classe. Ir além das essências das diferenças, como fossem condições naturais, e buscar as condições históricas de sua representação. Ir além da experimentação estética e do consumo para pautar os conflitos e desigualdades que a determinação do mercado impõe sobre sujeitos sociais inertes (auto-identificados e concorrendo a identificação estilizada pelo mercado, mobilizados pelo intimismo de seus desejos e pela promoção de um ego concorrencial que impede qualquer sentimento solidário) pelo simples desejo de consumir. Ir além do isolamento essencial das identidades para buscar a solidariedade entre elas perante uma discussão de um mundo mais justos em termos de acesso a todos aos benefícios sociais, assim como a crítica constante ao caráter de necessidades sociais a se buscar e perpetuar;

3) Criticar essencialismos do ser (identidade e cultura) e buscar o diálogo e a solidariedade entre essências que se pretendem diferenças e pretendem condições singulares perante uma sociedade constituída por uma aparente neutralidade moral/jurídica. A cultura dominante, e seus atributos uniformizadores “euro-americanos-liberais-machistas-heteronormativos-brancos-consumistas”, impôs historicamente os condicionantes das polarizações identitárias (homem e mulher, homossexual e heterossexual, normal e desviante, comum e alternativo, adulto e juvenil, etc) para justamente manter em ordem/visível/justificável/categorizado as tendências desafiadoras as pretensas ordenação dos sujeitos sociais (condicionados a funções e regras morais proveitosos a produção e consumo de uma estrutura social capitalista). Além disso, a visível plasticidade identitária pós-moderna pode implicar na produção-reprodução cultural e identitária excessiva, vinculada a instabilidade mercadológica de instaurar uma demanda variável, de buscar instaurar constantemente novas necessidades e de se aliar aos desejos inconstantes (a construção de condições estéticas vazias, pois incitadoras de egos exacerbados que induzem o intimismo e a competição). Isto se apresenta contra a corrente da necessária solidariedade crítica dos sujeitos sociais em questionar os imperativos que mantêm uma sociedade desigual, con-

centradora de renda e permeada de identificações estereotipadas que servem para manter um conjunto de regras de inserção social unificadoras que se perpetuam historicamente (no pólo euro-americano-machista-heterossexual-branco-consumista), cujos atributos identitários outros são acumulados por avaliações de desempenho válidas a promoção do mercado (no estímulo do experimento consumista, assumido como estética vazia alternativa) e a concessões jurídicas que mantêm válido os imperativos normativos (o caso do casamento homossexual e agrega a condição da sexualidade alternativa perante um modelo heteronormativo e hereditário burguês que propriamente banuiu o desejo homoerótico);

4) Que tanto as diferentes culturas e identidades se fundam num híbrido discursivo e dialógico, apontando para uma solidariedade que “começa quando as pessoas têm a confiança de discordarem sobre as questões que ‘dão importância à construção de uma base comum’” (MERCER apud MACLAREN, 1997, p. 132, grifo do autor) para “uma orientação para maximizar pontos de interação ao invés de harmonizar e equilibrar a distribuição de corpos, recursos e territórios” (SIMONE apud MACLAREN, 1997, p. 132). Nesse sentido, as diferenças não são somente culturais (como que naturalizadas por suas essências diferenciadoras), mas são condições relacionadas a uma estrutura social que mantém formas identitárias, morais e funcionais reproduzidas historicamente. Nesse sentido, “diferenças são sempre diferenças em relação, elas nunca são simplesmente flutuações livres” (EBERT apud MACLAREN, 1997, p. 133, grido do autor). Nesse sentido, identificamos o quanto o movimento feminista não se relaciona intimamente com o movimento gay, no sentido de historicamente estarem condicionado a organização moral heterossexual pautada num modelo de família burguesa cujo masculino e sobrevalorizado tornando marcado as desigualdades entre gênero e excluído a homoafetividade;

5) “Precisamos perguntar: De que maneira as nossas identidades estão amarradas a formas históricas de práticas discursivas” (MACLAREN, 1992, p. 143). Ao fazer isso estamos indo contra o fechamento identitário e provocando uma interação entre territórios discursivos diferenciados que apresentam um fundamento em comum. Por outro lado, e ao mesmo tempo, estamos lembrando que os a prevalência de modelos (culturais/morais/jurídicos/funcionais) dominantes apresentam dissidências em um campo de lutas políticas que, cujos acontecimentos, são permeados por relações entre práticas culturais diferenciadas, antagonismos sociais e a relações desiguais de trabalho/renda. Assim poderemos reconhecer a existência/experiência dos grupos culturais como que situados na produção de uma estrutura ideológica, de conhecimentos, das condições morais e funcionais que se pretendem unificadoras historicamente, inclusive na escala mundial (euro-americano-heterossexual-machista-branco-consumista). Além da simples essencialização da diferença, devemos questionar por quais atributos estas diferenças são atribuídas como diferenças. As culturas juvenis diversas, por exemplo, são estruturadas de acordo com propósitos mercadológicos que incitam o desejo e a auto-identificação, além de serem regidas por condições que as diferenciam de

uma condição adulta de acesso a legalidade;

6) Promover a tradução cultural, ou seja, de diálogo intercultural, nos quais podemos sobrepor códigos e ligá-los aos condicionantes dos códigos massificadores/ordenadores/estruturantes. Incitar a identidade de fronteira (MACLAREN, 1997, p. 147), pois entre a suposta necessidade de igualdade e a suposta necessidade de diferença há a fronteira, nos quais podemos encontrar as condições de produção de verdades estruturantes das próprias diferenças e a manutenção das permanências discursivas que impõem às próprias diferenças desempenhos mercadológicos e unidade moral/jurídica que não se altera e que as definem como alternativas, traduzindo e forçando traduções culturais que definem a própria diferença de acordo com a manutenção de atributos culturais/ideológicos dominantes. Assim, não se reformula a lei pelo conflito entre hegemonias culturais/ideológicas e existências de composições discursivos/práticas culturais diferenciadas, somente se impõe modelos jurídicos já existentes abrindo-se exceções e aglutinando-se ao campo dominante a condição alternativa. No caso do casamento gay, por exemplo, mantêm a concepção geral do contrato do casamento nos moldes heteronormativos/hereditários/de gênero sexual e faz-se assimilar à diferença um regramento moral e mercadológico, desfazendo-se numa condição dominante a própria singularidade de práticas afetivas homoeróticas, cuja identidade homossexual desviante, e os sintomas discriminatórios a ela, se produziram justamente em virtude da estruturação da moral heterossexual vinculado a família e as determinações de gênero pelo marco prático do casamento;

D) A política do reconhecimento

1) Ocorre, então, uma relação imbricada entre diferenças culturais e determinações culturais hegemônicas. As diferenças estão de acordo com predisposições morais/ideológicas/discursivas de práticas culturais dominantes que se perpetuam historicamente. Nesse sentido, as diferenças apresentam, de certa forma, certos sentidos transcendentais de existência e, por essas transcendências, compostas na cultura dominante, elas necessitam ser avaliadas em acordo/desacordo com essa pretensa unidade, além de serem avaliadas somente conforme suas essências naturalizadas a-históricas e não-estruturadas de diferença. Abre-se assim uma proposta de campo de diálogo entre as diferenças no sentido de compor solidariedades que abriguem o reconhecimento de suas práticas como contraponto as determinações unificadoras que produz as mesmas, as segrega e as coloca em status inferior;

2) Fraser (2007) propõe que se trate a diferença como status e de justiça, ou seja, deve-se dizer que “é injusto que alguns indivíduos e grupos seja negado o status de parceiros plenos na interação social, simplesmente como uma consequência dos padrões institucionalizados do valor cultural, em cuja construção eles não tem participado igualmente e que menospreza suas características particulares, ou as características distintas atribuídas a eles” (2007, p. 120). Os padrões morais modernos instauram padrões de boa vida, cujos indivíduos livres devem desempenhar

determinados programas e projetos de vida para se enquadrarem a determinados padrões instituídos perante as relações sociais. Perante as instituições e relações sociais tais padrões são legitimados e subjetivados, forçando os desempenhos individuais a pretensão padronização da boa vida. Os maus desempenhos são julgados e determinados como desviantes, perante as próprias relações sociais cotidianas, causando problemas psicológicos de não-reconhecimento individual, o que implica um desacordo moral e, concomitantemente, também um desacordo legal e de inserção social, negando a alguns indivíduos e grupos participarem no mesmo nível que outros na interação social. Assim, o status diferencial, de acordo com Fraser (2007) implica tratar o injusto perante as relações sociais e da constituição dos padrões que regem as relações sociais, que determinam as diferenças e seu rebaixamento de status de valor, tornando injusta a moralidade instituída e a legalidade que opera burocraticamente para possibilitar a interação social;

3) A justiça, então, insere-se no diálogo e na formação de acordos sociais que permitam de todos os membros da sociedade interajam como pares (FRASER, 2007), buscando instaurar consensos sociais que imprimam valores institucionalizados culturais que sejam disseminados pelo tecido cotidiano “que expressem o respeito igual para todos os participantes e assegurem oportunidade igual para alcançar estima social” (2007, p. 126). A própria autora nos dá exemplo do casamento gay que implica conceder o mesmo reconhecimento às uniões homossexuais àquelas uniões heterossexuais, outra forma seria desinstitucionalizar o casamento heterossexual. Uma saída foi a instauração do registro de casais não-casados como parceiros coabitantes com direitos a muitos benefícios previamente reservados a casais casados, estabelecimento paridade legal a todos os tipos de relacionamentos estáveis;

4) Habermas (*apud* MAGALHÃES, 2007, p. 238), argumenta que “o mundo da vida é lugar da geração do entendimento comunicativo, e expressa a criação e a sedimentação de procedimentos simbólicos, atos de fala e expressão de cultura, que pré-estruturam a ação: são elementos tomados como dados intersubjetivos pelos agentes e sujeitos falantes ao atuarem concertadamente na existência da cotidiana”. Assim instaura-se a previsibilidade do cotidiano, marcada de condicionantes intersubjetivos que impõe-se pelas avaliações morais nos sistemas de interação regradas legalmente pela institucionalidades formalizadas pela burocracia e jurisdição. Isso limita as interações possíveis numa sociedade pelas avaliações (de desempenho, comportamento, estética, agir, identificar-se) constantes por entre e feita pelos indivíduos e grupos em relação. Em relação a estes limites existem desacordos e estes compõem sujeitos e formas de interação de desvio a tais limites, recebendo, assim, a qualidade de afastamento aos pressupostos de boa vida, tornando rebaixados os status individuais e grupais, impedindo a plena participação em espaço público e o reconhecimento social, moral e jurídico. A prática do reconhecimento (HONNETH, 2007) implica a reavaliação do senso comum e dos determinantes intersubjetivos que impõe sofrimentos psicológicos, incapacidade de livre expressão e desqualificação e indivíduos e grupos. Isso implica uma

aventura etnometodológica (MAGALHÃES, 2007) de reconhecimento dos limites sociais baseados no senso comum da boa vida liberal, nos desacordos existenciais e nos processos de estereotipação histórica desses desacordos para imprimir uma identidade de desvio e, por isso, de impedimento a paridade de interação social. A aventura etnometodológica aventura-se pelo cotidiano social, tanto pelo rotineiro, pelo estabelecimento de papéis e cenários sociais que avaliam desempenhos individuais e estabelecem condições identitárias de desvio que impedem participação integral de determinados sujeitos e grupos, assim como os territórios das diferenças que implicam tais desacordos. A aventura vai também o além rotineiro, fazendo estabelecer a dialética entre essência das diferenças e a construção social delas, condicionadas as estruturas de conhecimentos, ideologias e moralidades que definem as próprias identidades “diferentes” pelos desacordos delas, para o rebaixamento do status e a territorialização existencial e material a fim de organizar boas a más vidas, dando condições a manutenção da estrutura social e perpetuação dos valores dominantes. Por essa aventura clarificamos as causas das diferenças de status (cultural/econômico/político) dentro da sociedade, compomos os atributos das diferenças, tanto por suas essenciais como pela construção articulada delas pelas ideologias e poderes instaurados pela cultura dominantes, como por também suas essenciais em descordo, e podemos empreender uma prática de diálogo e solidariedade social entre os diferentes, buscando uma postura desafiadora aos componentes da grande cultura, dos moralismos, das definições estereotipadas, da plasticidade estética sem essência e individualista e das normas instituídas juridicamente. Assim podemos construir um projeto solidário e cidadão que pode implicar na felicidade do reconhecimento de todos por entre todos, evitando os sofrimentos psicológicos, as desigualdades sociais e a violência que embate e se estabelece por entre os oprimidos.

E) Territórios

As diferenças são diferenças por suas essências, assim como manifestações de uma ordem social que se naturaliza e define tendências expressivas fora dela. As diferenças culturais são relações “fora” e “dentro” de uma condição “moderna-européia-americana-branca-masculina-capitalista”, sendo assim a dialética daquilo que contradiz e que mantém essa natureza estabelecida. Para, além disso, mesmo sendo produto/definição da ordem dos condicionantes, instituições, materialidades e funções sociais, as diferenças apresentam a condição “fora”, “divergente”, “contra” tais ordens. Dessa forma temos, ao mesmo tempo, convivendo dialeticamente, as diferenças culturais como essências singulares e produções ordenadas da sociedade. Em relação as essências culturais e suas formas reguladas pela ordem social, abrem-se brechas a produção de imaginações dos sujeitos ao se questionarem sobre o “si” e sobre o que os determina na vida em sociedade. A produção de imaginações invade o campo da produção cultural e expressiva em espaço público, nas artes e na mídia, produzindo, ao mesmo tempo, perturbações das ordens morais/funcionais e das próprias condições essenciais das expressões

culturais. Para ocorrerem como expressões devem se materializar, ao contrário são perturbações intimistas de sujeitos dobrados pelos desempenhos sociais.

A materialização requer comunhão/agregação com outros sujeitos expressivos e/ou expectadores, numa fronteira entre possibilidade de visualização e de camuflagem da expressão. Dessa forma, ocorre a comunhão de sujeitos cujas suas expressões são formas de fronteira entre ordens sociais, essências de diversidade culturais, produzidas pela comunhão/troca/agregação humana, e estímulos imaginários produzidos pelas artes, literatura e mídia. Estas comunhões humanas baseadas no encontro dessas três motivações produzem uma forma (a expressão contida nos indivíduos em união ou a produção da forma do ambiente que os rodeiam no momento da comunhão). A forma altera a condição homogênea da arquitetura/urbanismo moderno uniforme e condicionador dos movimentos sociais pelas motivações do trabalho, consumo, moralidade. Nesse sentido, ocorre a produção de territorializações que oportunizam a emergência de sujeitos reunidos em virtude daqueles três pilares de motivação imbricados. Essas territorializações são formas micro que possibilitam a realização da diferença cultural, sendo essenciais a tais acontecimentos. A realização da diferença cultural, como condição dialética entre ordem social, essência cultural e imaginação artística/literária/midiática se estabelece por sua espacialização, além disso, territorialização.

A diferenciação cultural implica a territorialização, pois produz uma ordem da espontaneidade/definições sociais/produções imaginárias, ou seja, a dialética do sujeito, libertando-os, mas, ao mesmo tempo, organizando os lugares de cada uma delas. Nesse sentido a Geografia é importante para explicar essas territorializações e a condição dialéticas dos sujeitos/diferenças culturais, pois tais dialéticas remetem a processos espaciais (produtos e produtores delas). A Geografia, assim, apresenta-se como importante para o estudo desses processos microterritoriais em relação ao cosmopolitismo e multiculturalismo urbano, no sentido de rejeitar “o formalismo geográfico atualmente vigente, expresso tanto na abordagem do território, como na abordagem das redes” (SAHR, 2008, p. 52) e atentar as questões do “enquadramento da ação e do movimento nas formas de convivência e dos conjuntos sociais” (idem). Assim, se torna importante estudar “os rizomas, as junções, os hibridismos, mas também as divergências e as contradições dentro das sociedades, quando aparecem como formas de expressão corporal ou significativas” (idem).

Sahr (2008) propõe a Geografia o estudo das ações dos sujeitos em suas atividades de produção de “espaços-mundos” diferenciados, em meio ao cosmopolitismo e multiculturalismo urbano da atualidade, observando a Geografia Cultural como abordagem importante para dar conta da variedade espacial das diferentes formas de agenciamento (DELEUZE e GUATTARI, apud ZAHR, 2008) humano. Para isso, em relação às três motivações produtoras dos sujeitos/diferenças culturais, comentadas anteriormente, o autor chama atenção a três elementos fundamentais para a Geografia da Ação (ZAHR, 2008, pp 50-51):

- 1) o trabalhar, que acontece na/pela normatização/funcionalização social, fixando limites sociais e materiais e produzindo territórios baseados em racio-

lidades simples e homogeneizantes (espaços de produção e consumo que reduz a capacidade de sociabilidade e comunicabilidade humanas), sendo produtos da sociedade moderna industrial cujas atividades que predominam são do valor de troca, da burocracia, da lei e da técnica;

2) o fazer, que predomina a criatividade como produto intermediário entre massificação e individualização, produzindo espacialidades coletivas que permitem a construção de territórios de alteridade e de vivência cotidiana, o que produz uma maior diferenciação social e outras condições existenciais sem plena submissão do sistema hegemônico;

3) o agir, como espacialização voltada a expressão humana, na criação de outras linguagem criativas (dos poetas, dos músicos, das atmosferas e virtualidades), cujas formas são difíceis de serem representadas, aproximando-se de limites, trajetos e linhas, ou, ainda, o momento da própria ação (o corpo e os significados) que reúne um híbrido de espacialidades/expressões/significados.

Temos assim espacialidades híbridas desses três fundamentos. São micro-territorializações ou formas fluidas, em linhas e em trajetos, com limites elásticos e pouco definidos, sobrepostas, em tempos diferenciados e de vida efêmera. Muitas vezes é o momento da ação, agregação/reunião humana efêmera, do(s) corpo(s) expressivo(s) e do mostrar-se (ou esconder-se) pelo ato. Também é cruzamento de subjetividades que objetiva as motivações pelo encontro rápido, mas intenso de emoção. Mas também são os lugares prováveis a estes cruzamentos, dando maior durabilidade e previsibilidade na repetição da emoção. O visível e o invisível são faces da mesma moeda quando falamos sobre as motivações e as situações de enquadramento das vivências humanas, são frutos tanto das subjetividades dos sujeitos (suas essenciais), como daquilo que os dobra (as funções e leis sociais), como daquilo que imaginam e/ou absorvem das produções imaginárias (artes, literatura e mídia). Torna-se necessário a Geografia aprofundar-se nas realidades (e na teoria) das ações territoriais baseadas nessas condições.

CULTURAL DIVERSITY IN THE CITY: REFLECTIONS ON THE PRACTICES AND REPRESENTATIONS OF PEDAGOGY AND URBAN MANAGEMENT

ABSTRACT

Urban geographical space comes in relation with the dialectics between city (form) and urbanization (life way). The urban form is produced in relation with modernization processes and with rational reform of the space. However, this materialization is incomplete and disputed, giving place to an organic self-production of the city. Urbanization has to do with the politics of the public spaces that organizes human emotions and establishes codes, behaviors and roles. On the other hand, there are disturbances in social scripts, generating distinct forms of life in the city. Urban geographical space, thus, is dialectic product of the dialectics found in the

city and in the urbanization. These dialectics should be thought of by geographers planning and managing urban spaces, towards the promotion of a democratic and civilian administration, approaching diversities in forms and life in the city.

Keywords: Culture. Diversity. Urban space.

DIVERSIDAD CULTURAL EN LA CIUDAD: REFLEXIONES SOBRE LAS PRÁCTICAS Y REPRESENTACIONES DE LA PEDAGOGÍA Y GESTIÓN URBANAS

RESUMEN

El espacio geográfico urbano se presenta en relación con la dialéctica entre la ciudad (forma) y el urbanismo (modo de vida). La forma urbana se produce en relación con los procesos de modernización y reforma racional del espacio. Sin embargo, esta materialización es incompleta y disputada, dando margen a la auto-producción orgánica de la ciudad. El urbanismo está relacionado con la política de espacio público que organiza las emociones humanas y establece códigos de conducta, comportamiento y funciones. Por otra parte, hay disturbios en los scripts sociales, lo que plantea otras formas de vivir en la ciudad. El espacio geográfico urbano, por lo tanto, es un producto dialéctico de la dialéctica yacentes en la ciudad y en el urbanismo. Tales dialécticas deben ser pensadas por geógrafos en su trabajo de planificación y gestión urbana, hacia la promoción de una gestión democrática y ciudadana, que se acerca a la diversidad de formas y vivencias de la ciudad.

Palabras clave: Cultura. Diversidad. Espacio Urbano.

REFERÊNCIAS

- ARENDE, H. O que é política. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). Geografia cultural: um século. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. V. 3.
- BOURDIEU, P. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CLARK, D. Introdução à Geografia Urbana. São Paulo: Difel, 1985.
- DE CERTEAU, M. D. A invenção do cotidiano: artes de fazer. Petrópolis, Vozes, 1994. V. 1.
- DUNCAN, J. S. O supra-orgânico na Geografia Cultural Americana. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. Introdução à Geografia Cultural. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- FEATHERSTONE, M. O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade. São Paulo: SESC; Studio Nobel, 1995.
- FORTUNA, C.; SILVA, A. S. A cidade do lado da cultura: espacialidades sociais e modalidades de intermediação cultural. In: SANTOS, B. de S. (Org.). A globalização e as ciências sociais.

São Paulo: Cortez, 2002.

FOUCAULT, M. História da sexualidade: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988. V. 1.

FRASER, N. Reconhecimento sem ética? In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (orgs.). Teoria crítica no século XXI. São Paulo: Annablume, 2007.

FREUD, S. O mal-estar da civilização. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOFFMAN, E. Estigma. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1988.

GOFFMAN, E. A Representação do eu na vida cotidiana. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUIDDENS, A. Identidade e modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

HAESBAERT, R. O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HARVEY, D. A justiça social e a cidade. São Paulo: Hucitec, 1980.

HELLER, A. Sociologia da vida cotidiana. Barcelona: Península, 1991.

HONNETH, A. Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, A. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectiva na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (orgs.). Teoria crítica no século XXI. São Paulo: Annablume, 2007.

LEFEBVRE, H. O direito à cidade. São Paulo: Centauro, 2001.

LEFEBVRE, H. Critique de la vie quotidienne. Paris: L'Ache Éditeur A Paris, 1958.

MACLAREN, P. Multiculturalismo crítico. São Paulo: Cortez, 1997.

MAFFESOLI, M. O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

MAGALHAES, R. F. Ulisses e seu barco: esboço para uma crítica microsociológica à teoria crítica. In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (orgs.). Teoria crítica no século XXI. São Paulo: Annablume, 2007.

MARCUSE, H. Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MARICATO, E. Brasil, cidades e alternativas para a crise urbana. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

MATTOS, P. A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006.

PRATA, M. R. Da norma disciplinar à iniciativa: os processos subjetivos e os parâmetros normativos contemporâneos. In: PEIXOTO JUNIOR, C. A. (Org.). Formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

SAHR, W. D. G. J. Ação e EspaçosMUNDOS – a concretização de espacialidades na Geografia

Cultural. In: SERPA, A. Espaços culturais: vivências, imaginações e representações. Salvador: UFBA, 2008.

SANTOS, M. A natureza do espaço: técnica e tempo; razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1997.

SIMMEL, G. Requisitos universais e axiomáticos da sociedade. In: FERNANDES, F. (Org.) Comunidade e sociedade. São Paulo: Ed. Nacional e Ed. USP, 1973.

SORRE, M. A noção de Gênero de Vida e seu valor atual. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. Geografia Cultural: um século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

SOUZA, M. L. de.; RODRIGUES, G. B. Planejamento urbano e ativismos sociais. São Paulo: UNESP, 2004.

TAYLOR, C. As fontes do self: a construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TAYLOR, C. Argumentos filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TOURAINE, A. Crítica da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1994.

TOURAINE, A.; KHOSROKHAVAR, F. Em busca de si: diálogos sobre o sujeito. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

WALLERSTEIN, I. As agonias do liberalismo: as esperanças para o progresso. In: SADER, E. (Org.). O mundo depois da queda. São Paulo: Paz e Terra, 1995.