

## 6. Planejamento e gestão urbanos, imaginário e cultura

### 6.1. O princípio de autonomia e a superação da dicotomia universalismo ético *versus* relativismo cultural

Em um instigante artigo, Tovi Fenster, estudiosa de questões ligadas ao planejamento urbano vinculada ao Departamento de Geografia da Universidade de Tel-Aviv, colocou e examinou o problema do que ela denominou o “dilema” de o planejador ter de optar por uma abordagem “modernista-universalista” (*modernist-universalistic*) ou por um enfoque “particularista” (*particularistic*) (FENSTER, 1999). Ela fez isso com o auxílio de dois estudos de caso em que o leitor se vê confrontado com a dilacerante necessidade de uma escolha: ou adaptar-se, em matéria de necessidades de organização espacial, às peculiaridades de culturas nas quais a mulher tem, aos olhos ocidentais, seus direitos humanos e sua dignidade feridos, ou intervir de modo a colaborar para “liberar” ou “emancipar” essas mulheres “oprimidas”, ao evidente preço de afrontar as matrizes culturais envolvidas.

Ambos os casos analisados por Tovi Fenster têm como palco Israel. O primeiro é o de beduínos do Neguev, aos quais o Estado israelense vem tentando impor uma mudança de modo de vida por meio da transferência das tradicionais aldeias para assentamentos consolidados mais propriamente urbanos, sendo que, para forçar a aceitação, o Estado se tem recusado a dotar as primeiras de infraestrutura. Nos assentamentos “modernos” já construídos e ocupados notou-se, contudo, um “efeito colateral”: mais densos, com lotes menores e menores distâncias entre as moradias (o que foi bastante criticado pelos beduínos entrevistados), os assentamentos prevêem, ao mesmo tempo, espaços públicos, como praças e parques onde as mulheres poderiam, por exemplo, passear com seus filhos. Só que, infelizmente, tais espaços públicos são simplesmente ignorados. Por quê? Esse comportamento intrigante possui uma explicação singela e, para a sensibilidade ocidental, dolorosa: naquela cultura, existem espaços “proibidos” e “permitidos” para as mulheres bem demarcados, e a exposição “pública” destas é extre-

mamente restrita. Ironicamente, um assentamento “moderno”, prevendo a satisfação de certas necessidades da população feminina – tais como percebidas por olhos ocidentais –, acabou *limitando* ainda mais a mobilidade das mulheres, uma vez que, ao mesmo tempo em que não podem ou querem frequentar os espaços “públicos” concebidos para tal fim, são, ainda por cima, obrigadas a se contentar com uma densidade construtiva maior que nas aldeias tradicionais, o que reduz a sua margem de manobra.

O outro caso comentado por Tovi Fenster refere-se a judeus etíopes – os *falachas* –, que em meados dos anos 80 e começos da década de 90 emigraram para Israel, escapando de perseguições e da fome em sua terra natal. Oriundos de áreas rurais e praticando uma variedade de judaísmo muito antiga e peculiar, os falachas têm por hábito deixar as mulheres separadas do restante da coletividade quando estão menstruadas, vale dizer, na época em que, para eles, elas estão “impuras”. Durante esse período elas residem em casinhas isoladas, não frequentando os mesmos banheiros que os outros membros da família. Ao não levar isso em conta e alojar os falachas em casas “normais” para um ocidental, criaram-se embaraços tanto para as próprias mulheres quanto para todos os outros membros da família, obrigando os envolvidos a arranjos complicados para conseguirem suportar a “impureza” das mulheres durante os dias em que estão menstruadas.

Ambas as situações são interpretadas por Fenster na conta de dilemas: em qualquer circunstância, seja lá qual for a postura que o planejamento estatal adote, haverá sempre uma perda, de uma perspectiva progressista. Ou se tolera que sejam feridos os direitos das mulheres, ou se aceita ferir toda uma cultura. Se ficar o bicho come, se correr o bicho pega.

De um ponto de vista autonomista essa é, contudo, em grande parte, uma falsa questão. O dilema só aparece como dilema *para o planejamento estatal* porque se parte da premissa de que existe e deve existir um *agente interventor externo*, “levando a modernidade” para os Outros. Sintomaticamente, em nenhuma das duas situações se trata (ou o Estado cogitou) de *autogestão* “*autoplanejamento*” pelo contrário: por razões culturais (e, pode-se imaginar, também geopolíticas no caso dos beduínos), o que se tem são ações do Estado visando ao enquadramento de populações e ao “reordenamento” *top-down* de seus espaços. De um ângulo puramente “universalista” (marxista ou liberal, não importa), o “progresso”, o “desenvolvimento” tem de passar pela “libertação” daquelas mulheres e, no fundo, de toda uma coletividade das amarras do “tradicionalismo”. As intenções desses planejadores são “boas”, pode-se admitir. Mas, de boas intenções...

Pode-se arriscar o palpite de que somente nos marcos de uma sociedade basicamente autônoma problemas desse tipo podem ser enfrentados de modo realmente satisfatório. Por quê? Como? É inevitável adentrar um pouco, agora, o debate entre os que advogam a existência de “*universais humanos*”, como direitos humanos universalmente válidos, e os que sublinham acima de tudo a *diversidade de culturas*. O essencial da presente reflexão já foi publicado em SOUZA (2001a), e o que se segue neste subcapítulo é um resumo daquela argumentação, com algumas modificações e adaptações, objetivando focalizar as especificidades do planejamento e da gestão urbanos.

Antes de prosseguir, porém, é conveniente, a esta altura, fazer uma pausa para estabelecer paralelos entre o conceito antropológico de *cultura* e a noção castoriadiana de *imaginário*, uma vez que, embora algumas vezes intercambiáveis, esses são termos cujos significados não são exatamente os mesmos. Se a distinção entre a idéia castoriadiana de imaginário e o conceito marxista ortodoxo de *ideologia* é relativamente simples, a comparação entre o conceito de cultura e a idéia de imaginário é menos trivial, a começar pela dificuldade de que não existe uma única conceituação de cultura que seja inteiramente consensual, mas muitas. Como expressou um membro da corporação antropológica, “[o]s antropólogos sabem de fato o que é cultura, mas divergem na maneira de exteriorizar esse conhecimento” (MURDOCK *apud* LARAIA, 1993:65).

Levando-se em conta essa multiplicidade de acepções e definições, o conceito de imaginário revela-se muito aparentado ao de cultura, muito embora dele se distinga um pouco, de vez que a idéia de cultura é, a um só tempo, mais ampla e mais restrita que a de imaginário. Por que mais ampla? Porque a cultura compreende não apenas as significações imaginárias sociais em si, mas também as práticas sociais (sistemas de parentesco, formas de pentear o cabelo, e por aí vai) e os artefatos (“cultura material”: utensílios, armas etc.) gerados/produzidos de acordo com valores e dotados de significações. Então, por que mais restrita? Porque, como uma das vítimas da Epistemologia positivista que dilacera o Social e o esquarteja, dando origem a “estruturas” ou “(sub)sistemas” relativamente independentes, a cultura é, amiúde, encarada como algo distinto da economia e da política, muito embora os antropólogos insistam que se ocupam do “estudo do homem inteiro”, criticando o parcelamento disciplinar e declarando, com Mauss, que “o homem é indivisível”, fazendo do estudo da totalidade uma exigência epistemológica e metodológica (cf. LAPLANTINE [1995], entre inúmeros outros). Essa contradição se explica porque, ao ser tradicionalmente relegada, no seio da

divisão do trabalho acadêmico, à investigação de sociedades “primitivas”, onde a separação entre “cultura” e “economia” ou “política” não é produzida e sancionada pelo imaginário, a Antropologia, como disciplina, estranha a economia capitalista, com suas regras “frias”, na qualidade de um produto cultural tão autêntico como um mito ou uma canção folclórica. Uma vez mais ou menos descolada da economia e da política, a cultura presta-se, assim, a ser “isolada”. Ao contrário do imaginário, que em sua versão castoriadiana nada tem de secundário, sendo, na verdade, o núcleo que dá sentido ao conjunto da vida social – inclusive fazendo aparecer como natural a existência da economia, da política e da cultura como esferas “separadas” e autonomizadas em uma sociedade capitalista moderna... –, a cultura, demarcada como conceito-chave de uma disciplina em particular (Antropologia), acaba por ter seu alcance curiosamente restringido. Uma das consequências da “particularização” e, deve-se admitir, da relativa “despolitização” do conceito de cultura (ao menos na maioria dos casos), está em que uma expressão como *imaginário capitalista* reveste uma aplicação fundamental do conceito de imaginário na obra filosófica de Castoriadis, ao passo que falar de uma “cultura capitalista” soa mais artificial e forçado que, por exemplo, falar de “cultura ianomâmi” ou “cultura mapuche”. A politização da discussão é, todavia, uma necessidade imperiosa quando o que está em jogo não são apenas aspectos estéticos ou gastronômicos, mas também questões fortemente políticas, como quando se discute o direito ou mesmo o dever de uma sociedade de levar ou até de impor o “progresso” e o “bem-estar” a outras sociedades.

Retomando o fio da meada, saliente-se agora, transcrevendo um trecho do trabalho mencionado parágrafos atrás, que

[a] defesa de “universais humanos” e a ênfase sobre a diversidade de culturas têm sido, via de regra, apresentadas como discursos inconciliáveis e mutuamente excludentes, o que configura, por conseguinte, uma dicotomia. Comumente, o realce das características universais que fazem da Humanidade algo moralmente uno vem a reboque de uma negação da relatividade cultural dos parâmetros éticos de julgamento (distinção entre o bem e o mal, entre o justo e o injusto), abrindo espaço para a interpretação, bem-intencionada ou não, segundo a qual contribuir para o bem-estar da Humanidade equivaleria a levar a “mensagem de progresso e democracia da civilização ocidental” (e, mais especificamente, de uma das matrizes dominantes, notadamente os EUA hoje em dia) a todos os povos. Comumente, também, a defesa da diver-

sidade de culturas buscou apoiar-se no pressuposto de que as diferentes “culturas” seriam *incomensuráveis*, isto é, seriam como que universos de significação fechados em si mesmos – o que, portanto, impediria quaisquer juízos de valor de uma representante de uma “cultura” a respeito de outra. (SOUZA, 2001a:146-7)

Contudo, relativismo e universalismo, assumidos de modo absoluto, encerram, ambos, sérios perigos. É bem verdade que, nos “universalistas” e nos “relativistas” mais sofisticados, certas concessões retóricas suavizam, aparentemente, a intransigência de cada posição. Trata-se, no fundo, porém, mais de aparência que de outra coisa, aparência essa que não elimina o fato de cada uma das duas posições tender a absolutizar aquilo que, na realidade, não passa de um dos dois pólos de uma problemática complexa (SOUZA, 2001a:147).

O que pensam “universalistas” e “relativistas” uns dos outros?

No entender dos “universalistas”, o relativismo cultural é perigoso por induzir o observador a ter um respeito acrítico para com qualquer instituição social (e, nesse contexto, para com qualquer crença ou ato individual), desde que a instituição em questão se ache devidamente sancionada pelos “usos e costumes”, pelas “tradições”, enfim, pela “cultura”. Os “universalistas” objetam veementemente à relativização dos direitos humanos, por exemplo, sustentando que seria um equívoco ingênuo abster-se de criticar certas instituições que atentam contra os direitos humanos de grupos sociais determinados no interior de matrizes culturais não-ocidentais (do fanatismo de base religiosa fundamentalista à extirpação ou mutilação dos genitais das meninas em vários países muçulmanos africanos e ao *status* inferior das mulheres no mundo islâmico).

Já para os “relativistas”, os “universalistas” se revelam incapazes de perceber (ou, pior: não querem perceber) que, por trás de seus discursos emancipatórios de pretensões universais (um “grande relato emancipatório”, para usar a expressão consagrada pelo “pós-modernista” LYOTARD [1986]), o que eles fazem é legitimar e defender a descaracterização e a subjugação de outras culturas/sociedades por parte daquela cultura/sociedade na qual os valores que se insiste em apresentar como universalmente válidos foram gerados – mais concretamente, por parte do Ocidente e de sua cultura. Para os “relativistas”, o “universalismo” seria incorrigivelmente eurocêntrico, uma ideologia a serviço do imperialismo cultural ocidental.

O desafio que reside na tarefa de tentar superar os extremos “universalista” e “relativista” transcende, evidentemente, o campo de preocupações da política urbana, a começar pelo fato de que esse antigo debate não se originou no interior dos estudos urbanos, mas na Filosofia e na Antropologia Cultural preocupada com o estudo de sociedades “não-ocidentais”. Mas, também para o estudioso ou o militante envolvido com a questão urbana o problema se coloca, ainda que, na maioria das vezes, as diferenças culturais não cheguem a ser tão profundas como aquelas relatadas por Tovi Fenster.

Como evitar que a exigência ética de não impor os valores do Mesmo ao Outro – exigência essa associada ao campo “relativista” ou “particularista” – venha a criar, ingênua ou inadvertidamente, barreiras à denúncia de injustiças e à solidariedade entre indivíduos e grupos? Ou seja: *como evitar cair na armadilha denunciada pelos “universalistas”?*

Ora, os diferentes imaginários, ou as diferentes “culturas”, não são realidades evoluindo isoladas umas das outras, sem o concurso de influências exógenas. Presumir que cada imaginário é basicamente “fechado” não faria muito sentido, a rigor, nem mesmo em relação à situação de séculos atrás (no caso de certas sociedades tribais ou “primitivas” sul-americanas e africanas, ainda não ocidentalizadas em nenhum grau digno de nota, bastaria recuar no tempo algumas décadas). Até mesmo culturas e “civilizações” do passado, embora mudassem muito mais lentamente e preservassem suas especificidades por muito mais tempo, conheceram, ao longo de sua história, trocas culturais, mediante a intervenção de comerciantes ou viajantes, ou na esteira de invasões e conquistas. Se já há muito tempo as “culturas” se acham em contato umas com as outras, é nos dias de hoje, em meio à chamada “globalização” (ou, como outros preferem, a propósito da cultura: “mundialização” [ORTIZ, 1994]), que, de maneira muitíssimo mais intensa do que se teria podido imaginar há alguns séculos ou mesmo há apenas algumas décadas, diferentes matrizes culturais e sistemas de valores são expostos uns aos outros. Postular a “pureza” de um dado imaginário ou de uma dada cultura, se já teria tido, no passado, o seu quê de “ingenuidade antropológica”, ou mesmo de perigosa manipulação ideológica (quem sabe com fins racistas), atualmente é algo ainda menos digno de ser levado a sério.

Porém, alto lá: nem oito nem oitenta. Colocar sob suspeição argumentos que postulem as “culturas” como entidades “puras” (e, portanto, basicamente “fechadas” e imutáveis, ou quase imutáveis) não significa, necessariamente, negar a

existência da diversidade cultural e a possibilidade de identificar “universos referenciais” autocentrados (auto-referenciados). Conforme já se deixou claro em trabalho anterior (SOUZA, 2001a:150), autocentramento, aqui, não quer dizer fechamento. Quer dizer, tão-somente, que uma sociedade particular, enquanto subsistir minimamente como tal, isto é, mantendo características culturais particulares e uma certa “coerência” nesse sentido, fará, constantemente, a “tradução” de valores absorvidos de fora para a sua própria “língua”. No momento em que não for mais capaz de fazê-lo, debilitada seja lá por que razão for, ela desaparecerá enquanto realidade dotada de especificidade cultural.

Embora as matrizes de significações imaginárias sociais não sejam, portanto, “fechadas” ou “puras”, e embora se trate de realidades variáveis conforme a escala, a existência da diversidade cultural é reafirmada, a todo momento, por *conflitos (socio)políticos*. Diante de muitos desses conflitos, a pergunta sobre se há ou não “universos valorativos” diferentes confrontando-se uns com os outros torna-se dramaticamente redundante; as tensões e, não poucas vezes, o sangue derramado, são já a própria e eloqüente resposta.

A ordem do dia prioritária não é defender, “museologicamente”, tantas ou quantas especificidades culinárias ou indumentárias, e sim saber o que, em cada “universo valorativo”, serve ou tem servido a objetivos de opressão e alienação e o que, contrariamente, serve ou tem servido (ou poderia servir) a objetivos de emancipação. Outras questões pertinentes seriam também as seguintes, já levantadas em SOUZA (2001a:155): existem tensões internas a cada um dos diferentes “universos valorativos”? Em outras palavras: há grupos específicos que se remetem aos “mesmos” valores, mas interpretando-os diferente ou antagonicamente? Será que certos atos perpetrados por representantes de outras culturas em seus próprios espaços não são, de acordo com valores presentes nessas mesmas culturas, e não somente na cultura do observador externo, imorais e reprováveis, em que pese o esforço de mistificação que pode, às vezes, ser envidado para encobrir isso? A hegemonia de um “universo valorativo” (de um imaginário) em detrimento da permanência e sobrevivência de outros deve ser encarada com “naturalidade” – ou seja, como se se tratasse de um “fato natural”, no estilo “*survival of the fittest*” – ou, pelo contrário, sendo expressão de relações de poder, essa hegemonia pode e deve ser obstaculizada por movimentos de resistência cultural (que são, ao mesmo tempo, em um sentido profundo, movimentos de resistência política)?

As questões acima levantadas não interessam apenas a um antropólogo estudando pigmeus africanos ou ianomâmis. Imagine-se um planejador profissional,

um estudioso de planejamento ou um pesquisador urbano de classe média, vivendo em uma sociedade profundamente heterônoma como a brasileira. Por maiores que sejam a sua sensibilidade, o seu senso crítico e o seu devotamento à causa da justiça social e da liberdade, perante os moradores de uma favela ele é um *outsider*. A realidade da favela não está distante de seu espaço de trabalho e residência milhares de quilômetros, mas apenas alguns quilômetros, às vezes somente algumas poucas centenas de metros. Essa realidade, sobre a qual ele diariamente lê, ouve e vê notícias veiculadas pela mídia lhe parece muito “familiar”, mas, ao mesmo tempo, se lhe afigura como um “outro mundo”. Como deveria ele proceder para guardar a capacidade de perceber a complexidade daquele microcosmo, escapando de cair na armadilha de generalizar para toda aquela coletividade o discurso ou a percepção de alguns de seus integrantes ou subgrupos? Como manter um certo “distanciamento profissional” que não seja mera expressão de arrogância de classe, insensibilidade cultural ou reacionarismo político? E como manter esse “distanciamento profissional” sem abrir mão não só, eventualmente, de uma “pesquisa participante” (a qual nunca é garantia de não-oportunismo), mas também, autenticamente, de um engajamento ativo e de uma tomada de posição perante injustiças e discriminações? Como evitar que o “distanciamento profissional”, convocado como vacina contra o “olhar ingênuo”, se traduza em um “olhar de sobrevôo”, em que o analista resiste em mergulhar na realidade que lhe é estranha, por medo de afogar-se em compromissos ou sentimentos?

A preocupação do autor deste trabalho não é a de defender a diversidade “por ela mesma”, como se houvesse uma espécie de legitimidade intrínseca *a priori* que faria das culturas entidades sagradas ou intocáveis e tornaria imorais comparações ou críticas sobre valores de outras culturas. O que interessa, aqui, é, da mesma maneira como no texto anterior já citado (SOUZA, 2001a:155-6), fundamentar uma crítica da *desigualdade socialmente injusta* que não abra a porta para uma rejeição da *alteridade moralmente legítima* (é claro que o “socialmente injusto” e o “moralmente legítimo” serão, inevitavelmente, objeto de debate).

Concordando com o antropólogo Stanley TAMBIAH (1990:112), “(...) the doctrine of the *psychic unity of mankind* or *human universals* and the doctrine of *diversity of cultures/societies* are not contradictory dogmas” (grifos de Tambiah). E, prosseguindo na agradável companhia de Tambiah:

It is possible to take a more complex position between these extremes [de um lado, um universalismo racionalista vulgar, inclinado a julgamentos transculturais e em cujo âmbito o grau de “racionalidade” de diferentes povos é medido pela mesma escala e sistemas culturais são posicionados como inferiores ou superiores uns em relação aos outros, e, de outro lado, um relativismo não-qualificado] and strive towards comparisons and towards general judgements wherever they are appropriate and possible, and to leave other matters in an unsettled state until better information and superior frameworks make comparative evaluations possible. [Tambiah oferece exemplos concretos convincentes de ambas as situações.] (...) It is possible and defensible to hold that in the case of moral systems (and moral philosophy), art forms (and aesthetics), religious systems (and comparative religion), one could achieve a significant inter-translation between the entities in each rubric. One could also maintain that moral or religious systems address certain universal existential issues and human constraints, and yet hold that the systems in question are in important respects different in their emphases, commitments, styles and preferences, and in this sense they are meaningful and acceptable in their place. (TAMBIAH, 1990:129-30).<sup>89</sup>

Assim, se a exigência de respeito à dignidade humana pode ser tida como universal – e não se pode ignorar que a expansão do capitalismo, intensificada pela globalização econômica, juntamente com a “ocidentalização do mundo”, faz com que certos problemas (ecológicos, econômicos...), mas também certas soluções se coloquem em escala internacional ou mesmo planetária, a “tradução” cultural do que seja a dignidade humana (da idéia do que é socialmente justo à definição das necessidades que precisam ser satisfeitas) obedecerá a critérios variáveis conforme a sociedade ou, no interior de uma mesma sociedade muito complexa e heterogênea, conforme o grupo social.

Como já se adiantou páginas atrás, ultrapassar o impasse criado pelo “dilema” apresentado por Tovi Fenster – agredir, por meio do planejamento, o todo

---

<sup>89</sup> É claro que Stanley Tambiah não é o único autor contemporâneo digno de nota a perseguir uma ultrapassagem do dilema que é ter de escolher entre universalismo e relativismo. Em um belo livro, TODOROV (1993:102) já havia enfatizado que “(...) o que, acima de tudo, é preciso recusar, é a condenação a essa alternativa estéril: relativismo ou evolucionismo”. No entanto, nem a reflexão de Todorov nem a de outros que o autor pôde examinar mostraram-se tão equilibradas e/ou fecundas quanto a de Tambiah.

(a sociedade ou o grupo, no que se refere à sua cultura, aos seus valores, às suas tradições), para beneficiar a parte (um grupo dentro da sociedade ou um subgrupo no interior do grupo), ou aceitar restrições à liberdade da parte para preservar a coerência do todo – é algo que pode ser apropriadamente encaminhado por meio da aplicação do *princípio de autonomia*. Como se poderá ver agora, não basta, de um ângulo “operacional” – quer dizer, de preocupação com a capacidade de fornecer critérios utilizáveis em pesquisas científicas empíricas e no desenho e na avaliação de estratégias de mudança social –, ater-se meramente a um plano filosófico de argumentação, que é, por vocação, bastante abstrato (e é nesse plano que se situa a reflexão de Castoriadis). Além disso, essa necessidade de “operacionalização” exige que se leve em conta, adequadamente, o espaço social, mais particularmente enquanto *território*, uma vez que o espaço referencia e condiciona relativamente a dinâmica social concreta – seja no sentido de colaborar para instaurar ou reproduzir esquemas de opressão e dominação, seja no sentido de contribuir para catalisar e balizar a luta por direitos e liberdades. E, aqui, a obra de Castoriadis se mostra defeituosa e carente de correção e complementação, por ter subestimado a importância da dimensão espacial da sociedade. A espacialidade, mais especificamente a territorialidade, é uma dimensão crucial de mediação entre a discussão da autonomia, de um lado, e a discussão da legitimidade da identidade e da alteridade sociais, de outro, no que isso tenha a ver com a busca de um desenvolvimento urbano sem aspas. Particularmente útil será, ao lado da idéia de autonomia, a idéia de territorialidade autônoma, examinada no capítulo anterior.

Enquanto valor, a autonomia não é um “universal humano”, algo para o qual toda sociedade tendesse ou que existisse, ao menos, como um valor latente em toda e qualquer sociedade. Castoriadis não se cansou de repetir, acertadamente, que a idéia de autonomia possui raízes histórico-culturais muito claras e específicas: inicialmente, e pela primeira vez na história, a *pólis* grega radicalmente democrática da Antigüidade, ressurgindo posteriormente, após um período de séculos de hibernação, na Europa pós-medieval. Será que, então, por conta disso, a defesa da autonomia individual e coletiva não seria algo que faria sentido, legitimamente – ou seja, ao respeitarem-se as especificidades e o “autocentrimento” de cada cultura ou de cada imaginário –, apenas para os povos ocidentais? Porém: quais são, hoje, as fronteiras do “Ocidente”, no que diz respeito a certos valores? E mais: qual é a abrangência de certos desafios postos, exatamente, pela “ocidentalização do mundo”? A questão é menos simples do que pode parecer à primeira vista, e foi para auxiliar na tarefa de enfrentá-la que o autor distinguiu entre a

*autonomia (coletiva) interna e a autonomia (coletiva) externa*, a primeira designando, como se viu no Cap. 2 da Parte I, as condições efetivas de liberdade no interior de uma sociedade dada, e a segunda designando a liberdade de uma sociedade em face de outras. Mais tarde, o mesmo recurso analítico foi mobilizado para ajudar a discutir, precisamente, o problema da dicotomia “universalismo” versus “relativismo”/“particularismo” (SOUZA, 2001a).

A operacionalização da autonomia requer uma *especialização* da análise e das propostas de intervenção. É em torno de territórios, ou melhor, do que eles contêm ou simbolizam que muitas identidades particulares, associadas a subconjuntos de matrizes culturais (“subculturas”, como costumavam dizer os antropólogos urbanos), se constroem e reconstróem todo o tempo. Mesmo David Harvey, conquanto ainda comprometido com um contexto metateórico tão viciado quanto o marxismo, por sua *tendência* à banalização da cultura, ao etnocentrismo e à insensibilidade quanto à valorização de identidades de grupos não definidos por sua posição de classe,<sup>90</sup> revela acuidade e senso de autocrítica a propósito da “*geography of difference*”:

Unfortunately, internationalist working-class politics often abstracted from the material world of experience in particular places. It lost some of its credibility and appeal because the promotion of universal considerations drove out sensitivity to the particularities of environment, milieu, collective memory, community, myth, built forms. While it is one thing to articulate a critical line against a politics based only on all of these, it is quite another (...) to fashion a politics that treats the politics of place as nothing more than a numbing fantasy. (HARVEY, 1996:314)

É chegado o momento, agora, de serem retomadas as questões específicas levantadas alguns parágrafos atrás, e verificar como o seu tratamento pode-se beneficiar dos conceitos de autonomia e territorialidade autônoma.

<sup>90</sup> A tradição da Filosofia Política e da Ciência Política conservadoras, com a sua ênfase exclusiva sobre o indivíduo e o Estado, e o pensamento marxista, com seu discurso estadocêntrico e universalista, partilham a mesma reticência em aceitar conceber os indivíduos como pertencendo a grupos, entendidos como unidades sociais de identificação e pertencimento, de base étnica ou outra (gênero etc.), sejam eles portadores de identidade propriamente territorial ou não. Vide, sobre o silêncio da tradição marxista acerca dos direitos dos grupos, NIMNI (1996); sobre um silêncio similar no domínio da tradição liberal, consulte-se VAN DYKE (1996).

Sobre a questão em torno do que, nos diversos “universos valorativos” ou matrizes de significações imaginárias sociais, tem servido a objetivos de opressão e alienação, e do que, contrariamente, tem servido (ou poderia vir a servir) a objetivos de emancipação, pode-se começar com um exemplo referente à auto-segregação, cada vez mais presente nas grandes cidades brasileiras. A auto-segregação de parte da classe média e da burguesia em “condomínios exclusivos”, ilustrada cabalmente, no Brasil, pelas metrópoles de São Paulo e do Rio de Janeiro, mas também presente em um número crescente de outras metrópoles e até cidades não-metropolitanas (vide, sobre esse assunto, o Cap. II a seguir e SOUZA, 2000a), mostra muito bem que a construção e a preservação de uma “identidade” e de um estilo de vida podem expressar um corporativismo territorial nefasto, que é o oposto de uma territorialidade autônoma. Em um “condomínio exclusivo”, ou em um típico *suburb* norte-americano, ou nas “cidadelas” a que fez referência Peter MARCUSE (1997) ao enfatizar o agravamento dos padrões de segregação residencial nos Estados Unidos, não se está defronte de qualquer autonomia em sentido *libertário*, autonomista, mas de “autonomia” em um sentido *liberal*, tomando-se esse termo em sua acepção clássica, lockeana: todos os privilégios e todas as garantias para os *proprietários*. Lockeamente, o direito supremo é o direito de propriedade, vale dizer, o(s) direito(s) dos proprietários, e a “autonomia” aparece desfigurada como autoproteção e defesa de privilégios nos marcos de uma sociedade heterônoma – o que só faz reforçar a heteronomia na escala da sociedade. Note-se que aqui, de toda maneira, não se trata propriamente de uma “cultura” mas, no máximo, de uma “subcultura” (ou “estilo”, como hoje preferem certos antropólogos) associada a um grupo social de elite urbana que mantém relações de exploração, no interior da esfera da produção, com um grupo que, na qualidade de moradores, se deseja excluir, manter distante.

Ainda acerca da mesma questão, um outro exemplo pode ser útil. A tese de que a operacionalização tanto da idéia de autonomia quanto do discurso de defesa da diversidade de culturas convida a que se leve em conta, seriamente, a dimensão espacial da sociedade (na qualidade de referenciais territoriais e do ângulo metodológico do “jogo de escalas”), fica evidente, igualmente, à luz de um caso como o da segregação dos judeus em guetos ao longo de séculos de história europeia, a começar pelo famoso *ghetto* veneziano, no qual a República de Veneza, para aplacar a Igreja Católica, segregou seus judeus no começo do século XVI. Será que a “autonomia” dos judeus no interior dos guetos europeus tinha alguma coisa a ver com a liberdade de uma cultura? Seguramente, não. O que havia era a

negação de liberdades gerais (o pólo do respeito à dignidade humana universal estando, assim, atrofiado) sobre a base do desprezo e da perseguição hipócritas de uma cultura particular, por conta de razões religiosas (e até “raciais”) e econômicas entrecruzadas.

Sobre a questão de saber se há tensões significativas no interior mesmo de uma cultura ou de um “universo valorativo” dados – em outras palavras, se há grupos específicos que se remetem aos “mesmos” valores, mas em situação de disputa simbólica e de significado entre si, na esteira de interpretações divergentes e mesmo totalmente antagônicas –, um exemplo que ocorre de imediato é o das mulheres no mundo islâmico. Seria “imoral” se quem defende um princípio de não-intervenção, no sentido de não atentar contra a autonomia externa de outra sociedade ou cultura, estabelecesse um diálogo e algum tipo de cooperação com mulheres islâmicas que, vivendo em seus países ou exiladas, buscam solidariedade externa para sua luta por direitos e liberdade? Essa questão não é nada simples, embora problemas dessa natureza tenham sido tratados de maneira excessivamente simplificada (e com um certo sabor eurocêntrico) pelo próprio Castoriadis, ao condenar de modo um tanto epidérmico certas práticas que, aos olhos de um ocidental (europeu ou não), se afiguram, sem dúvida, como abomináveis, do ângulo dos direitos humanos, como a infibulação das meninas em alguns países islâmicos da África. Se *todas* as mulheres fossem ou se a *esmagadora maioria* das mulheres fosse apenas *politicamente* oprimida e percebesse sua condição dessa forma, o posicionamento a favor de uma colaboração ativa, visando à emancipação e à mudança social, seria muito menos problemático, desde que se tomasse cuidado para não se servir, simultânea e ingenuamente, a objetivos vinculados à inoculação de valores heterônomos da nossa própria sociedade. Infelizmente, não é só o poder explícito que se pode ver em atuação. Se, como de fato ocorre, um número grande de mulheres, às vezes a maioria, parece defender com unhas e dentes o uso do lenço de cabeça (ou mesmo do chador iraniano e da burca afegã) e até a infibulação como parte de seus costumes e mesmo de sua honra, o que se vê é que o infrapoder do imaginário heterônomo está lá, firme e forte. O que fazer, diante disso? Declarar, na base de um universalismo ético alimentado por valores ocidentais, que essas mulheres são “atrasadas” e vítimas da própria “ignorância”, e que só nos resta ajudá-las a se libertarem de seus valores “medievais”? Pode ser uma conclusão desconfortável, mas não seria ético projetar os valores da matriz ocidental e distinguir dois grupos de mulheres: de um lado, as “inteligentes” ou “modernas”, que lutam por sua “emancipação” tendo por fundamentos ou os nos-

tos valores ou, pelo menos, uma reinterpretação da própria história e da própria cultura que nos é muito mais simpática e que é compatível conosco; de outro lado, uma massa (talvez majoritária) de “pobres coitadas atrasadas”, que são coniventes com a própria opressão (e que nem percebem sua opressão como tal). É necessário levar em consideração, lucidamente, que, nesse caso como em tantos outros, a própria influência do Outro (no caso, o Ocidente, um Outro tão poderoso e sedutor, na base de uma longa história de imperialismos bem-sucedidos) provavelmente exerceu um papel preponderante no movimento de rebeldia interno. Aquelas (ou também aqueles) dissidentes e rebeldes, ao buscarem diálogo, solidariedade e apoio,<sup>91</sup> não deveriam ser rechaçadas e “entregues à própria sorte”; o que deveria ser decididamente recusado seria tirar proveito das circunstâncias para encetar uma atividade “missionária” com o fito de enfraquecer ou modificar a cultura do Outro. É inteiramente legítimo um ocidental recusar práticas como o uso da *burca* ou a infibulação das meninas *para si*, à luz da *sua* cultura; afinal, seria uma automutilação ele abster-se de expressar seu sentimento de que se trata de práticas machistas e que, como no caso da infibulação, causam grande sofrimento físico, prejudicam para o resto da vida e implicam risco de morte.<sup>92</sup>

<sup>91</sup> Um exemplo eloqüente é a Revolutionary Association of the Women of Afghanistan (RAWA). Sobre a RAWA, consulte-se a página <http://rawa.false.net/index.html> (informações colhidas pelo autor em 2 de maio de 2004).

<sup>92</sup> O autor concorda inteiramente com CASTORIADIS (1975) em que todo relativismo (extremado) é uma forma de absolutismo que se enreda em uma inevitável teia de contradições, dando margem a se justificar o injustificável. Entretanto, a ausência de uma distinção clara das duas esferas de aplicação da autonomia coletiva (externa e interna) levou Castoriadis, vez por outra, a fazer observações pouco rigorosas, de sabor etnocêntrico, a respeito de práticas sociais de outras culturas, conforme o autor registrou no Subcapítulo 1.3 da Parte I. Embora cômico não só dos absurdos em que incorre o antípoda do relativismo cultural (o racionalismo, em suas várias manifestações), mas também do projeto de dominação destilado por meio de idéias como “progresso” e mesmo “desenvolvimento” em sua acepção usual, capitalística (CASTORIADIS, 1986a), Castoriadis encarnou uma certa tensão entre, por um lado, uma profunda e original percepção das sociedades como autocentradas ao redor de seus imaginários particulares e, por outro, a insidiosa presença de uma dimensão “iluminística” em seu projeto emancipatório. Isso o fez, algumas vezes, emitir julgamentos mercedores de reparos ou qualificações suplementares do ângulo da preocupação com a operacionalização do projeto de autonomia em um mundo multicultural. Ressalva similar deve ser feita a propósito de Habermas, cuja apologia de um agir e de uma racionalidade comunicativos habitualmente veio desacompanhada da necessária contextualização cultural (cf. HABERMAS, 1981, 1990b) – sem qualquer prejuízo do reconhecimento da lucidez das admoestações por ele endereçadas aos “particularistas”, como em HABERMAS (2005c) –, assim como também a propósito da teoria da justiça de RAWLS (1972). Registre-se, ainda, que a contribuição da filósofa feminista Iris Marion YOUNG (1990), que soube salientar a importância ética e política da questão da alteridade sem resvalar para uma posição “pós-moderna” extremada e niilista, é um útil complemento para a seminal reflexão castoriadiana (o fato de ela empregar o termo *autonomia* de uma forma deploravelmente estreita é, no contexto, sem dúvida uma questão menor).

Ao se reformular, de maneira abstrata, a indagação sobre se seria “imoral”, ao acatar-se o princípio de não-intervenção, estabelecer um diálogo e algum tipo de cooperação com membros culturalmente dissidentes de outra sociedade, a resposta adequada, no juízo do presente autor, é, portanto, um enfático *não*. No entanto, não seria legítimo *interferir impositivamente* nessa sociedade, a não ser que se tratasse de um pequeno grupo de celerados impondo sua vontade doentia a uma maioria apenas pela ameaça do uso da força bruta e não na base do consentimento.

O respeito que aqui se advoga para com a identidade do Outro, por conta da aplicação do princípio de defesa da autonomia (neste caso, da autonomia externa do Outro), não é um respeito de reverência, acrítico e eventualmente ingênuo. O que se rejeita é que se difame sistematicamente a identidade do Outro e que, a partir daí, se sugiram e promovam intervenções, “na marra” se preciso for. O símbolo dessa rejeição é a premissa da integridade do território do Outro. Se, internamente, a sociedade do Outro é, muitas vezes, mais heterônoma que a do Mesmo, isso pode ensejar, legitimamente (à luz do projeto de autonomia), um diálogo ou uma tentativa de diálogo, mas não intervenções diretas e autoritárias, com caráter de *tutela*, sejam elas explícitas e premeditadas ou não, sejam elas militares ou religiosas. Há, sim, exceções das quais se pode cogitar, e a principal e mais evidente delas é justificável quando se constata uma hipotética tendência do Outro, como parte de sua cultura (logo, de sua identidade), a negar ao Mesmo a autonomia deste, ao tentar submetê-lo politicamente ou convertê-lo à força – situação em que ao Mesmo não restará opção afora protestar e defender-se. Se, nessa situação, um paralelo com a legítima defesa invocável no plano individual, diante de uma ameaça à integridade física, é cabível, forçoso é reconhecer que as analogias entre o plano individual e o plano coletivo freqüentemente não são razoáveis. No interior da nossa própria sociedade, não é toda e qualquer coisa que se passa na esfera doméstica que deve ser tolerada sem restrições pela coletividade. Se uma mulher masoquista aceita contente espancamentos e maus-tratos diários por parte de um marido sádico, é válido que os outros membros da mesma sociedade, e que têm por referência, *grosso modo*, o mesmo universo cultural, questionem, invocando a ética e mesmo a lei, a tolerabilidade dessa situação. No plano coletivo, práticas imersas em outra matriz cultural, mesmo não precisando ser aceitas com indiferença, devem suscitar considerações de outra ordem.

Bem diversa da situação em que se contrastam matrizes de significações imaginárias sociais muito diferentes é aquela em que se está diante da *mesma* sociedade; mais especificamente, para exemplificar, diante de uma sociedade de clas-

ses extremamente heterônoma, como a brasileira atual. No interior dessa sociedade, diferentes grupos – grupos explorados, oprimidos e sócio-espacialmente segregados, de um lado, e grupos privilegiados e até auto-segregados em “condomínios exclusivos”, de outro – vivenciam, em parte, os mesmos espaços, mas, em parte, espaços específicos e muito diferentes. Se as referências de pertencimento são parcialmente as mesmas – a mesma cidade, a mesma região e o mesmo país –, a expressão espacial das distâncias sociais não deixa, apesar disso, de ser marcante (favelas *versus* “condomínios exclusivos”, para tomar duas situações extremas). Grupos sociais que ocupam posições distintas na hierarquia social acabam protagonizando processos identificatórios (muitas vezes de base territorial) particulares e vinculando-se a valores que são, parcialmente, comuns, e, parcialmente, diferentes e incompatíveis. Tanto no caso de favelados estigmatizados e oprimidos como no caso de *marginal identities* não-territoriais (deficientes físicos, homossexuais e, em certas situações, também raças/etnias e igualmente as mulheres, as quais não são, demograficamente, uma “minoria”), não se está na presença de uma outra matriz cultural, mas, isso sim, de uma alteridade que emerge no seio do mesmo universo cultural de referência, sendo as significações imaginárias sociais centrais comumente compartilhadas com os grupos dominantes. Está-se diante, aqui, de simples variantes dentro de um imaginário mais geral; as particularidades são, elas mesmas, muitas vezes fruto da própria história de opressão do grupo desprivilegiado – do sincretismo religioso ao *rap* que faz a denúncia de injustiças sociais, no caso dos favelados. O que cabe, então, é reconhecer particularidades (religiosas, estéticas etc.) e em torno delas dialogar, sem negar-lhes legitimidade apriorística e indistintamente mas, contudo, sem ceder às tentações da paternalização e da despolitização no estilo ingênuo-idiótico de um “elogio do lirismo da pobreza”, como às vezes fazem certos intelectuais de classe média, dando vazão, sem o saberem muito bem, a um misto de demagogia e consciência pesada. Cumpre ainda observar que, em um mundo crescentemente mundializado, cada vez mais são essas identidades, e cada vez menos o Outro não-ocidental, que nos confrontarão com a necessidade de refletir sobre caminhos diferentes vinculados a uma problemática unificadora.

Um outro aspecto, ainda referente à questão das identidades, e que pode dizer respeito tanto a uma outra sociedade quanto à própria sociedade do observador/analista, é a problemática da “*invenção de tradições*”, para usar a expressão consagrada pela coletânea organizada por HOBBSAWM e RANGER (2002). Particularmente na área do patrimônio histórico-arquitetônico, mas também em

outras tantas, faz-se presente essa problemática. Vale a pena atentar, a título de ilustração, para o papel desempenhado pelo antigo SPHAN (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico nacional – depois IPHAN), fundado em 1937, e em particular pelo arquiteto Lúcio Costa, de “censor” da tradição, em que uma certa seletividade a propósito de qual parte do passado deveria ser lembrada e qual parte deveria ser esquecida influenciou a restauração de Ouro Preto, cujo casario é o grande símbolo do passado colonial brasileiro. E que dizer de Blumenau, em Santa Catarina, com sua Prefeitura e seus vários outros prédios de arquitetura enxaimel, a imitarem, estilizadamente, o enxaimel do Sul da velha Alemanha (região da qual é proveniente apenas uma parcela da população teuto-brasileira)? Impõe-se a conclusão de que saber *o que*, no espaço urbano, serve de suporte a uma identidade (como um estilo arquitetônico), bem como saber *quem* promove a recuperação (seletiva, filtrada, transformada?) de tradições, e *por quais razões*, é importante para se evitar um olhar ingênuo ou ignorante sobre a dimensão cultural da produção do espaço e do planejamento. Para se evitar, aliás, que se endosse, inocentemente, um projeto político de afirmação de valores tidos como tradicionais mas que, a rigor, apenas dizem respeito às tradições de uma elite; ou um projeto de promoção turística de uma certa cidade ou uma determinada região; ou um projeto de “construção da Nação” movido e sustentado por um determinado bloco de/no poder.

Que seja agora dirigida a atenção para outra questão levantada lá atrás, aquela que indaga se certos atos perpetrados por representantes de outras culturas em seus próprios espaços não são, segundo critérios presentes nessas próprias culturas, imorais e reprováveis, a despeito do esforço de mistificação que, eventualmente, pode ser envidado para encobrir esse fato. Considere-se o caso de tiranos como o lendário e histriônico ditador de Uganda, Idi Amin Dada, ou o também (tristemente) célebre antigo ditador do Zaire, Mobutu Sese Seko. Que sentido faria entender seus atos criminosos (como, no caso de Idi Amin, não só mandar trucidar adversários a torto e a direito, mas, às vezes, também comer a sua carne, em rituais canibalescos) como expressões de “tradições” ou da “cultura” africanas? Uma coisa que não se pode perder de vista, sob pena de fazer papel de tolo, é que muito do que se alega ser atinente a uma cultura não-ocidental foi, no fundo, formado na esteira de contatos estreitos com o Ocidente. Deveria o analista ocidental ignorar o fato de que muitos desses ditadores, cuja retórica tantas vezes misturou, confusamente, “nacionalismo”, “africanismo” e “terceiro-mundismo”, serviram a administrações e mesmo a exércitos coloniais, sendo também, psicolo-

gicamente, produtos dessa face do Ocidente? Faz sentido silenciar diante de figuras nada luminosas como Idi Amin Dada ou Mobutu Sese Seko, renunciando a considerar muitos de seus atos como criminosos e seus governos como despóticos, por medo de desrespeitar alguma “tradição cultural”? Em realidade, seria absurdo ver Idi Amin ou Mobutu simplesmente como representantes de uma “cultura tradicional africana”, ignorando que eles foram produtos da colonização e da descolonização ocidentalizados de diversas maneiras, independentemente de suas tiradas “nacionalistas” e “africanistas”.

Mude-se, agora, de escala, passando-se à local, ou, ainda mais precisamente, à escala microlocal. Mesmo nessa escala atuam filtros cognitivos, e o local de moradia de uma pessoa, o local onde essa pessoa foi criada e experimentou sua socialização primária (o ambiente social, o espaço, mesmo a paisagem), condiciona bastante a maneira como ela vê a cidade e até o mundo. Um morador de uma favela do Rio de Janeiro ou da periferia de São Paulo, que sofre uma estigmatização e é oprimido de forma brutal (pela polícia, além da “violência estrutural” da exploração sistêmica, da exclusão relativamente a muitos dos benefícios da “ordem” hegemônica etc.), não vê e nem poderia ver a cidade, o país e o mundo da mesma maneira que um indivíduo nascido e criado em um “condomínio exclusivo” do Rio ou de São Paulo. A sua linguagem, as suas referências quotidianas, as suas apoquentações e, em parte, os seus valores – as diferenças são muitas, justificando que se vejam, aí, “subculturas” (ou “estilos de vida”)<sup>93</sup> distintas no interior de uma mesma cultura. A questão, então, de se decidir que atos e interpretações “desviantes” em relação à norma legal/oficial justificaria uma “compreensão” e o que, em contraste, demanda condenação pura e simples é, em grande parte, uma questão de puro bom senso. Mesmo fora das favelas há aqueles que relativizam, por exemplo, o direito de propriedade e a legitimidade absoluta da juridicidade oficial, entendendo que os favelados, muitas vezes, desenvolvem uma juridicidade alternativa e de resistência cuja legitimidade pode ser, no míni-

<sup>93</sup> Ou... imaginários?... Não há razão para supor que o conceito de imaginário só se aplique a fenômenos macroescalares (“imaginário capitalista” e coisas que tais). Analogamente a “subculturas” (ou “estilos”), é possível distinguir variantes no seio de um imaginário, por conta da associação de países, regiões e grupos sociais específicos com significações imaginárias sociais particulares. O conceito de significações imaginárias é *sensível a variações de escala* e, a exemplo da cultura, muitas vezes possui um componente espacial, na qualidade de conjunto mais ou menos coerente de valores de um movimento ou de um grupo social fortemente identificado com um tipo determinado de espacialidade (por exemplo, favelas no Rio de Janeiro) ou um “lugar” particularmente denso de história (como um país ou uma região).

mo, postulada (voltar-se-á a essa questão no Cap. 11 desta Parte II); por outro lado, não pareceria inteiramente despropositado querer justificar os atos violentos e cruéis perpetrados por certos criminosos contra moradores das próprias favelas, sob o argumento de que são “expressões de um meio cultural”? Na realidade, não seria apenas despropositado: seria, apesar do verniz demagógico, insultuoso para com todos os moradores daqueles espaços, que sofrem com tais arbitrariedades praticadas por bandidos armados.

Seja enfrentada, por fim, a questão: a hegemonia de um “universo valorativo” em detrimento da permanência e da sobrevivência de outros deve ser encarada com “naturalidade” ou, pelo contrário, sendo expressão de relações de poder, essa hegemonia pode e deve ser enfrentada por movimentos de resistência cultural?

A despolitização da análise dos atritos que surgem entre culturas pode dar margem a dois tipos de ingenuidade: tanto a do nostálgico de inclinação relativista que se recusa a perceber que a perda de certos traços culturais não precisa e nem deve ser sempre e necessariamente lamentada,<sup>94</sup> quanto a do observador que adota uma espécie de “darwinismo cultural” *a priori*, no estilo “é inevitável que os fracos pereçam, e, se são fracos, já vão tarde”. O importante é entender que, para uma sociedade, o grande problema quanto à perda de traços culturais se dá quando a *cultura onde se verifica a perda não tem condições de gerir e monitorar o processo sem traumas*, coisa que pressupõe um razoável grau de autonomia no sentido externo (incompatível, portanto, com movimentos de conquista, submissão pela força ou avassaladoras “invasões” culturais associadas a uma dominação política). Volte-se ao tema da favela e dos seus moradores, e tome-se isso como um exemplo. Quem deveria planejar as melhorias em tais espaços, e sobre quais bases? Planejadores profissionais convidados a colaborar com trabalhos de regularização, dotação de infra-estrutura etc. (normalmente oriundos da classe média e moradores de espaços formais) cometerão tolices perigosas se, mesmo que com ótimas intenções, desejarem projetar seus valores e seus modelos normativos de “boa forma urbana” sobre os espaços vividos de uma população cujo modo de vida eles, inclusive, nem conhecem direito. Os planejadores profissionais, como “consultores populares” que, em uma situação não-heterônoma ou menos heterônoma, eles deveriam ser, teriam como papel, dialogicamente, prover os meios

<sup>94</sup> TAMBIAH (1990:132-3) dá um exemplo irrefutável: a eficácia explicativa e terapêutica muito maior da Medicina ocidental no combate à varíola no Sri Lanka e no Sul da Índia após a Segunda Guerra Mundial, em comparação com práticas religiosas locais, que se revelaram absolutamente incapazes de competir com a vacina apropriada.

mais adequados para a melhoria das condições de vida e habitabilidade naqueles locais, abrindo-se às necessidades e demandas dos moradores, ainda que não se furtando a oferecer sugestões alternativas e levantar objeções (ou seja, sem abrir mão de seu senso crítico!). A realidade é rica de contradições, e tanto se podem encontrar moradores de áreas pobres que têm como ideal uma emulação dos espaços residenciais da classe média quanto moradores que desejam, manifestamente ou não, a preservação de algumas peculiaridades locais – ou uma mistura das duas coisas. Não cabe ao planejador ser um censor, embora ele possa problematizar; e ele deveria, também, furtar-se a “exotizar” o espaço favelado, pois isso também é uma forma tola de condescendência. Dialogar não é ser condescendente. Dialogar é, no caso em pauta, o encontro de dois saberes distintos, encontro esse do qual podem brotar soluções socialmente satisfatórias. Aquilo que, paisagisticamente, morfologicamente, de uma eventual “identidade própria” favelada, deve ser mantido ou realçado e o que deve ser modificado ou superado não constituem uma decisão que se deva tomar, simplesmente, de “cima para baixo” e de “fora para dentro”.

## **6.2. Fontes de inspiração, sim; “receitas de sucesso”, não!**

Dois amigos estavam conversando às margens de um lago na Suíça quando entre eles estabeleceu-se acalorada discussão sobre a importância das diferenças culturais: enquanto um dizia que, na era da globalização, essas diferenças ter-se-iam tornado irrelevantes ou inexpressivas, o outro insistia sobre a sua persistência e as suas sérias implicações. A dada altura, este último se saiu com esta: “Está vendo aqueles três caras parados na beira do lago? Eles parecem ser turistas de diferentes países. A força da cultura é tão grande que, mesmo sem conhecer qualquer um dos três, aposto que os argumentos certos podem fazer com que pulem nas águas geladas do lago! Vou perguntar a cada um sobre a sua nacionalidade e ver se consigo persuadi-los!” Sem se deixar abalar pelo riso zombeteiro do outro, nosso temerário entusiasta da diversidade cultural aproximou-se do primeiro indivíduo e, após uma rápida conversa, o turista se atirou no lago, com roupa e tudo. O cético ficou boquiaberto, e mais pasmo ainda ficou quando a mesmíssima cena se repetiu também com os dois outros sujeitos. Quando o audaz paladino da etno-diversidade cumpriu sua “missão” e foi ter com ele, o cético indagou: “Mas, afinal, o que você disse para cada um deles??!” E o outro: “Muito simples. O primeiro era um francês, e eu disse para ele que pular em lagos em pleno inverno estava

na moda na Suíça, sendo considerado extremamente charmoso; o outro era alemão, e eu lhe disse que agora havia uma lei estipulando que pular no lago era obrigatório; e para o terceiro, que era brasileiro, bastou eu falar que pular no lago era proibido...”

A anedota acima pode sugerir várias coisas. Uma primeira “moral da história” é, claro, a de que, indubitavelmente, as diferenças culturais ainda importam, sim. E, na brincadeira, evocam-se estereótipos que, descontando o grotesco da narrativa e a imprudência e a injustiça que residem em qualquer “generalização pseudo-sociológica”, nutrem-se de alguma coisa real: seria pura invencionice a sugestão de que “o brasileiro” é useiro e vezeiro em transgredir a lei? Ou a de que “o alemão” introjeta uma obediência à lei e ao Estado capaz de engendrar cenas burlescas, como o pedestre que não se atreve a atravessar a rua com o semáforo vermelho, mesmo que não se veja um só carro e não haja qualquer criança olhando? A piada pode servir como convite à reflexão, igualmente, sobre outra coisa: que sentido faz, de um ângulo que leve a sério a cultura, “importar”, de uma realidade culturalmente diferente, um instrumento de planejamento ou uma rotina de gestão? O planejamento urbano na Alemanha, que o autor deste livro conhece bem, é bastante detalhista – a ponto de os próprios alemães, proverbialmente amantes da minudência e do rigor, às vezes se sentirem incomodados com o que interpretam como excesso de rigidez ou de normatização. A regulação exagerada (*Überregulierung* = “superregulação”) acaba tolhendo demasiadamente a liberdade individual. Ainda que fosse *desejável*, para o Brasil, país onde há leis que “pegam” e outras que “não pegam”, imitar o planejamento urbano alemão (o que é, pelo que se acabou de expor, duvidoso), isso seria, de toda sorte, *inexequível*. Aliás, mesmo a realidade norte-americana é distinta da alemã (ou da francesa e de outras tantas européias): lá, uma longa tradição de privatismo e individualismo dificulta, em certas circunstâncias, a regulação por meio do planejamento.

Um instrumento de planejamento que faça sentido e se mostre eficaz em um determinado país não necessariamente se revelará tão útil ou apropriado em uma realidade cultural, legal e institucional diversa daquela onde ele foi concebido e implementado originalmente. Isso se aplica, aliás, também a rotinas, estratégias e técnicas de planejamento e gestão participativos. E mais: não são apenas “grandes diferenças culturais”, entre grandes blocos de países ou entre países, que contam; diferenças entre regiões e cidades no interior do mesmo país podem se mostrar cheias de conseqüências, especialmente se se tratar de um país grande e múltiplo como o Brasil, onde, a despeito da forte homogeneidade lingüística, trajetórias

históricas diferentes deixaram suas marcas sob a forma de uma variação expressiva em matéria de potencial e dinamismo econômicos, tradições políticas etc.

Presumir, ao constatar-se o elevado grau de sucesso de uma experiência como o orçamento participativo de Porto Alegre, que há uma “receita” ou “metodologia” a ser absorvida acriticamente e aplicada em quaisquer outras cidades do país (ou de outros países), como se isso, por si só, fosse a chave do sucesso, é incorrer em um erro palmar, por força de uma subestimação da complexidade da dinâmica social. Ironicamente, justo quem valoriza a participação popular deveria estar mais ou menos imunizado contra essa tentação de descobrir “a” fórmula: afinal, cada coletividade, se tiver a chance de tomar o seu destino em suas mãos, autonomamente, tenderá a fazê-lo levando em conta as suas particularidades, e não obedecendo cegamente a um modelo “importado” (ou “contrabandeado”) de algum outro lugar.

No que se refere à relação entre planejamento urbano e cultura, há vários tipos de particularidades culturais que exercem um papel relevante. Um tipo é aquele sugerido pela anedota com a qual se abriu este subcapítulo: a forma e a intensidade como as leis formais são “internalizadas” e respeitadas pelos indivíduos em seu cotidiano. Outra particularidade tem a ver com a história da construção da idéia e do conteúdo concreto da cidadania, com as conquistas de autonomia ao longo do processo e de como tudo isso influenciou a *cultura política*. Quando a preocupação central é com a *democratização* do planejamento e da gestão, e não somente com uma “boa condução” destes em sentido tecnocrático, tal questão deve assumir posição de destaque. No Brasil, diversos fatores influenciaram, negativa e duradouramente, a margem de manobra para o exercício de uma cidadania mais plena ou, em outros termos, para o exercício de uma maior autonomia individual e coletiva. Dentre esses problemas sobressai a ignomínia da escravidão, fardo que ainda haverá de pesar sobre os ombros de gerações e gerações de brasileiros. Inserindo a discussão em uma moldura mais ampla, vale a pena reproduzir alguns trechos de José Murilo de Carvalho:

A cronologia e a lógica da seqüência descrita por Marshall [direitos civis→direitos políticos→direitos sociais, M.L.S.] foram invertidas no Brasil. Aqui, primeiro vieram os direitos sociais, implantados em período de supressão dos direitos políticos e de redução dos direitos civis por um ditador que se tornou popular. Depois vieram os direitos políticos, de maneira também bizarra. A maior expansão do direito de voto deu-se em outro período

ditatorial, em que os órgãos de representação política foram transformados em peça decorativa do regime. Finalmente, ainda hoje muitos direitos civis, a base da seqüência de Marshall, continuam inacessíveis à maioria da população. A pirâmide dos direitos foi colocada de cabeça para baixo. (CARVALHO, 2003:219-20)

E as conseqüências disso, em matéria de cultura política? Mais uma vez, José Murilo de Carvalho com a palavra:

Uma conseqüência importante é a excessiva valorização do Poder Executivo. Se os direitos sociais foram implantados em períodos ditatoriais, em que o Legislativo ou estava fechado ou era apenas decorativo, cria-se a imagem, para o grosso da população, da centralidade do Executivo. (...) A ação política nessa visão é sobretudo orientada para a negociação direta com o governo, sem passar pela mediação da representação. (...) Essa cultura orientada mais para o Estado do que para a representação é o que chamamos de “estadania”, em contraste com a cidadania. (CARVALHO, 2003:221)

Talvez se pudesse imaginar, em se concordando com uma crítica radical da democracia representativa, que as conseqüências dessa desvalorização da representação parlamentar em favor de negociações diretas entre sociedade civil e Executivo são um trunfo em face do objetivo de aumentar as chances de participação direta da população no planejamento e na gestão (pense-se em rotinas como orçamentos participativos). Tal conclusão seria, no entanto, um equívoco. Uma coisa é fazer uma crítica lúcida e informada dos limites da representação e do regime “oligárquico liberal” que é conhecido pelo nome de democracia representativa; outra coisa, muito diferente, é desvalorizar a representação parlamentar por conta de uma tradição torta e sobre o fundamento de elementos político-culturais autoritários e populistas. Como bem se sabe, e como o mesmo José Murilo de Carvalho repisa, esse tipo de desvalorização dos parlamentares costuma andar de braços dados com o clientelismo: “[o] papel dos legisladores reduz-se, para a maioria dos votantes, ao de intermediários de favores pessoais perante o Executivo” (CARVALHO, 2003:223). Em princípio, portanto, tal base de cultura política “Executivo-centrista” pode até ajudar, localmente, na neutralização de forças parlamentares contrárias à participação direta da população, como exemplificado pelo emparedamento da Câmara de Vereadores em Porto Alegre por

parte das forças que apóiam e sustentam o orçamento participativo, processo detalhadamente estudado por DIAS (2002). O erro seria imaginar que, mais abrangentemente e mais a longo prazo, essa cultura política é uma vantagem. Ela é um estorvo, isso sim, muito embora possa ser compensada por vantagens político-culturais locais e regionais, temperadas pelos imperativos materiais que, *potencialmente*, impelem a maioria pobre das cidades a participar e a clamar por espaços participativos. É isso que explica que uma das mais interessantes experiências participativas das últimas décadas, e não só no Brasil, o orçamento participativo de Porto Alegre, tenha vindo a florescer em um solo, para muitos (sobretudo europeus e norte-americanos), tão improvável como o “Terceiro Mundo” e a América Latina. Nem tudo, em matéria de cultura política, é construído na escala nacional apenas, e as escalas subnacionais podem ser decisivas para aquilo que aqui interessa mais de perto.

Outra particularidade tem a ver diretamente com o espaço, e diz respeito ao papel e ao significado das “identidades espaciais” ou “identidades espacialmente referenciadas”, assunto esse que já foi focalizado anteriormente neste livro (vide o Subcapítulo 2.2 da Parte I), no tocante à maneira “cuidadosa” ou “perdulária” e “predatória” com que cada sociedade tende, no geral, a lidar com o espaço (recursos naturais, patrimônio histórico-arquitetônico, espaços utilizáveis e ainda não utilizados etc.). Um dos aspectos que, no âmbito de um imaginário, parece condicionar os padrões dominantes de se relacionar com os recursos espaciais, aspecto esse que se apresenta subjacente (de maneira variável) às “identidades espacialmente referenciadas”, é a maneira como a *Kleinräumigkeit* ou, inversamente, a *Grossräumigkeit*, enquanto ingredientes do imaginário, podem exercer influência. *Kleinräumigkeit* significa, nessa língua admiravelmente capaz de sínteses que é o alemão, literalmente, uma “espacialidade pequena” – ou, menos literalmente, mas mais precisamente, uma qualidade referente a espaços pequenos. Mesmo na tradução aproximada a força do original parece esvaír-se com a versão do alemão para o português. O que a *Kleinräumigkeit* designa é uma situação em que se encontram pessoas confrontadas com escassez de espaço, ou uma situação de quase confinamento. O oposto disso é a *Grossräumigkeit*, que talvez se pudesse, em uma primeira aproximação, traduzir por “espaciosidade”, conquanto isso fosse muito impreciso. “Espaciosidade” se aplica, em português, sobretudo a espaços residenciais em escala familiar – “casa espaçosa”, “apartamento espaçoso” –, adicionalmente a outros tipos de espaço em escala comparável – “garagem espaçosa”, “escritório espaçoso”. Em alemão, o adjetivo *grossräumig* (assim

como o seu inverso, *kleinräumig*) pode ser aplicado também a outras escalas e situações, sem precisar forçar muito a barra. A importância dessas situações opostas e de como elas, produzidas e condicionadas historicamente por conta de vetores variados, são assimiladas como componentes importantes do imaginário e das identidades, pode ser ilustrada pelo contraste entre, por um lado, uma Holanda, com sua escassez de espaço e a sua proverbial *Kleinräumigkeit* – e os seus padrões típicos de vínculo com o espaço pautados no aproveitamento máximo das superfícies, chegando ao ponto de ganhar novas terras à custa do mar (os polders), e no cuidado e na parcimônia no uso do solo –, e, por outro lado, um Brasil, com o seu gigantismo, a sua imensidão e a sensação de inesgotabilidade que isso, a começar pelos tempos de colônia de exploração, parece transmitir, como que um verdadeiro convite à rapina e ao descuido, já que “sempre haverá muito”. Não se trata, note-se bem, de “determinismo geográfico”; até porque o que gera nas elites e também no povo o descuido (no nosso caso) não é a *Grossräumigkeit* em si mesma, haja vista que ela é um produto de relações sociais determinadas (que criam fronteiras, que relativizam distâncias, que influenciam o modo de se aproveitar a terra). Tampouco é o caso de, diante de certos descabimentos, como situações de gritante desleixo ou predação de recursos, soltar essa resposta vazia, ou ao menos evasiva, que nada explica: “é cultural”. Fenômenos como padrões dominantes de negligência ou predação não são apenas “culturais”; são, no frígido dos ovos, o resultado de processos históricos longos e cuja compreensão remete a escalas e interesses econômicos e políticos variados, e não simplesmente a “valores” ou “sistemas de valores” completamente desconectados das dimensões econômica e política da sociedade. O que não se pode negar é que, à medida que vai sendo gerado, o padrão dominante de utilização dos recursos espaciais, sob o signo da *Kleinräumigkeit* ou da *Grossräumigkeit* (que são, bem entendido, situações em larga medida relativas e relacionais: a *Kleinräumigkeit* parece ser um atributo alemão em comparação com o Brasil, mas é, indubitavelmente, mais ainda um atributo holandês), influencia as relações e os processos sociais. E isso tem importância também para o planejamento e a gestão urbanos, pois afeta a maneira como os espaços das cidades e metrópoles são comumente usados (ou desperdiçados, ou subutilizados, ou degradados).

Por fim, uma vez que se está a insistir sobre a necessidade de se levar em conta a cultura, reprovando-se a irrefletida ou pouco refletida transposição, de um lugar para outro, de “metodologias”, técnicas, instrumentos ou o que quer que seja, é oportuno perguntar se o projeto de autonomia, pano de fundo político-

filosófico e ético sobre o qual o autor desenvolveu sua abordagem da democratização do planejamento e da gestão urbanos, pode aclimatar-se em um país como o Brasil. Será plausível? Ou seria ele despido de sentido fora do universo europeu em que foi gestado?

O projeto de autonomia tem suas raízes em um solo cultural original bem definido, a saber, a Grécia antiga, e não admite ser desvinculado, historicamente, da matriz ocidental. Apesar disso, com a presença desta moldando fortemente culturas não “classicamente” européias, mas fortemente européias em sua gênese, permite-se a ilação de que talvez essa tenra planta possa florescer e frutificar em outras paragens, e não apenas na Europa e em extensões suas mais óbvias, como a América do Norte. A questão, a rigor, é: que tipo de país é o Brasil?

A presença do Ocidente não se restringe, no Brasil, a efeitos epidérmicos de uma ocidentalização-verniz. Argumentou-se, no subcapítulo precedente, que a abrangência mesma de certos desafios postos pela “ocidentalização do mundo” justifica convocar, com prudência crítica, a idéia de *autonomia externa*, lida como princípio de não-intervenção, para dar suporte a uma recusa do eurocentrismo – o que, de toda sorte, não autorizaria a pensar, *a priori*, que a defesa do projeto de autonomia faria sentido no *interior* de sociedades não-ocidentais. Uma tal interpretação se aplica a diversos países da América Latina, e mais ainda da África e da Ásia, mas seria temerária no caso brasileiro.

Sem poder deter-se nisso aqui, o autor concorda com a sugestiva classificação proposta por Darcy RIBEIRO (1987, 1995) para os países das Américas: “*povos transplantados*”, que são, como o nome indica, enxertos ultramarinos em larga escala da cultura européia (EUA, Canadá, mas também Argentina e Uruguai); “*povos-testemunho*”, que são países que, no fundo, congregam dentro de suas fronteiras “nacionais” várias nações e povos, remanescentes das civilizações pré-colombianas (Equador, Bolívia, Peru...); e “*povos novos*”, que são os hibridismos complexos, irredutíveis e às vezes desconcertantes, e ademais inapreensíveis pelos esquemas mentais herdados, surgidos do encontro de diversas matrizes, que não se contentaram em justapor-se, antes se amalgamando, em que pese a persistência de fenômenos de racismo. O Brasil é o maior e melhor exemplo de “povo novo”. Uma sociedade que, modelada por uma Europa católica e resultado do hibridismo com sociedades dominadas e escravizadas (civilizações africanas e o estrato ameríndio originário) e com outras tantas sociedades que aqui aportaram com as levas de imigrantes, foi plasmada, politicamente, no essencial ao menos, pela matriz ocidental, ainda que com as peculiaridades de uma variante ibérica e com as marcas da con-

dição (semi)periférica, e ainda que, regionalmente, sejam observáveis variações nada desprezíveis em matéria de cultura política.

A oportuna denúncia de Walter MIGNOLO (2003), argentino radicado nos EUA, contra o ocidentalismo imperial, não elimina o papel, para as Américas (no plural, por favor), da matriz ocidental, e suas invectivas contra a simples celebração exotizante do hibridismo e da *créolité* apontam para um caminho mais frutífero de auto-afirmação e emancipação cultural, sintetizados na expressão *pensamento liminar*. Entretanto, o Brasil é o grande ausente. Mesmo recusando uma visão homogeneizante da América Latina, Mignolo tem em mente, em primeiro lugar, a América dos grandes e traumáticos encontros entre a Espanha e as culturas ameríndias (os “povos-testemunho”) e a América “crioula” afro-caribenha, ambas com suas tensões. Sem qualquer juízo de valor, o Brasil é outra coisa: não, certamente, um Equador, um Peru ou uma Bolívia, mas tampouco uma realidade caribenha. O Brasil urbano é a realidade de uma cultura negra deglutida de modo distintamente assimilativo – talvez com a parcial exceção de Salvador –, e de uma cultura ameríndia que legou não mais que vestígios, e na Amazônia não muito mais que uma paisagem étnico-demográfica cabocla. Decididamente, o Brasil, com sua “culturofágica” voracidade, que tudo digere e assimila brasileiromente (do *for all* “forró” ao *hip-hop*), não se presta, didaticamente, a uma afirmação de alteridade “cosmológica”, nem mesmo lingüística (apesar das muitas línguas indígenas, a maioria ameaçada de extinção) e “epistêmica”. Ou, quem sabe, serve, sim, em parte; mas em termos inteiramente outros. Esse Brasil que tudo deglute e digere não opera por justaposições, nem mesmo por adaptações “crioulas”. É sintomática, aliás, a ausência de uma cultura *créole* no estilo caribenho, e que a palavra “crioulo”, com sentido muito diferente de *criollo* e de *créole*, signifique, apenas, um termo pejorativo para designar os negros.

O Brasil, como “povo novo”, não é um transplante europeu. Ele encarna a subalternização de saberes e culturas e mistura tradições em um cadinho, com a arrogância das tentativas de imitar Miami ou Nova Iorque (como antes Paris) contrastando com a favela, que, de sua parte, sonha com os produtos de consumo da classe média... Cobrar uma decisão é propor um dilema: será o Brasil, em particular o Brasil urbano, afinal, um “Não-Occidente” ou um “Occidente”? Nem uma coisa nem a outra. As duas alternativas terminológicas fazem pouco sentido aqui, menos ainda que em outros lugares. Politicamente, porém, e em muitos aspectos, a referência, também a do Brasil “popular”, é a desse produto de um Occidente que se impôs e vem subalternizando outras culturas e tradições há cinco séculos.

Emancipar(-se) não passa, no Brasil, pela desmarginalização de culturas ameríndias, como nos países andinos, ou pela revalorização de culturas “crioulas”, como no Caribe. Passa por estabelecer um *verdadeiro diálogo*, horizontal portanto, com a tradição ocidental, matriz indelével, mas valorizando justamente aquilo que se costuma ver como degenerescência, corruptela, boçalidade, sincretismo, exotismo e impureza por parte de uma elite envergonhada e, ela sim, culturalmente bastarda, mas que não se furta a, hipocritamente, flertar com o popular. Assim, em vez de uma “extensão impura e subordinada do Ocidente”, uma espécie de “Ocidente não-ocidental”. Um Ocidente que, em não sendo, mesmo assim é, apesar de não ser. Um amálgama de matrizes, em que, após a quase extinção dos ameríndios e a assimilação (não sem muita influência em sentido contrário!) dos africanos, deu-se um caldeamento cultural *sui generis*.

É recorrente que intelectuais hispano-americanos pensem, ao falar da “América Latina”, essencialmente na América “hispanica”, como se o Brasil não representasse quase a metade da área e da população latino-americanas. O resultado disso é uma espécie de “invisibilidade” das especificidades brasileiras. A cultura popular do Brasil urbano exige um padrão interpretativo próprio, o qual há de ser infenso a uma exorcização “politicamente correta” da matriz ocidental. O solo político-cultural brasileiro pode ser de difícil manejo e carente de calagem e adubação, mas o projeto de autonomia, no que toca às significações imaginárias que lhe são subjacentes, não pode ser qualificado, sumariamente, de espécie exótica e inviável em nossas terras tropicais. Talvez ele, no cômputo geral, nem mesmo seja mais árido ou mais pobre em nutrientes que outros solos político-culturais, do ponto de vista do projeto de autonomia. Fenômenos como o orçamento participativo de Porto Alegre dão o que pensar. E é gratificante constatar, diante de insurgências protagonizadas por indígenas contra o Estado-nação, o autoritarismo e a corrupção, que, mesmo em países como Equador e Bolívia, uma certa tradição democrática às vezes se mescla com tradições outras para produzir caminhos emancipatórios dignos de atenção, na charneira do Ocidente com o Não-Ocidente.

O projeto de autonomia não é, simplesmente, um “universal abstrato”. Ele oferece uma chave privilegiada para conciliar um certo universalismo ético com a defesa de identidades de grupos e a valorização de histórias e cosmologias locais e regionais, simultaneamente contra arroubos “pós-modernistas” e a pasteurização liberal ou marxista ortodoxa. O que importa é que a maneira como a autonomia puder, na prática e conscientemente, fazer sentido no Brasil, haverá de ser

uma maneira “brasileira”, ainda que o diálogo tenha ou deva ter abrangência planetária.

Lamentou-se, no Subcapítulo 1.3 da Parte I, a limitada sensibilidade intercultural manifestada, em alguns momentos, por Castoriadis. Ao cabo de contas, isso somente importa pelo fato de daí se poder tirar uma lição, e não por ser um freio, pois as potencialidades emancipatórias do princípio de autonomia não devem ser eclipsadas pela ou reduzidas à leitura castoriadiana, por mais genial que ela seja. Cada autor ou observador individual é socializado, observa o mundo à sua volta e age dentro de um horizonte histórico-geográfico menos ou mais específico, menos ou mais limitado – no caso de Castoriadis, um europeu, nascido de uma família grega em Istambul e que cresceu na Grécia, tendo trabalhado e vivido a maior parte de sua vida na França, nascido em 1922 e falecido em 1997. Outras pessoas, em lugares e épocas diferentes, não se podem eximir da obrigação de pensar com as próprias cabeças e verificar o que, em seus espaços vividos, é factível e aproveitável. Diversamente de projetos político-sociais de corte autoritário, o projeto de autonomia não pode ser “importado”, muito menos imposto, e, em nome da coerência, terá de ser, em qualquer lugar e em qualquer tempo, adaptado e “reinventado” por cada coletividade concreta sem perder de vista sua própria cultura e história.