

Universidade Federal do Rio de Janeiro

**Comunicação, consumo, identidade e comida: uma análise
das sociabilidades e encontros interculturais na Festa de
Nossa Senhora Achiropita - SP**

Escola de Comunicação / UFRJ
Doutorado em Comunicação e Cultura

João Renato de Souza Coelho Benazzi
2015



João Renato de Souza Coelho Benazzi

Comunicação, consumo, identidade e comida: uma análise das sociabilidades e encontros
interculturais na Festa de Nossa Senhora Achiropita - SP

Volumes: 1

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Comunicação e Cultura

Orientador: Mohammed ElHajji

Rio de Janeiro
2015

000.00

D 000

Benazzi, João Renato de Souza Coelho.

Comunicação, consumo, identidade e comida: uma análise das sociabilidades e encontros interculturais na Festa de Nossa Senhora Achiropita - SP

João Renato de Souza Coelho Benazzi, orientador: Mohammed Elhajji.
Rio de Janeiro , 2015. 170f. ; 31cm.

Tese (Doutorado em Comunicação) – UFRJ,
Escola de Comunicação.

1. Comunicação 2. Comida 3. Cultura 4. Imigração
5. Sociabilidade
I..ElHajji ; orient. II. UFRJ. Escola de Comunicação.
III. Título.

**Comunicação, consumo, identidade e comida: uma análise das sociabilidades e encontros
interculturais na Festa de Nossa Senhora Achiropita - SP**

João Renato de Souza Coelho Benazzi

Orientador: Prof. Dr. Mohammed ElHajji

Tese de Doutorado submetido ao Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Comunicação e Cultura.

Rio de Janeiro, 02 de julho de 2015.

Prof. Dr. Mohammed ElHajji
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dra. Raquel Paiva Araujo Soares
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Micael Herschmann
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dra. Cíntia SanMartin Fernandes
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dra. Shirley Donizete Prado
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

A D. Maria Ana chegam também estas más notícias, coisas que sempre aconteceram há um mês, dois meses, quando o infante ainda era no seu ventre uma gelatina, um girino, um troço cabeçudo, é extraordinário como se formam um homem e uma mulher, indiferentes, lá dentro do seu ovo, ao mundo de fora, e contudo com este mundo mesmo se virão defrontar, como rei ou soldado, como frade ou assassino, como inglesa de Barbadas ou sentenciada no Rossio, alguma coisa sempre, que tudo nunca pode ser, e nada menos ainda. Porque, enfim, podemos fugir de tudo, não de nós próprios.

...

Dormiu cada qual como pôde, com os seus próprios sonhos e secretos sonhos, que os sonhos são como as pessoas, acaso parecidos, mas nunca iguais, tão pouco rigoroso seria dizer Vi um homem, como Sonhei com água a correr, não chega isto para sabermos que homem era nem que água corria, a água que correu no sonho é água só do sonhador, não saberemos o que ela significa ao correr se não soubermos que sonhador é esse, e assim vamos do sonhador ao sonhado, do sonhado ao sonhador, perguntando, ...

...

...Um dia terão lástima de nós as gentes do futuro por sabermos tão pouco e tão mal, padre Francisco Gonçalves, isto dissera o padre Bartolomeu Lourenço antes de recolher ao seu quarto, e o padre Francisco Gonçalves, como lhe competia, respondeu, Todo o saber está em Deus, Assim é , respondeu o Voador, mas o saber de Deus é como um rio de água que vai correndo para o mar, é Deus a fonte, os homens o oceano, não valia a pena ter criado o universo se não fosse para ser assim, e a nós parece-nos impossível poder alguém dormir depois de ter dito ou ouvido dizer coisas destas.

Memorial do convento

José Saramago

AGRADECIMENTOS

Obrigado, Moha, por todo o apoio em todo o percurso.
Obrigado, João Maia, por tudo que vivemos juntos. Nunca vou te esquecer, você está sempre comigo. Sempre estará.

RESUMO

BENAZZI, João Renato. Comunicação, consumo, identidade e comida: uma análise das sociabilidades e encontros interculturais na Festa de Nossa Senhora Achiropita – SP. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) - Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015

Esta tese investiga o processo de formação de identidades a partir de campo de pesquisa na Festa de Nossa Senhora Achiropyta (NSA) uma festa de comida de rua e estilo italiano na cidade de São Paulo contemporânea. Trabalha referencial teórico que analisa o modo de vida urbano, a Escola de Chicago, processos de individuação na modernidade reflexiva, diferença e identidade e fluxos humanos .

Na pesquisa de campo da tese se investigou a procissão da Festa e a barraca do espaguete , em observação participante durante os cinco finais de semana deo mês de agosto de 2014.

A festa de NSA é um nó, um ponto de intensificação e aglutinação de símbolos e valores culturalmente marcados de uma extensa rede. Uma rede de significados, produtos e manifestações da cultura da metrópole paulistana, em que culturas diversas dialogam e mutuamente se influenciam numa recursividade sem fim.

Palavras-chave: 1. Comunicação. 2. Comida. 3. Cultura. 4. Imigração 5. Sociabilidade

ABSTRACT

BENAZZI, João Renato. Comunicação, consumo, identidade e comida: uma análise das sociabilidades e encontros interculturais na Festa de Nossa Senhora Achiropita – SP. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) - Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. [Title:] Thesis submitted towards the degree of PhD in Communication and Culture – School of Communication, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015

This thesis investigates the identity formation process at Festa de Nossa Senhora Achiropyta (NSA, a street food and Italian style party in the contemporary city of São Paulo. It works on a theoretical framework that analyzes the urban way of life, the Chicago School, processes of individuation in reflexive modernity, difference and identity and human flows.

In the field research of the thesis, the religious procession of Achiropyta and the spaghetti tent were investigated, in participant observation during five weekends in August 2014.

The NSA party is a node, a point of intensification and aggregation of culturally marked symbols and values of an extensive network. A network of meanings, products and manifestations of the culture of the São Paulo metropolis, in which different cultures dialogue and mutually influence each other in an endless recursion.

Keywords: 1. Communication. 2. Food. 3. Culture. 4. Immigration 5. Social Interaction.

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO	10
2 – CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS SOBRE AS FONTES, A COLETA, O TRATAMENTO E A ANÁLISE DE DADOS E EVIDÊNCIAS DO CAMPO.	18
3 - O MODO DE VIDA URBANO E AS INTERAÇÕES: AS MATRIZES TEÓRICAS DA ESCOLA DE CHICAGO, A ABORDAGEM PRAXIOLÓGICA DE QUÉRÉ E SUAS CONTRIBUIÇÕES	33
3.1 A abordagem de Schutz e as províncias de significado	33
3.2 A Escola de Chicago, as interações e o paradigma praxiológico de Quéré	38
3.3 Individualização, identidade e estilo de vida: explorando a interface entre os significados do consumo e a produção de sentido na comunicação intercultural	53
4 – DIFERENÇA, IDENTIDADE E IDENTIFICAÇÕES: AS CONTRIBUIÇÕES DE GUTIERREZ E GERD BAUMANN	68
5 - FLUXOS HUMANOS, A IMIGRAÇÃO BRASILEIRA E OS IMIGRANTES: EM BUSCA DA ITALIANIDADE NO ESTILO BRASILEIRO	93
6 – DAS ESPECIFICIDADES TEÓRICO-CONCEITUAIS DO OBJETO: O PALADAR, FESTAS, COMIDA DE RUA E O FAZER COZINHA COMO CULTURA.	101
7 – RESULTADOS E SUA ANÁLISE	133
8- CONSIDERAÇÕES FINAIS	148
9 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	151

1 - Introdução

Uma tese de doutorado demanda, de seu autor, uma série de capacidades importantes. Dentro da trajetória de buscar uma formação que o capacite a ter autonomia em pesquisa, talvez a principal decisão a tomar seja encontrar sua voz e produzir, a partir da pesquisa e com suas análises e reflexões, dentre uma variedade de requisitos a serem avaliados pela banca, aquela que seria o reflexo do pensamento e da base teórico-conceitual que, metaforicamente, faz nascer um pesquisador com autonomia em pesquisa. Configura-se um grande desafio, portanto, e um mergulho em si mesmo, em sua subjetividade, mas também uma escolha delicada, sensível e que precisa se mostrar produtiva na demonstração das capacidades de análise e de manejo do instrumental de pesquisa. Dentre um leque extenso de perspectivas teóricas instigantes é necessário optar e abrir mão, não sem sofrimento e angústia, de algumas possibilidades em proveito de outras.

Minha trajetória de vida e de formação acadêmica prévias ao doutoramento, a saber - minhas graduações em Ciências Biológicas na UFRJ e em Administração na PUC-Rio, o mestrado em Administração na PUC-Rio e, notadamente, minha vivência profissional direcionada à gestão de empresas e minhas práticas de docência e de pesquisa voltadas aos estudos de consumo - estabeleceram marcos em minha formação teórico-metodológica. Mais especificamente, me forneceram a base positivista de meu pensamento e de meu estar e conhecer no mundo. E, ao mesmo tempo, inocularam a curiosidade crítica a tais pressupostos, que, por sua vez, me motivou a buscar alternativas teórico-metodológicas para análise e pesquisa que ultrapasassem tais marcos teóricos. É a partir de tal contexto e em meio a estranhamentos, inseguranças e conflitos internos que, na busca do desenvolvimento da formação direcionada à pesquisa de base qualitativa e interpretativa, encontrei nas tradições de pesquisa marcadamente construcionista e, dentro do campo da Comunicação, na Escola de Chicago perspectivas com as quais acredito poder desenvolver diálogo produtivo. É a partir dessas breves considerações iniciais que apresento minha pesquisa de tese para avaliação.

Parto de minha formação como Administrador e Biólogo para, em um doutoramento em Comunicação, buscar um objeto que se posiciona nesta múltipla fronteira: as significações construídas em eventos de produção e consumo de comida de rua. Por um lado, em sua face biológica, alimentar-se faz parte dos requisitos inescapáveis para a manutenção da vida e da saúde; por outro lado, e em sua face de administração, tanto demanda organização e gestão como fornece oportunidades para análise de fenômenos no encontro entre produção e

consumo na contemporaneidade. Em tais eventos, o estar junto e os processos comunicativos que então se estabelecem entre os participantes através de interações constroem uma rede de significados que colocam o evento em marcha e estabelecem laços de grupos.

Assim, realizei uma tese com comida. Mas não uma tese sobre comida e sim sobre as formas pelas quais as pessoas usam comida. Mais especificamente, quero investigar a forma como elas usam a obrigação cotidiana de se alimentar para construir relações de diferentes tipos e objetivos com outras pessoas, estabelecer, desenvolver, manter e reformular laços sociais e, em tal processo, construir imagens sobre si mesmas. De forma destacada, me interessa neste estudo compreender em maior profundidade e detalhamento as estratégias então utilizadas para articular processos de identificação em que a comida é elemento de ligação e motivo para encontro e convivência.

Opto por um enquadramento teórico-conceitual que conceba os processos de comunicação em tais eventos como marcadamente culturais e um conceito de cultura, tal como nos termos de Willians (1992), que seja entendido como uma rede de significados. Minha aposta é que concentrando assim os esforços de pesquisa, isto é, com a escolha de um objeto de pesquisa familiar e do qual domino parte do conhecimento técnico-funcional (sua face biológico-nutricional), eu possa contribuir em outra face menos trabalhada, focalizando a perspectiva da comida como cultura. Montanari (2008) afirma que o paladar não é apenas sabor, captado fisiologicamente pela língua. É também saber, avaliado sensorialmente pelo cérebro que diferencia o que é bom do que é ruim, o agradável do desagradável e mobiliza um conjunto de representações. Processado pela cultura, o gosto da comida é uma realidade também coletiva e comunicável, sujeita a influências variadas dos processos comunicacionais. Simmel (1994, p. 333) aponta que “comer faz de um acontecimento cotidiano primitivo e trivial e de uma cotidianidade inevitável, uma interação que tem uma significação social supra-pessoal”. O ato de comer põe em jogo um grande elenco de fatores que são atravessados por critérios nutricionais, religiosos, estéticos, étnicos, econômicos, éticos e ambientais, o que lhe confere complexidade. Montanari (2008) afirma também que a comida, por incluir gestos feitos junto a outros – o comer juntos, a comensalidade –, assume valor comunicativo, constituindo a linguagem da comida, construída com a comida. Mais ainda, Montanari (2008, p. 160) diz que “se a mesa é a metáfora da vida, ela representa de modo direto e preciso não apenas o pertencimento a um grupo, mas também as relações que se definem nesse grupo” e que (p. 164) “é, portanto, indispensável identificar uma gramática da comida e decodificar suas regras”. Além da comensalidade, as crenças associadas aos

alimentos e as funções sociais das refeições podem ser apontadas como constituintes identitários. Assim, pretendo identificar e decifrar tais códigos e seus papéis que identifico e analiso no contexto desta pesquisa.

Mas diante de uma variedade possível de lentes teóricas dentro do foco cultural e de sua relação com a comida e alimentação, meu objetivo foi ainda mais específico. Posiciono esta pesquisa no debate sobre interculturalidade e multiculturalismo contemporâneos (ELHAJJI, 2007) a partir do afinamento do objeto em um tipo particular de evento de consumo de comida. Para servir a este debate especializado opto pela investigação de evento em que a comida possui marcante caracterização étnica, um estilo característico e cuja significação lhe sirva como marcadora de identidades hibridizadas (CANCLINI, 2004), hifenizadas (LESSER, 2001) e, nos termos de Elhajji (2008b), transnacionais, cujo exemplo marcante seria o de comunidades de imigrantes e seus descendentes. Parto também da perspectiva de Anderson (2008) quando examina a ascensão do sentimento nacional e reconhece que o nacionalismo capta e expressa sentimentos, subjetividades, ideais, esperanças e preconceitos e aponta que as comunidades nacionais podem ser imaginadas. Se a identidade nacional prescinde da fixação geográfica, ela pode assumir significados diversos, mobilizar representações variadas na construção da argumentação de seu discurso de identidade. A aposta que aqui fiz é de que o objeto, por sua facilidade de consumo, flexibilidade e adaptabilidade, me serviria de suporte para refletir sobre como se dão os processos de identificação dessas comunidades, e se mostraria também propício à análise da interculturalidade. Mas não tratei de um debate unicamente sobre predileções alimentares étnicas nas festas no Brasil. A partir a partir de objeto de consumo tão intenso em simbolismos para o imaginário como a comida e do recorte sobre festividades marcadas por caráter étnico e pelo consumo de sua comida, examino a problematização da identidade cultural brasileira na contemporaneidade e as variadas formas de se lidar com o processo de globalização em curso, focalizando em seus aspectos culturais,.

O enquadramento e debate conceitual em que dou seguimento à análise fazem parte de linha de pesquisa sobre o papel da mídia comunitária étnica nacional na consolidação de identidades transnacionais dos grupos imigrantes e os sentidos do multiculturalismo no mundo globalizado (ELHAJJI, 2013). Esta linha de pesquisa investiga as formas pelas quais diferentes instâncias e meios tecnológicos de comunicação comunitária étnica nacional atuam para fazer emergir ou consolidam espaços identitários transnacionais dos grupos imigrantes (ELHAJJI, 2006, 2007c, 2008a, 2008b, 2011). Parto do pressuposto de que um movimento de

retorno às origens no seio de tais comunidades está hoje revigorado e se redirecionou em busca de narrativas peculiares de resgate de referenciais supostamente autênticos e originais e cuja finalidade é a formulação de uma identidade coletiva hifenizada e transnacional. Nesse quadro este trabalho identifica e analisa as formas como tais identificações são elaboradas e o papel das festas que giram ao redor do consumo de comida. Bertonha (2011), por exemplo, questiona até que ponto a herança dos imigrantes italianos permanece, hoje, depois de tantos anos de terminado o fluxo intenso da imigração predominantemente europeia para o Brasil, ocorrida entre o final do século XIX e o início do século XX. Esta tese, dentro de seu escopo, trabalha esta questão.

É neste sentido que o debate em que me envolvi no desenvolvimento da tese se encontra com as discussões desenvolvidas por Appadurai em dois de seus livros. O primeiro é *As dimensões culturais da globalização* (2004), em que defende o ponto de vista de que as migrações e as comunicações de massa constituiriam os dois principais marcos representativos da contemporaneidade. Adicionalmente, esta pesquisa se apoia na coletânea *A vida social das coisas* (2008), em que Appadurai defende o consumo como instância que, além de produzir vínculos sociais, gera também formas particulares de solidariedade, confiança e sociabilidade fundamentais para a vida social. É exatamente no encontro entre estas duas premissas de Appadurai e em meio ao debate teórico destas duas temáticas que anoro esta pesquisa sobre multiculturalismo e interculturalidade. Para usar uma metáfora debatida intensivamente em Zanforlin (2011) – da cultura que remete a cultivo –, é exatamente nesse terreno teórico que pretendo, no trabalho que dará sequência a esta tese, seguir cultivando e desenvolvendo.

Parto da ideia de que estou perante fenômeno social complexo, que envolve vários atores e, de início, estimula mais perguntas do que respostas. A aposta que fiz é que as características peculiares deste objeto e seus usos me permitiriam refletir sobre ações, interações e laços à primeira vista banais, mas que são relevantes na construção de significações para os grupos em foco. Mais especificamente, acredito que estes eventos sejam locais dinâmicos de entrecruzamento de redes de manifestações culturais, redes de trocas, em que o discurso de construção das identificações, em sua complexidade, se mostre a partir de aspectos ligados à etnia, à religião, à produção, ao consumo, a laços afetivos, à participação política, a predileções alimentares, enfim, a uma variedade de possibilidades de estar no mundo.

Dado tal contexto, é necessário um conjunto de questões centrais que vão estruturar e dar forma às indagações desta pesquisa, situá-la no campo da comunicação e direcionar toda a investigação realizada. São elas:

De que maneira as mídias, os recursos e as representações são convertidos em discurso para nos mostrar algo sobre a articulação entre a comida, a alimentação, as festas e as formas como são usadas em processos de identificação transnacionais? Como a rede de comunicação associada a estas ocasiões está povoada, de que modo essa rede é posta em ação e quais são os seus usos? Quais são os movimentos de integração e de diálogo que ocorrem no processo? Que estratégias são usadas, a partir da comunicação, na construção do discurso e das representações pretendidas? Como os participantes adequam seus discursos para que ecoem para fora de seus grupos e lhes sirvam na construção de suas autorrepresentações, suas identificações, para além dos limites estritos destas comunidades/grupos?

A partir de tais questões centrais de pesquisa, um conjunto mais restrito e específico de questionamentos guiou aspectos particulares da pesquisa no campo e, principalmente, a subsequente análise. As principais questões são:

- a) Quais são os projetos de identidade dos descendentes de imigrantes italianos em São Paulo?
- b) Como funcionam os processos de identificação dos descendentes de imigrantes italianos em São Paulo?
- c) Qual o papel da comida e seu consumo nos discursos construídos?
- d) Qual a função que a produção e o consumo de comida desempenham no processo?
- e) Quais os recursos mobilizados em tais discursos?
- f) Como os descendentes de imigrantes se colocam em relação à comunidade de origem depois de tanto tempo já integrados à comunidade de inserção?
- g) Qual o papel que a religião desempenha nesse contexto?
- h) De que modo a etnicidade é mobilizada nos processos de identificação?
- i) Quais os significados de italianidade para o grupo em foco e para os “de fora” que frequentam o evento em análise?
- j) Como estes estilos de vida se hibridizam e se transformam?

Com base nestas questões foi realizado um mapeamento da comunidade em foco para levantar o elenco de meios de comunicação comunitária de que fazem uso cotidianamente e os que utilizam na organização das festas (sites, revistas e jornais locais) e para levantar seus

hábitos de consumo de mídia étnica (internet e TV por satélite), com o objetivo de descrever as novas modalidades e formas de enunciação de suas identificações, lealdades e pluripertencimentos (ELHAJJI, 2012). As festas, por serem locais de trocas e de redes, são aqui compreendidas como expressões culturais que põem em evidência a face transnacional das identificações associadas, já que mobilizam ativamente pluripertencimentos. Estas considerações podem ser condensadas nas seguintes questões de pesquisa:

Como se inscreve a festa de Nossa Senhora Achiropita na narrativa de italianidade contemporânea paulistana? Como podemos compreender esta festa de celebração étnica e religiosa centrada na produção e consumo de comida como encontro de negociação de suas identificações?

A problemática da qual parte a pesquisa diz respeito às negociações por pertencimento lançadas por grupos que não são migrantes recém-estabelecidos no Brasil; pelo contrário, são grupos que, embora mobilizem de forma variada argumentos de etnicidade em seus discursos de identificação (BAUMANN, 2010), estão há pelo menos mais de uma geração no Brasil. Para Baumann (2010), diferentes comunidades mobilizam de forma diversa os recursos que possuem para construir uma narrativa de identidade a partir de seus projetos de identidade (VELHO, 2013a). Fatores como etnia, religião e filiação a um estado nacional se mesclam em um complexo jogo na arena política e na construção de significados de pertencimento associados a tal dinâmica. Mesmo assim, os objetos de pesquisa escolhidos (os encontros nas festas, sua comida, as redes e trocas que ali ocorrem) manifestam ecos das tradições dos ancestrais imigrantes e permanecem se valendo de tais aspectos em seus discursos, usando-os como recursos, nos termos de Yúdice (2004) e a partir da noção de campo de possibilidades (VELHO, 2013c). É por este contexto específico que este projeto pretende enveredar, para investigação do processo de hibridização de identidades em curso que combina, em seus projetos e em dinâmicas de funcionamento, argumentos de nacionalidade brasileira oficializada sem perder de vista argumentos étnicos e culturais das identificações de imigrantes italianos. Baumann (2010) condensa as versões processual e essencialista da identidade na primeira, na medida em que alega que a visão essencialista também é uma construção discursiva, uma história imaginada (ANDERSON, 2008). Portanto, há estratégias discursivas que reificam diferenças e as que as relativizam, nos termos de Baumann (2010) e entender a prática multicultural é investigar exatamente quando, onde, por quais razões e em quais contextos as pessoas alternam as estratégias discursivas. Desse modo, o que cabe é a compreensão sobre a forma como se dá esta construção, quais argumentos são mobilizados e

em quais situações/contextos o são. Em outras palavras, Baumann (2010, p. 168) advoga que “necessitamos descobrir empiricamente com que exatidão as pessoas conseguem modelar as identidades baseadas no diálogo, enquanto ao mesmo tempo as reificam baseados em um monólogo”.

Pode-se dizer, então, que a justificativa do tipo de abordagem deste projeto residiu, principalmente:

- ✓ na possibilidade de identificar aspectos que tratem a comunicação como uma arena de construção de relacionamentos, laços sociais e significados, como processo de constituição social que priorize a visão dos sujeitos da ação;
- ✓ na possibilidade de se obter uma melhor compreensão do campo simbólico nos processos comunicacionais sobre as identidades e identificações dos indivíduos e grupos, a partir dos usos dos *media* na produção de mapas subjetivos em contextos culturais em permanente mudança (ELHAJJI, 2011), focalizando as identidades transnacionais no contexto brasileiro e paulistano em particular;
- ✓ na possibilidade de aprofundar a reflexão, dentro do debate entre as perspectivas multicultural e intercultural na contemporaneidade, da abordagem interdisciplinar da análise e pela integração entre diferentes tipos de abordagens sobre processos de comunicação e identificação com foco nos significados construídos nas interações. Buscar-se-ão contribuições de outras disciplinas, como a Sociologia, a Antropologia, a Gastronomia e a Administração, além do campo da Comunicação, que possam dar subsídios para a obtenção de um maior nível de compreensão sobre as diferentes dimensões envolvidas na problemática. É Piastro (2008) que assevera que a questão das identidades e identificações é problema que demanda abordagem complexa;
- ✓ na questão ainda em aberto, colocada por Bertonha (2011) sobre até que ponto a herança dos imigrantes permanece hoje, depois de tantos anos de terminado o fluxo mais intenso da imigração, ocorrido entre 1880 e 1930. Bertonha se refere especificamente à imigração europeia e italiana, mas questionamento análogo se pode colocar frente à imigração de outras nacionalidades e identidades para o Brasil e mesmo para o período anterior ao da imigração europeia estimulada pelo Estado brasileiro a que Bertonha (2011) se refere;
- ✓ na exploração das potencialidades ainda muito pouco debatidas, no campo da Comunicação e nos estudos sobre consumo no Brasil, do sentido do paladar. Para Cavalieri (2011), no contexto das ciências sensoriais, os sentidos da visão e audição gozam de estatuto superior e maior prestígio na reflexão filosófica, ao passo que o paladar e o olfato

são considerados sentidos inferiores, os mais carnis, viscerais, subjetivos e, por isso mesmo, os mais distantes do conhecimento e da reflexão intelectual. A abordagem da comida e do paladar nesta pesquisa trabalhou em tal lacuna.

2 – Considerações metodológicas sobre as fontes, a coleta, o tratamento e a análise de dados e evidências do campo.

Na presente tese a comunicação é concebida como uma atividade coordenada entre dois ou mais indivíduos, na qual os significados são construídos, negociados, ratificados e mudados na situação social, a partir da compreensão dos participantes sobre o que acontece e dos propósitos do encontro. Os participantes têm, pois, papéis ativos na dinâmica interacional, constituindo, através da fala, o contexto da interação e criando a própria identidade. Ambos, contexto e identidade, são também dinâmicos (GOFFMAN, 1999, 2010). Meu objetivo consiste em uma investigação sobre os modos de construção de processos de identificação elaborados entre participantes (consumidores, produtores e voluntários) em evento festivo marcado pelo consumo de comida étnica, realizado em São Paulo. Pretendeu-se aprofundar a compreensão sobre como identidades híbridas, hifenizadas e transnacionais são continuamente trabalhadas no contexto de tais encontros festivos. O objetivo também se prendeu a investigar a perspectiva simbólica do consumo e não meramente a ótica econômica ou utilitária do consumo de comida em festas. Isso diz respeito a compreender a atuação dos indivíduos em seu ambiente e a partir das redes de significados associadas aos grupos sob análise.

Esta tese estruturou sua pesquisa e reflexão em torno deste objetivo central: reconhecer as formas pelas quais a identificação hifenizada mobiliza recursos em sua construção processual, nos termos de Baumann (2010). Para proceder à investigação inicialmente, duas vertentes de pesquisa foram operadas a partir da seleção de dois eventos. A primeira direcionava-se à comunidade ítalo-brasileira e à festa anual de Nossa Senhora Achiropita, em São Paulo – SP (<http://www.achiro-pita.org.br>), e a segunda, à Feira das Yabás (<http://www.feiradasyabas.com.br>), tradicional reunião mensal em Madureira caracterizada pela identificação afro-brasileira. No entanto, no curso do trabalho de campo, foi necessário restringir ainda mais tais escolhas, mais que tudo pela necessidade de empreender esforço de campo concentrado frente ao exíguo tempo disponível para a conclusão da tese. Assim, apenas a festa de Nossa Senhora Achiropita, em São Paulo – SP, foi investigada.

É oportuna a justificativa da escolha desta festa como objeto de pesquisa privilegiado nesta tese. A festa de Nossa Senhora Achiropita (NSA) é ligada à comunidade ítalo-brasileira, sendo promovida pela Ordem dos Orionitas e vinculada diretamente à religião católica. É uma festa que busca angariar recursos para a paróquia de mesmo nome, localizada no bairro da

Bela Vista (ou Bixiga), em São Paulo – SP, dedicada à santa italiana de mesmo nome, ligada à comunidade calabresa imigrante em São Paulo que tanto fundou a paróquia como promoveu sua primeira festa. O evento gira em torno de barracas que produzem grandes quantidades de comida autodenominada italiana, é promovido anualmente há 88 anos nos finais de semana do mês de agosto e se autoproclama a festa italiana mais tradicional no Brasil principalmente devido a sua antiguidade. A italianidade da festa, além do estilo da comida, também é marcada pela música que é tocada no sistema de som do evento, por alto-falantes. Outra característica importante da festa é que a comida servida é fundamentalmente comida de rua, concebida para ser produzida e consumida na rua, em contraposição à comida de casa ou de restaurantes. A comida de rua precisa ser mais simples do que outras versões semelhantes do mesmo prato produzidas e consumidas em casa ou em restaurantes, já que costumeiramente é servida e consumida em pé e em porções que podem ser seguradas com apenas uma das mãos, enquanto se manuseia com a outra um talher para se servir do prato. Por outro lado, tal peculiaridade intensifica o seu caráter aglutinador de pessoas ao seu redor, já que – e também porque se trata de uma festa – a comida não é consumida solitariamente. Não menos importante, a porção reduzida viabiliza baixos preços de venda, o que, por sua vez, torna estas festas bastante populares, pois os preços praticados não operam como filtro seletivo para a participação mais ampla da população local. É, portanto, festa muito popular que mescla comida de rua e música, em redes de trocas e diálogos que se inserem nos contextos culturais e nos modos de vida urbanos da maior metrópole brasileira.

A festa de NSA foi objeto de etapa exploratória de pesquisa de campo em agosto de 2012. O objetivo dessa etapa foi reunir informações para averiguar se a festa contaria com elementos que justificassem sua eleição como objeto de pesquisa, pelo menos em etapa inicial e provisória de pesquisa. A festa é a mais antiga ligada à comunidade ítalo-brasileira na cidade de São Paulo, é realizada anualmente sempre nos finais de semana (sábado e domingo) de agosto até o feriado de 7 de setembro. A grande maioria dos que trabalham na festa (os chamados equipistas) são voluntários, razão principal para a festa ocorrer nos finais de semana, já que todos possuem ocupações formais em que atuam durante a semana. É tida como a festa-mãe da comunidade ítalo-brasileira não apenas pelo seu tamanho e fôlego financeiro, mas principalmente pelo seu alto grau de organização e planejamento internos e de participação de sua comunidade.

Para efeitos de comparação com a festa de NSA, em outubro de 2012 foi realizada outra etapa exploratória de pesquisa na festa de San Genaro na Mooca, na cidade de São

Paulo. A diferença entre as festas é marcante. De fato, a de NSA ocupa mais que o dobro da área física dedicada à festa de San Genaro. Na festa de San Genaro as porções das comidas são menores, assim como os preços. A localização dos eventos também é bem diversa. A festa de NSA acontece no Bixiga, bairro muito próximo ao centro e à região da Avenida Paulista. É fácil o deslocamento para a festa de NSA a partir de vários pontos da cidade (por exemplo, de ônibus, táxi, metrô ou em carro próprio), e a região é marcadamente boêmia e dedicada à vida noturna tradicional de São Paulo, com várias cantinas italianas, dentre elas a Cantina Capuano, que orgulhosamente anuncia ser a mais antiga da cidade com funcionamento ininterrupto (MAGNANI, 1992; MAGNANI; TORRES, 2000). Já a festa de San Genaro está em uma área empobrecida e degradada da cidade, com acesso restrito por transporte público à noite e com um entorno ocupado por indústrias e estabelecimentos comerciais que não funcionam à noite. Uma breve incursão pelo entorno trouxe sensação de grande insegurança, com ruas sujas e absolutamente desertas mesmo nas datas em que a festa de San Genaro ocorre. Por esta razão, e para não dispersar esforços, foi escolhida apenas a festa de NSA como campo de pesquisa em São Paulo.

A comunidade étnica associada à festa de NSA manifesta grande orgulho de suas tradições culinárias e as utiliza ativamente como elemento central de construção de sua identidade. Outras características fazem da festa de NSA digna de se configurar como caso esclarecedor ou típico (YIN, 2010) para os propósitos deste projeto de tese. A festa tem grande repercussão junto a sua comunidade e junto a público muito mais vasto, repercutindo amplamente na cidade de São Paulo e estando também fortemente associada a elementos de religiosidade.

Na pesquisa de campo me vali do que Creswell (2007) nomeia de métodos mistos, em que são utilizados dados e evidências tanto quantitativas como qualitativas, com predomínio de busca de dados qualitativos. O uso de dados quantitativos, quando se mostrou necessário, foi direcionado a contextualizar o ambiente em que a festa é realizada, seus impactos em públicos específicos e junto a sua comunidade de inserção.

No campo, como estratégia mais importante de coleta de dados, realizei uma etnografia da festa e, inicialmente, pretendi realizar uma etnografia das reuniões e encontros diversos de preparação das festas ao longo de 2014. No entanto, a participação nas reuniões de preparação não foi possível. Empreendi várias tentativas de contato me apresentando como voluntário para participar da festa como equipista. Tais contatos se iniciaram em janeiro de 2014, cerca de seis meses antes da festa, portanto. Os e-mails direcionados à equipe de

relações públicas da festa não receberam nenhuma resposta. Os contatos telefônicos se mostraram ainda menos produtivos, e a resposta mais comum era a de que eu preenchesse uma ficha de cadastro disponível no site da festa na internet e a enviasse ao e-mail da equipe de relações públicas. Na secretaria da igreja a informação fornecida, por telefone, era invariavelmente de que ainda era muito cedo para iniciar os preparativos e que eu deveria aguardar a resposta aos e-mails enviados, o que ocorreria no mês de maio de 2014. Em visita à Igreja de NSA em março de 2014, as mesmas informações foram novamente reafirmadas, de modo que aguardei até maio. Nos contatos de maio, nada de novo, que eu aguardasse ser chamado, porque quase não havia necessidade de voluntários e caso houvesse minha disponibilidade seria valorizada. No entanto, a festa se aproximava e nenhum contato ocorria, e meus e-mails e telefonemas seguiam com o mesmo destino. Em novas idas à secretaria da igreja, em junho e julho de 2014, as mesmas respostas-padrão me foram dadas: que aguardasse e que se necessário entrariam em contato. Apenas durante a observação participante nos dias de festa em agosto de 2014 é que consegui entender que todos os voluntários da festa são da comunidade ligada à Igreja de NSA. O canal de acesso à participação são os eventos organizados pela igreja: os encontros de jovens com Cristo e os encontros de casais com Cristo promovidos pela paróquia eventualmente recrutam novos participantes, mas a gigantesca maioria participa da festa há anos, muitos há mais de 15, 20 ou 30 anos. Embora gentis todas as respostas aos meus esforços de investigar por dentro da festa foram infrutíferas devido aos mecanismos de seleção de equipistas que a organização da festa mantém há vários anos. De fato, a paróquia não deseja nem pretende que participantes estranhos a suas atividades se incorporem como equipistas na festa. Como veremos mais adiante, tal questão se mostra em si mesma muito significativa na análise das relações da festa com as questões de pesquisa da tese.

Como mecanismo imediato de coleta de dados me vali, portanto, da observação participante durante os dias da festa e de entrevistas em variados graus de aprofundamento, como é típico da etnografia tradicional. No entanto, a participação como observador frequente durante as festas me permitiu não apenas uma compreensão mais aprofundada da dinâmica e das interações, mas também serviu como estratégia de estreitamento dos laços com os três principais grandes grupos que participam da festa: os organizadores, os equipistas e os festeiros, termos que são usados pelos próprios participantes para identificar as categorias dos participantes da festa em análise. A observação ocorreu nos finais de semana de agosto de 2014, nos dias 2, 3, 9, 10, 16, 17, 23, 24, 30 e 31. A festa ocorre sempre das 18h às 24h aos

sábados e das 17h às 22h aos domingos. No dia 16 de agosto, participei também da procissão de NSA, que se iniciou às 14h30 e se encerrou às 17h30, dia em que a festa propriamente dita se iniciou apenas às 18h.

Fiz uso de múltiplas fontes de evidências no campo que Yin (2010) conceitua como estratégia de triangulação de fontes de informação. O objetivo, aqui, é procurar informações que se complementem, na busca pela compreensão ao mesmo tempo mais ampla e aprofundada do objeto, seus contextos, suas condicionantes e dos papéis, motivação e autorrepresentações dos atores envolvidos nas festas. No campo, realizei principalmente observação participante durante os dias da festa, conversas e entrevistas com uma variedade de informantes, desde equipistas trabalhando nas barracas que produziam e forneciam a comida, membros das equipes de apoio (transporte de itens diversos, limpeza e segurança) a festeiros de diversos perfis.

O plano inicialmente traçado incluía como uma de suas principais etapas a participação nas reuniões preparatórias da festa, o que se revelou impossível de realizar dadas as resistências da organização do evento em admitir estranhos. Para lidar com tal restrição, lancei mão de outras estratégias de pesquisa no campo:

a) Realizei pesquisa em materiais secundários tais como revistas, artigos e publicações com relação à comunidade Aquiopita sobre a preparação da festa. Consegui exemplares da revista Achiopita – Festa 2014 e acesso a informações no site da Igreja de NSA sobre a festa e sua organização. Em tais fontes consegui informações sobre as etapas da preparação e sobre as reuniões e encontros de preparação da festa, com o objetivo de compreender as questões que marcam o planejamento do evento.

b) Complementei essa estratégia com entrevistas e conversas informais com os participantes para entender em profundidade suas motivações, vivências, influências, dilemas, disputas, razões e lógicas de comportamento e de mobilização de argumentos nos discursos de identificação e outros fatores associados. Essas ocasiões de contato com os equipistas durante os dias da festa foram, em conjunto com a observação participante, a principal etapa de coleta de dados no campo.

c) Compareci à festa para contato com os frequentadores, com objetivos em parte semelhantes ao informados no item (b) acima. No entanto, esta etapa buscou contato também com os frequentadores das festas que não participaram de sua organização – os clientes das festas ou, nos termos dos organizadores, os festeiros. Junto a estes busquei entender as formas como a festa é interpretada e as relações de pertencimento que se forjam a partir dela.

d) Fiz uso de estratégia de triangulação de dados e uso de múltiplas fontes de evidências em busca de sua complementaridade. Por exemplo, a interação com os gestores das festas, com os membros das comunidades que trabalham nas festas, com participantes-clientes das festas, com fornecedores de produtos e serviços, além de outros públicos que a inserção no campo apontou como relevantes para os objetivos desta pesquisa. O objetivo foi compreender o fenômeno em análise em sua complexidade sem se valer do isolamento de aspectos para simplificar excessivamente o objeto de estudo. O uso de fontes múltiplas de evidências auxilia também no alcance do caráter interdisciplinar do estudo.

e) A investigação de um caso de estudo se vale da estratégia de casos típicos em análise que, nos termos de Yin (2010), opera pela descrição das características do caso e profundidade e detalhamento. Como os processos, suas causas e condicionantes estão presentes? Como tais elementos estão articulados? O que se pretende com esta estratégia metodológica é fortalecer a análise teórico-conceitual. À medida que a análise se mostra pertinente e coerente, se evidencia sua consistência teórica.

f) Por fim, é indispensável considerar a flexibilidade em todas as etapas de coleta e análise de dados colhidos no campo, dada a própria natureza da pesquisa interpretativa. O compromisso-chave é o do pesquisador com seu olhar acerca dos comportamentos, razões, opiniões e motivações dos coparticipantes da pesquisa, cujos significados se pretende, em última análise, pôr em questão.

Passaro (1997) alerta para os excessos no uso do método etnográfico como garantia de qualidade da pesquisa em Antropologia e defende a flexibilidade das formas de se coletar e interpretar dados no e do campo. Critica, mais especificamente, a concepção tradicional de campo – o campo do outro, geográfica e culturalmente distante e exótico – associando-o mesmo a uma prisão, tal como se fosse um destino inescapável na pesquisa, especialmente quando associado às formas mais tradicionais de coleta de dados. Seu objetivo também é criticar as preocupações e pressupostos do que venha a ser conhecimento antropológico, pressupostos estes que funcionam como formas de disciplinar o campo, de manter controle sobre as escolhas dos pesquisadores acerca das concepções epistemológicas, sobre objetos de estudo e sobre formas de se pesquisar. Por exemplo, critica a demanda da disciplina pela busca de “fatos comparáveis”, regras sociais e categorias preexistentes na análise. Tal processo tende a empobrecer o estudo pela perda de complexidade que modos de comparação e categorias de análise previamente estabelecidas exercem sobre as diferenças e semelhanças imprevistas encontradas no campo. Muito das delimitações prévias (antes de se empreender o

trabalho no campo) dos estudos tradicionais/disciplinares pretendem formatar o campo, sua complexidade e suas eventuais surpresas e torná-lo mero laboratório de teste de hipóteses. É necessário, portanto, que o pesquisador esteja alerta para as repercussões que as simplificações realizadas tanto na escolha do objeto quanto na base teórica de análise geram sobre as interpretações baseadas em dados inesperados encontrados no campo. Se, por um lado, a ênfase excessiva nestas simplificações gera foco e pode permitir maior profundidade da análise, por outro, pode levar à perda de complexidade no objeto de pesquisa que termina por domesticá-lo, tirando-lhe sua vitalidade e restringindo em demasia a possibilidade de novos *insights*. A pesquisa domesticada tende a produzir mais do mesmo.

Passaro (1997) relativiza também a noção de distância (quando entendida como distância cultural entre pesquisador e nativo/pesquisado, um pré-requisito para a Antropologia tradicional disciplinar e disciplinada) e a separação entre vozes do pesquisador e nativo/pesquisado para defender, por um lado, uma dialética da participação do pesquisador no campo e, por outro, uma estratégia de observação em que o uso de uma variedade de mecanismos de coleta de informações se mostra produtivo. Advoga que a pesquisa etnográfica deve se defrontar com e trabalhar ativamente os dados que o etnógrafo experiencia, observa e coleta no trabalho de campo, em especial na situação em que tais dados divergem do que o pesquisador “já conhece” (p. 157). Da perspectiva dialógica se depreende que o pesquisador não apenas é parte do campo, mas é também uma voz dentre outras possíveis.

Para Malinowski (1978, p. 24), da observação o etnógrafo “apresenta a anatomia da cultura e descreve a constituição social”. Ele colhe dados concretos sobre os fatos observados para, através de sua análise, formular inferências gerais, fundamentalmente por meio da indução em que se parte do particular para o mais amplo. Por exemplo, um recurso útil é observar uma ocorrência real que estimula o nativo a expressar sua opinião e fornecer informações por meio das quais o pesquisador entrará em contato não apenas com uma variedade de pontos de vista, mas também com o mecanismo social que foi ativado pelo fato observado.

O treinamento do pesquisador e seu aporte teórico lhe servem para fornecer um “esquema mental” que o guiará na escolha de um roteiro para trabalhar e para formular novas teorias relativas a seu objeto de estudo. No entanto Malinowski (1978, p. 25) afirma que isso “está longe de ser um programa vazio – é, muito pelo contrário, o resultado de experiências vividas” o que destaca a importância do campo na fertilização da reflexão teórica e, de modo

recíproco, da reflexão teórica como lente para investigar no campo. Aconselha também que o “esquema mental” do pesquisador seja materializado em diagramas, planos de estudo, e pesquisa e quadros sinóticos (p. 26) e que nestas representações, que devem incluir informações que recebeu de forma direta e indireta, precisa haver o cuidado de apresentá-las de forma claramente distinta de suas interpretações e reflexões. É por meio da observação participante que a etnografia consegue

a carne e o sangue da vida nativa real que preenchem o esqueleto vazio das construções abstratas... suplementando com os detalhes referentes ao comportamento, ao meio ambiente, e aos pequenos incidentes comuns as percepções do pesquisador sobre seu objeto de pesquisa. (Ibid., p.26)

Outro cuidado importante é diferenciar, no texto do relatório de pesquisa, o dado colhido das interpretações do pesquisador. Malinowski (1978) aponta a etnografia como a ciência em que a honestidade do relato é crucial. Indica ainda que é importante separar com clareza os resultados da observação direta, as declarações dos informantes e as interpretações “nativas” das interpretações e inferências que o etnógrafo constrói a partir de tais dados coletados. Destaca que as interpretações e *insights* do etnógrafo, embora sejam produzidas a partir da pesquisa no campo, devem ser claramente apresentadas, distinguindo uma fase da outra. É também Malinowski (1978, p. 23) quem alerta que a inspiração dos estudos teóricos e da base conceitual e sua influência sobre a fase de observação participante “são duas funções bem distintas uma da outra, e na pesquisa propriamente dita devem ser separadas tanto cronologicamente quanto em condições de trabalho”. Tais preocupações, mesmo depois de tantas críticas à etnografia tradicional, ainda se mostram importantes na medida em que permitem um diálogo, no texto produzido a partir da etnografia, entre o pesquisador e seus leitores.

Já Geertz (2012) levanta a questão epistemológica no debate sobre o trabalho de campo na etnografia. Ele afirma que o etnógrafo não possui ferramentas suficientes para transpor e compreender efetivamente a realidade dos pesquisados, pois ele não tem como penetrar na consciência do pesquisado de forma a avaliar eficazmente o que ele percebe, sente e pensa. O que é possível é observar comportamentos e dialogar com informantes, experiência esta que imprime marcas sensitivas no pesquisador, além de fomentar sua reflexão. O que o pesquisador consegue estudar e compreender é a simbologia dos atos do pesquisado, e a partir destes símbolos desenvolve conhecimento novo, com um caráter inescapavelmente interpretativo.

Geertz (2012) reconhece os limites da atuação no campo e do trabalho de interpretação. O etnógrafo tem acesso a uma versão aproximada da realidade dos pesquisados e, portanto, acaba exercendo um papel de mediador entre aqueles que pesquisa e aqueles para quem escreve, inclusive ele mesmo. Esta perspectiva reforça o entendimento da dinâmica do campo de pesquisa como a do diálogo entre pesquisador e pesquisados. É por isso que Geertz (2012) reforça importante abordagem da experiência cultural ao afirmar que culturas devem ser lidas como textos e assim interpretadas. A descrição densa é, assim, um novo texto produzido pelo intérprete a partir do que colhe sobre o campo, um relato sobre relatos, um texto sobre outro texto.

Torres (2000) oferece detalhado relato e reflexão que exemplificam esta perspectiva teórica de análise do trabalho do etnógrafo. Na pesquisa sobre sociabilidades urbanas em São Paulo – SP, descreve os cenários, identifica atores sociais e desvenda as regras de sociabilidade, a partir de personagens, equipamentos urbanos, comportamentos, identificações e reconhecimentos, estranhamentos e conflitos. Usa, como cenário de pesquisa, algumas ruas do bairro do Bixiga, entre o centro da cidade e a Avenida Paulista e a esquina entre a Avenida Paulista e a Rua da Consolação. É exatamente neste bairro que ocorre a festa de NSA. Das experiências narradas no relato de pesquisa se conclui que o lazer, quando visto como prática de sociabilidade, “permite a criação de vínculos entre as pessoas, além de implicar determinadas formas de relação com os equipamentos e espaços urbanos” (p. 72). Da mesma forma, a presença de diferentes grupos no mesmo espaço urbano, no mesmo território, assinala que o uso deste espaço, configurado nos conceitos de mancha de lazer e de pedaço, se associa aos deslocamentos urbanos para estabelecer os trajetos destes grupos. É em tal dinâmica que os grupos se apropriam deste espaço como seu pedaço, nos termos de Magnani (1992). As noções de pedaço, mancha e trajetos se articulam a partir de uma rede de relações que encontra um de seus suportes principais no espaço urbano compartilhado. Nesta dinâmica diferentes grupos, ao mesmo tempo em que se contrapõem, constroem a convivência entre iguais e no local escolhido. Nesta dinâmica afirma-se tanto o sentimento de se pertencer a um pedaço, do afeto como mecanismo definidor do significado do espaço urbano, como a diversidade cultural interna a este mesmo meio urbano, manifesta numa variedade de pedaços identificados.

Tais contribuições são úteis para a análise de eventos ligados a comunidades de migrantes, em especial os conceitos de pedaço, trajeto e mancha. A rede de relações e os pontos de análise destacados – personagens, equipamentos urbanos, comportamentos,

identificações e reconhecimentos, estranhamentos e conflitos – se configuram como pontos da rede de relações a se identificar no trabalho de campo, sem incorrer nos problemas já debatidos a partir das reflexões de Passaro (1997) e dos condicionamentos da pesquisa.

Por outro lado, afirma-se a perspectiva de que toda etnografia termina por ser multissituada (MARCUS, 1998), ainda que se trabalhe unicamente com um *field site*. A questão central do pensamento de Marcus (1998) a se destacar aqui é a constatação de que nenhuma sociedade é completamente isolada e que, portanto, toda análise realizada embute uma comparação operada tanto pelo pesquisador quanto pelos pesquisados. Tal comparação não ocorre necessária e propriamente entre *sites* e seus objetos distintos geográfica e fisicamente, o campo físico da pesquisa, mas na compreensão e tradução de lógicas de funcionamento semelhantes entre *sites* distintos. Marcus (1998) afirma, desta forma, que os *sites* de pesquisa incorporam o “*World system*”, na medida em que há marcas deste no local, no campo. Dito de outro modo, há marcas dos processos de globalização em curso na festa de NSA e do trabalho de análise precisa se dedicar a identificar estas pegadas e suas repercussões nos eventos.

Já que o campo como dimensão física pode ser relativizado, cumpre também problematizar a própria relatividade da noção do outro, do nativo a ser investigado, e do limite tênue entre a separação tradicional positivista da posição do pesquisador/sujeito da pesquisa frente ao outro/nativo/objeto da pesquisa. Na medida em que o pesquisador vai ao campo e nele se insere, dele também passa a fazer parte. Ir ao campo é viver nele e ser parte dele. Deste modo, o percurso de investigação etnográfica é também um mergulho em si mesmo, transformador do pesquisador também, que não sai incólume desta experiência vivida, nesta interação e diálogo com outros no campo. Se pesquisar em Comunicação é voltar-se a processos comunicativos de diferentes tipos e condicionantes, investigar seus contextos e suas transformações, a pesquisa etnográfica em Comunicação é também um processo de autoconhecimento e, por isso, transformador para o investigador.

Malinowski (1978) afirma, tal como Geertz (2012), que a subjetividade do observador interfere quer na observação, no registro e na interpretação dos dados coletados no campo e reforça que, mesmo neste particular, “devemos empenhar-nos no sentido de deixar que os fatos falem por si mesmos” (Malinowski, 1978, p. 31). Alerta ainda que o trabalho de coleta e registro das impressões deve ser feito desde os primeiros contatos, especialmente “porque certos fatos, que impressionam enquanto constituem novidade, deixam de ser notados à medida que se tornam familiares” (p. 31). Aqui se trata da questão do estranhamento, como

precisamente colocou Cavalcanti (2003): uma forma de desconhecer não porque se passa a ignorar aspectos da investigação, mas no sentido de desfazer a familiaridade para evitar que o senso comum introjetado no pesquisador banalize os acontecimentos observados.

Grande parte do esforço do pesquisador, na etnografia, é dedicada a buscar a imersão, um contato intenso com a dinâmica do campo que é própria da etnografia. É a partir desta imersão que o etnógrafo consegue, como no exemplo clássico de Geertz (2012), interpretar o significado de uma piscada de olhos: se tique nervoso, gesto de cumplicidade, imitação ou reação a um cisco no olho, dentre outros significados possíveis. Assim, parece à primeira vista contraditório buscar o estranhamento frente a este mesmo objeto e seu contexto. O aprofundamento da noção de estranhamento no trabalho etnográfico é importante, portanto. Velho (2013b, p. 15) fala da importância do movimento de estranhar o familiar e, ao mesmo tempo, evitar “ideias onipotentes e equivocadas de estudar amigos e conhecidos como se fossem formigas”. Na busca pelo distanciamento em relação ao familiar o pesquisador precisa desnaturalizar noções, impressões, categorias e classificações que formavam sua própria visão de mundo. Talvez seja possível sintetizar este movimento na postura do pesquisador que pretende observar e compreender o natural com estranheza e o estranho com naturalidade. Ao se estudar um objeto familiar faz-se necessário desconstruir o conhecimento prévio sobre ele, principalmente aquele conhecimento que se refere ao senso comum. Esse distanciamento ajuda a prevenir que ideias e sentimentos do pesquisador – derivados de seu senso comum – permeiem a vivência e a análise da pesquisa como força central. Tal situação busca evitar que este senso comum profundamente introjetado povoe toda a pesquisa. Cavalcanti (2003, p. 120) afirma em sua pesquisa que essa “condição subjetiva básica” de estranhamento proporcionou o estranhamento de tudo, incluindo o questionamento de como era estranho o seu próprio mundo. Para ela o estranhamento como premissa para o conhecimento a instigou para a “investigação da dimensão simbólica da realidade”.

Para Caiafa (2007, p. 148), o estranhamento é um posicionamento que se constrói no campo, é um comprometimento de se introduzir “uma irregularidade na continuidade familiar, uma interrupção do fio regular do pensamento e da vida”. É necessário que a situação de pesquisa caracteristicamente

ofereça atrito, que impulsiona o pensamento, que traz novidade... Se toda pesquisa deveria envolver uma dificuldade, o que é específico da pesquisa etnográfica é que esta é trazida para o dia-a-dia e vivenciada pelo pesquisador. É em certa medida uma vida estranha que se constrói, no sentido de que algo se desencaixa do padrão de reconhecimento. E essa construção reúne necessariamente outras experiências, é uma vivência de

outros também, envolvendo diferentes afetos e percepções presentes no campo e que o texto etnográfico busca expressar. (Ibid., p. 148).

Uma interpretação sobre o modo de vida urbano e da festa em foco, em particular, a partir de tais considerações sobre o estranhamento se mostra bastante produtiva para os propósitos desta investigação. Velho (2013a, 2013c) aponta que a construção de identidades pela afiliação a diversos grupos, redes e círculos sociais constitui fenômeno fundamental a ser investigado na sociedade moderno-contemporânea para mapear as redes de significados em que os indivíduos estão inseridos, os mapas e códigos socioculturais de que são intérpretes. Destaca também a importância do estudo de projetos individuais e coletivos em que a ocorrência de ambiguidades e contradições possivelmente advém destes multipertencimentos. Mas, e ao mesmo tempo, alerta que é exatamente este mesmo multipertencimento que permite ao pesquisador investigar situações em que ele se envolve e participa, o que lhe é familiar. É o fato de o pesquisador não ser englobado em um grupo exclusivo (por exemplo, ser unicamente um pesquisador), nem considerar o indivíduo (tanto os pesquisados quanto o pesquisador) como determinado por instâncias encopassadoras que viabilizam a postura de estranhamento crítico diante do familiar.

Não menos importante para o desenvolvimento desta investigação, tal postura assume que a complexidade e a diferenciação sociais, além da multidimensionalidade do mundo real, são uma característica da vida contemporânea em grandes cidades, do modo de vida urbano. Parece-me oportuno, neste ponto, resgatar as recomendações de Piastro (2008, p. 23), que assevera: “Ali onde os estudos holísticos não conseguem chegar, aparecem como necessárias as histórias de vida, a singularidade dos processos que prestem conta das representações do real, do imaginário e do simbólico.”

Para Cavalcanti (2003, p. 126), o conhecimento eficaz do objeto de estudo demanda inteligência “subjéctiva e emocional”, ainda mais porque o *gap*, a lacuna, a ser vencido é, acima de tudo, cognitivo. É na escrita etnográfica que reside o problema da experiência vivida no campo pelo pesquisador *versus* sua narrativa sobre o que foi vivido. A primeira decisão é sobre o que “vale a pena” ser contado ou não. A escrita acaba sempre se encostando nas fronteiras entre estes dois pontos (CAVALCANTI, 2003, p. 132).

Sobre a narrativa produzida como resultado da pesquisa de campo, Caiafa (2007, p. 162) lamenta que haja com muita frequência tantas etnografias que “fornecem ao leitor muito poucas pistas sobre o povo ou grupo a que se refere, preferindo interpretações da cultura daquele povo”. Tal divórcio entre os “acontecimentos concretos que o próprio etnógrafo deve

ter forçosamente observado no campo” e a escrita que apenas apresenta as interpretações do etnógrafo é crítica oportuna em especial porque tal postura coloca o leitor na posição de acreditar, ter fé, no relato de pesquisa, já que as descrições que embasariam as interpretações não são oferecidas ao leitor no relato escrito. O relato dos encontros com os outros, suas experiências e os diálogos travados não deveriam ser apenas substituídos pela retórica do pesquisador.

Ainda assim, e sem menosprezar tais críticas, cabe também reconhecer os desafios na produção do relato, da escrita etnográfica. No campo o pesquisador não apenas observa e conversa, isto é, vê e escuta o que se passa ao seu redor. Seus cinco sentidos estão a postos: ele sente cheiros, texturas e prova sabores, além de ver e ouvir. Além disso, o impacto desta experiência de campo gera-lhe uma grande variedade de sensações e sentimentos, exatamente como fruto de sua inserção no ambiente físico de campo. Como traduzir toda esta variedade de reações do campo apenas com o uso de palavras?

Uma variedade de recursos de estilo na escrita pode ser usada com o objetivo de transmitir ao leitor as sensações, emoções e sentimentos experimentados no campo. O relato de pesquisa não pode ser burocrático e funcional a ponto de esterilizar o relato de parte importante do que pode e deve gerar. Algum comedimento deve ser usado no uso da retórica, mas é forçoso reconhecer que o relato será tão mais rico e sua descrição tão mais densa se ele cumprir também o objetivo de sensibilizar o leitor. A parte racional e reflexiva do relato não se vale apenas de escrita protocolar e distante do leitor. “A carne e o sangue da vida nativa real” de que fala Malinowski (1978) precisam ser adequadamente comunicadas como tal.

Tal debate é pertinente aqui já que fazem parte desta pesquisa questões como: Como descrever e interpretar sabores e cheiros? Uma opção seria partir da descrição técnica dos conteúdos bioquímicos dos alimentos. Dosar glicose para estabelecer o doce, cloreto de sódio para o salgado, o pH ou acidez para o ácido ou nucleotídeos para identificar o umami. Algo semelhante se poderia fazer para os aromas. No entanto, o debate a produzir não será em meio às Ciências ditas Naturais nem Biomédicas: esta é uma pesquisa em Ciências Sociais, no campo da Comunicação. Não me parece nada pertinente debater as representações dos alimentos que não a partir das observações e dos relatos colhidos no campo e interpretados. Como extirpar as fabulações e comparações, as metáforas e as referências a memórias da infância do texto? Assim, para além das críticas já debatidas, este trabalho opta por um estilo de texto que não apenas considera, mas também inclui elementos retóricos e recursos de escrita como estratégia para valorizar o texto e falas colhidas dos outros, dos “nativos” no

campo. E assumo a inspiração do invejável estilo de Nina Horta em sua coluna na *Folha de S. Paulo*, que com maestria, sensibilidade, bom humor e afeto trata de comida. Nina escreve para multidões e se faz entender com estilo próprio, desempenho que muito admiro, ciente que estou dos desafios de escrita que terei pela frente.

Se a cultura é um texto denso e complexo e cada pesquisador é também um autor de textos e de textos sobre outros textos (fala-se de alguém para outro alguém), penso que o uso de metáforas, comparações e aproximações variadas é recurso útil na busca da inteligibilidade dos fatos etnográficos. Mesmo o relato na primeira pessoa, em tom personalista, não é mero recurso retórico, vazio e autorreferente. São estratégias das quais o etnógrafo-decifrador lança mão na tentativa (nem sempre bem-sucedida) de emular o que sentiu no campo. Longe de ser mero artifício autoelogiador ou monólogo em voz alta, o uso de recursos variados na escrita, além de poder servir, nos termos de Bourdieu (2008), como mecanismo de distinção a seus usuários na academia, é extremamente útil para se lidar com os limites da escrita frente a algo que precisa ser cheirado e degustado. É recurso que não posso dispensar.

Portanto, o trabalho na produção do relato etnográfico não pode dispensar o uso de recursos de estilo, tampouco do estilo mais autoral do relato. Se a imersão no campo transforma o campo e todos que dele participam, inclusive o etnógrafo, as mudanças que o próprio pesquisador experimenta também são dignas de constarem do relato de pesquisa. Não há sentido em interpor uma distância artificial entre o pesquisador e seu objeto. Assim, nenhum desses recursos de escrita deve ser negligenciado. Cabe ao pesquisador fazer o uso que julgar mais adequado, mantendo o objetivo de transmitir sua rica (porque viva) experiência de campo.

Em adição ao já debatido, resta ainda reforçar a constatação de que o trabalho interpretativo possui caráter autoral, marcado pela subjetividade do pesquisador, o que não implica ignorar que se realize em meio a trocas e diálogos junto com os demais participantes do campo. Claro é também que sem a presença e troca com estes outros do e no campo de nada vale o esforço de pesquisa, não há etnografia possível. Foi também Geertz (2012, p. 97) quem observou que o etnógrafo tem que ler os complexos textos das culturas “por sobre os ombros dos nativos”. O que me parece relevante aqui é cotejar esta afirmação com o olhar positivista “de fora e de longe” do campo, que quase inevitavelmente termina por produzir relatos de pesquisa descolados da visão “de dentro e de perto”. Ao priorizar a construção de relato pelos olhos dos nativos, na visão e interpretação dos nativos, não me parece que Geertz (1988) pretenda se colocar como seu tradutor/autor autorizado, a voz que relata a “verdade”

de seu objeto, mas ser uma voz entre outras possíveis. Não negligencio aqui a constatação de que muitos antropólogos (e cientistas de forma muito mais ampla) de fato busquem ativamente ser a voz representativa e autorizada de seus objetos. Mas o “por sobre os ombros” de alguém me parece ser mais produtivamente interpretado para esta pesquisa como um gesto ou um compromisso de priorizar esta voz do “nativo” e seu contexto de enunciação, sem pretender substituí-la nem olhá-la “de fora e de longe”.

Por fim, outra questão importante no esforço de sistematização das informações colhidas consiste em apontar, no relatório da pesquisa de campo realizada, as formas pelas quais os dados de campo foram efetivamente colhidos em contraposição à forma planejada de colhê-los. O objetivo aqui não é estabelecer uma suposta forma modelo de buscar dados no campo, mas submeter a descrição detalhada das condicionantes do campo à avaliação do leitor, o que viabiliza o cotejamento das conclusões alcançadas com as limitações e condicionantes enfrentadas no contexto de campo em que predomina, muitas vezes, o imponderável. Assim, as adaptações diversas no contexto do planejamento da pesquisa de campo se somam às considerações sobre a flexibilidade do pesquisador e considerações ético-políticas da pesquisa. Neste sentido, o compromisso do pesquisador com a descrição detalhada dos procedimentos de campo e explicações associadas é central para a avaliação do relatório de pesquisa.

3 - O modo de vida urbano e as interações: as matrizes teóricas da Escola de Chicago, a abordagem praxiológica de Quéré e suas contribuições

Este capítulo dividido em duas seções servirá, primeiro, para apresentar questões ontológicas e epistemológicas sobre o fenômeno a ser estudado e, portanto, sobre premissas fundamentais assumidas na tese com um todo, na concepção do objeto de pesquisa e no capítulo de metodologia em particular.

Na sequência debato o campo da comunicação e a indeterminação de seu objeto e o caráter processual da própria comunicação. Trabalho as matrizes teóricas que fundamentam a abordagem construtivista e o interacionismo simbólico. Em seguida e ainda na primeira seção, trabalho o aporte das províncias de significado e dos mundos paralelos urbanos de Schutz para a vida no ambiente urbano, o estilo de vida que o caracteriza e seus desdobramentos para a construção social da realidade. Na seção seguinte apresento e debato a perspectiva praxiológica de Quéré a sua matriz conceitual da Escola de Chicago, útil para a análise das práticas interacionais, de consumo e em especial para aportes na seção que encerra este capítulo.

Na terceira e última seção debato o conceito de cultura e seus desdobramentos em interculturalidade e multiculturalismo. O objetivo foi posicionar um pano de fundo teórico-conceitual a partir do qual questões mais específicas serão desenvolvidas e desdobradas, nos capítulos seguintes da tese. O objetivo é desenvolver a perspectiva intercultural como a efetivamente relevante para a análise teórica da tese, em especial para a análise do papel da comida como *locus* privilegiado para redes de trocas, discursos de identidades e metáforas associadas ao consumo, ao afeto, aos multipertencimentos.

3.1 A abordagem de Schutz e as províncias de significado

Cabe aqui apresentar o sistema de crenças fundamentais que norteiam a construção desta tese ou visão de mundo, nas palavras de Guba e Lincoln (1994), que operam como pressupostos para o desenvolvimento da pesquisa que se pretende realizar. Para Guba e Lincoln (1994), as concepções do pesquisador sobre o mundo, o papel do pesquisador/indivíduo dentro dele e o espectro de relações possíveis entre ambos e suas partes, ou seja, sua ontologia (a natureza da realidade, suas características e possibilidades de conhecê-la) e respectiva epistemologia (a relação entre o investigador, o “conhecedor” e o que se pode vir a conhecer, o que é passível de ser investigado), fundamentam as escolhas sobre

método (as formas de se conduzir a investigação, o como investigar, a partir das crenças acerca do que é possível conhecer) e conferem consistência e coerência às decisões subsequentes de método. Ademais, reafirma-se a perspectiva de que qualquer paradigma (KUHN, 2003) é entendido aqui como um sistema articulado de ontologia e respectiva epistemologia, além de prescindir de qualquer forma de comprovação – em especial por consistirem de crenças (assim como as cosmologias ou teologias o são) e formas mais informadas e sofisticadas que seus proponentes são capazes de elaborar. Por fim, cabe destacar que nenhum dos paradigmas pode se arrogar sua própria correção (de serem corretos e os demais paradigmas não o serem), mas apenas se basear em sua capacidade de persuasão e utilidade, e não em provas para arguir sua posição, já que, em última análise, são construções humanas (GUBA; LINCOLN, 2005).

A partir da discussão sobre premissas ontológicas e epistemológicas, afirmo o trajeto interpretativo desta tese e o uso de métodos mistos de pesquisa (CRESWELL, 2007), com abordagem etnográfica do campo, uso de entrevistas em profundidade, da observação participante com imersão no objeto de pesquisa e uso subsidiário de análise de fontes secundárias tais como revistas, blogs e redes sociais.

Neste sentido e tal como afirma Flick (2007), compartilho a perspectiva de que “o papel da apresentação dos resultados no processo de pesquisa, a crise de representação e a relatividade do que é apresentado têm sido enfatizados, o que tem tornado as tentativas de formalizar e cononizar métodos um tanto secundárias” (DENZIN, 2000, p41). Assim, as “práticas e políticas de interpretação” (DENZIN, 2000, p52) predominam, e a pesquisa qualitativa se aproxima de um olhar que prioriza a abertura e a reflexividade do pesquisador e enfatiza pouco os métodos tradicionais em si mesmos e sua operação, como é notório em trabalhos positivistas que se valem de ferramental quantitativo de tratamento e análise de dados.

Assim, esta tese se engaja em um trajeto construtivista, em que se entende a realidade como socialmente construída (BERGER; LUCKMANN, 2008) ao mesmo tempo que se reconhece que as estruturas sociais exercem papel influente (embora não determinante) na realidade investigada (GIDDENS, 1989). Para Guba e Lincoln (1994), a ontologia do construtivismo é essencialmente relativista e as realidades são apreendidas em formas múltiplas de construções mentais intangíveis, social e experiencialmente fundamentadas. São locais e específicas em sua própria natureza, embora características possam ser comuns a indivíduos e culturas distintas. Dependem dos indivíduos e grupos que as possuem para

encontrar suas formas e conteúdos. Os significados são construídos pelas pessoas à medida que se relacionam com o mundo que interpretam e dele extraem um significado utilizando sua perspectiva histórica e cultural. A geração dos significados é sempre social, portanto.

A fenomenologia de Alfred Schutz, de forma particular, contribuiu com conceitos como “mundo da vida”, “realidade da vida cotidiana”, “realidades múltiplas”, que se mostram muito importantes para ultrapassar visões dicotômicas. Para Schultz o mundo da vida diz respeito às experiências cotidianas, o mundo que nos é dado como perceptível, a “soma total de objetos e de ocorrências dentro do mundo social e cultural tal como é experimentado e vivido pelo pensamento do senso comum dos homens vivendo as suas vidas” (CORREIA, 2005, p. 43). Esse mundo da vida abrange distintas esferas/estratos/províncias de realidade que mantêm em comum o fato de girarem em torno do meu corpo e do espaço e tempo a ele associados, e a “realidade da vida cotidiana é o espaço da ação e da convivência (o ‘aqui’ de meu corpo, o ‘agora’) do presente (BERGER; LUCKMAN, 2004, p. 39)”. Essa realidade da vida cotidiana se alimenta de outras províncias, como, por exemplo, da política, economia, tecnologia, mídias diversas, com as quais dialoga porque estão todas inseridas na realidade da vida cotidiana. No entanto, outras realidades, as distantes do meu aqui e agora, do estrangeiro de que tomo conhecimento através de mídias diversas, dialogam também com minha realidade, coexistindo, se cruzando, em movimento, fazendo circular tais realidades distantes.

Schutz incorpora o mundo da vida cotidiana na investigação sociológica. Traz como objeto de estudo o âmbito da sociabilidade, ou seja, “o conjunto de relações interpessoais e atitudes pessoais que, ainda que dependam de padrões adquiridos, são pragmaticamente reproduzidas ou modificadas na vida quotidiana” (CORREIA, 2005, p. 12). Parte da constatação de que a realidade é construída socialmente se valendo do conhecimento comum, das variadas atribuições de sentido que os seres humanos atribuem em determinados contextos. Berger e Luckmann (2008), a partir dos pressupostos teóricos de Schutz (1987,2007, 2012), desenvolvem sua sociologia do conhecimento, em que destacam que o conhecimento e a realidade para o pesquisador social não podem ser os mesmos para o homem comum, na medida em que este se vale do senso comum como base para tais definições. De tal modo, para o homem comum, a realidade é “uma qualidade pertencente a fenômenos que reconhecemos terem um ser independente de nossa própria volição (não podemos desejar que não existam)” ao passo que o conhecimento é a “certeza de que fenômenos sociais são reais e possuem características específicas” (Berger e Luckmann, 2008, p. 11). Assim, do mesmo modo que podemos facilmente constatar aspectos diversos da

realidade que povoa nossa vida cotidiana, o conhecimento a ela associado é o que nos permite interagir com tal realidade na medida em que interagimos com o que conhecemos. Por outro lado, Berger e Luckmann (2004) apontam para a complexidade de tal abordagem ao reafirmar sua relatividade social, pois o que é real para um monge tibetano pode não ser real para um homem de negócios americano (p. 13). É a partir de tal ponto que se concebem conjuntos articulados e noções de realidade e de conhecimento em contextos sociais específicos, que podem ser analisados sociologicamente (CORREIA, 2005). Outra decorrência importante das contribuições de Schutz diz respeito ao papel central da intersubjetividade e da comunicação na construção social dos sentidos associados à realidade assim entendida. Para Correia (2005), “a comunicação [...] desempenha um papel estruturante nas manifestações concretas de sociabilidade” (p. 15-16). Os processos de comunicação operam como mediadores das subjetividades, viabilizando as trocas e construindo a visão compartilhada e intersubjetiva, seja destacando alguns aspectos, afirmando outros, causando estranhamentos ou, ainda, questionando as “tipificações presentes no mundo da vida” (p. 16).

Temos então, para Schutz, o mundo da vida ou *Lebenswelt*: a vida cotidiana, tal como a percebemos, como a interpretamos e como agimos no contexto daquele mundo em que estamos. É aquilo que para nós está dado e a dúvida sobre se existe mesmo ou não está suspensa (CORREIA, 2005, p. 34). Tal suspensão – ou colocar entre parêntesis a dúvida da existência – sobre o conhecimento prático e cotidiano do mundo é que permite que nos abstenhamos de voltar às coisas do mundo em si e nos focalizemos na relação entre essas mesmas coisas e a consciência sobre elas, ou seja, nos significados construídos e compartilhados. É essa atitude natural perante o mundo que permite, por sua vez, que nos conduzamos no dia a dia sem sermos dominados nem paralisados pela angústia existencial. É a partir de tal atitude natural que o mundo a nossa volta nos parece evidente, espontâneo e de funcionamento prático. Ela traz a credibilidade de que o mundo existia antes e existirá após nossa passagem por ele e fornece a segurança para levarmos adiante os projetos e a coexistência com nossos contemporâneos. Apenas de tal modo podemos “reproduzir, rotineiramente, as condições dessa realidade, que é apreendida a partir do conhecimento de receitas e comportamentos, entendidos de um modo que permite assegurar a continuidade da ordem social” (CORREIA, 2005, p. 38).

Schutz divide o mundo social em quatro partes, de acordo com a experiência compartilhada de tempo e espaço: Umwelt, Mitwelt, Vorwelt e Folgewelt. O Umwelt é o mundo onde compartilhamos tempo e espaço com os outros, no face a face, e criamos entre nossos

semelhantes a concepção do que seja o nós, com orientação-para-o-tu. Já o Mitwelt também diz respeito aos contemporâneos, mas possui a orientação-para-eles, em que não há uma vivência direta ou imediata dos contemporâneos. Já o Vorwelt aponta para o passado “acabado e feito, fixo e determinado” e diz respeito ao que nos precedeu. Por fim, o Folgewelt é o mundo dos sucessores e diz respeito ao futuro, totalmente indeterminável. Exceto no Umwelt, as relações tornam-se cada vez mais distantes, anônimas e inacessíveis à experiência imediata e, por isso, criamos generalizações na concepção de tais mundos que funcionam como conhecimento disponível (*knowledge at hand*) no mundo cotidiano. Tais combinações constituem, grosso modo, as províncias de significado, “as múltiplas realidades que relacionam-se com a possibilidade de transcender a quotidianidade através de símbolos” (SCHUTZ; LUCKMANN *apud* CORREIA, 2005, p. 46). Tais províncias de significado são dinâmicas, já que

da mesma forma que os sujeitos dividem o que lhes parece semelhante, os elementos estrangeiros, marginais, atuam nessas províncias como um questionamento eminente de forma que [...] cada província de significado outra coisa não é senão um domínio de crenças válidas enquanto os sujeitos as partilharem (CORREIA, 2005, p. 48).

Foi a partir de tais contribuições que Velho (1967) elaborou extensa obra em que mapeia variadas redes de significados em que os indivíduos estão inseridos e da qual são intérpretes dentro da antropologia urbana. Destaca também a importância do estudo de projetos individuais e coletivos com a ocorrência de ambiguidades e contradições, advindas de multipertencimentos, da constatação da existência e funcionamento de províncias de significados diferentes e coexistentes no mesmo ambiente urbano. Velho ressalta ainda que é este mesmo multipertencimento que permite ao pesquisador investigar situações em que ele se envolve e participa: é exatamente o fato de não ser englobado em um grupo exclusivo, nem considerar o indivíduo (tanto os pesquisados quanto o pesquisador) como determinado por instâncias encopassadoras que viabilizam a postura de estranhamento crítico diante do familiar como mola mestra da abordagem de sua pesquisa etnográfica.

Velho (2003) reafirma que a construção de identidades pela afiliação a diversos grupos, redes e círculos sociais constitui fenômeno fundamental a ser investigado na sociedade moderno-contemporânea e prioriza a constatação de que a complexidade e a diferenciação sociais, além da multidimensionalidade, são características-chave na análise complexa do mundo real, do mundo da realidade cotidiana.

3.2 A Escola de Chicago, as interações e o paradigma praxiológico de Quéré

A Escola de Chicago trabalhou intensivamente o estilo de vida urbano, sua relação com a imigração e as condições sociais e culturais associadas à recepção dos imigrantes e sua assimilação problemática à comunidade de acolhida local, trabalhando em seu auge com uma linha interpretativa qualitativa que mesclava forte argumentação com pesquisa empírica marcada pela interdisciplinaridade de modo pioneiro (BECKER, 1996). Por sua vez, Simmel e seus debates sobre o estrangeiro se constituíram como base para alguns de seus autores. A Escola também foi marcada por investigações etnográficas que objetivavam a compreensão da formação de guetos, comunidades e dos conflitos interculturais na Chicago do início do século XX. Para Becker (1996), a dinâmica da adaptação a novo contexto cultural a partir de pluripertencimentos e processos de integração se configurou como um dos principais ramos dos estudos da Escola, questão de interesse para este projeto de teste.

Portanto, o objetivo neste capítulo é resgatar as contribuições dos principais pesquisadores desta Escola e as bases teóricas de que se valeram com vistas a sua atualização no debate contemporâneo, a fim de se refletir sobre o modo de vida urbano e a comunicação junto a outras interfaces teóricas de interesse nesta tese, tais como imigração, processos de identificação, interculturalidade, multipertencimento, trocas, adaptações, redes, conflitos e desdobramentos associados a estas temáticas.

Nesta seção pretendo refletir sobre a abordagem fenomenológica de Schutz como um modelo relacional de comunicação, entendendo-a como um lugar entre a linguagem e o social, entre o banal e o enigmático da forma como nos entendemos: nos termos de Ricoeur (1996), se cada um é um mundo, como conectar tais mundos... Examinar a socialidade de Maffesoli (1996) e a criação de laços uns com os outros, a dinâmica, a alegria e a leveza dos laços que geram compromissos, e não apenas avaliar as relações de poder e enfrentamento que nos surpreendem.

Assim, coloca-se um primeiro par de questões: O que seriam o objeto e a abordagem comunicacional? Para tratar do objeto é importante tatear a disputa epistemológica em que há uma divisão e partilha dos objetos do mundo e diferentes disciplinas partilham estes objetos. Em tal processo, o objeto de uma ciência se confunde com os objetos empíricos daquela área. Por exemplo, para tratar de um objeto específico apenas, o que é ou seria a televisão enquanto objeto da ciência da comunicação? Seria composta pela produção de programas televisivos ou

pelas audiências que assistem a tal produção televisiva? Ou, ainda, seria sua a tecnologia e os impactos na produção e recepção? Observa-se assim um aparente confronto entre os objetos do mundo (e objetos de pesquisa) e a forma de organizar e perceber as coisas do mundo: nesta segunda visão o objeto é criado pela própria comunidade científica dedicada a ele, em oposição à opção pelos objetos empíricos. É, portanto, um olhar, um modo de olhar para este objeto, cocriado pela comunidade científica dedicada a ele. Nessa perspectiva, uma aula seria uma dinâmica educacional, mas também comunicacional. Portanto, o objeto da comunicação é a própria comunicação, não apenas um objeto empírico em si. Os laços se constroem nesta dinâmica e o objeto de pesquisa é colocado por nós que o pesquisamos, sendo formado e conformado através do consenso de quem olha para ele, se debruça sobre ele: a comunidade de pesquisa.

Assim, uma disciplina é uma tradição de teorias e conceitos, em que as teorias são compostas por conjuntos mais organizados de conhecimentos sobre as coisas do mundo e se relacionam a conceitos, entendidos como uma concepção mais recortada de determinados fenômenos. Uma teoria seria como uma árvore com galhos e folhas que formam uma copa frondosa. O tronco é a estrutura básica de conhecimento que sustenta a copa frondosa. O tronco é o conjunto de conhecimentos básicos, os paradigmas, que operam para estruturar os demais conhecimentos (KUHN, 2010), a estrutura das revoluções científicas. Os paradigmas respondem a um conjunto de indagações – de seu tempo e lugar – que abrem portas para novas perguntas, para o progresso, para a revisão do estabelecido com vistas a novas indagações. Hoje, o conceito de paradigma, banalizado, guarda a noção de um tronco de sustentação, do modelo básico de unidades de conhecimento que estruturam o desenvolvimento teórico a que dá sequência. Os paradigmas são modelos básicos, matriciais, com função estruturante, de matriz.

O campo da comunicação parte de concepções que vêm de outros campos, tais como filosofia, sociologia, ciência política e psicologia. Se temos em conta que paradigmas são invisíveis, transparentes para quem os usa e que seu papel não está em si mesmo, mas é fortíssimo pelo seu caráter estruturante, cabe aqui uma breve reflexão sobre qual o tronco que sustenta teorias e as enraíza no terreno da comunicação.

A partir da crise da ciência moderna e de seus paradigmas, debatida por Boaventura de Souza Santos e Edgar Morin, dentre muitos outros, emerge a abordagem através da complexidade, inicialmente nomeada de pós-moderna. O ponto central da crítica mira a operação intelectual pela síntese e divisão do conhecimento, preponderante no positivismo e

suas vertentes, e dominante nas ciências ditas naturais. Muito sinteticamente, tais autores advogam, de modo alternado, abordar a complexidade e suas inter-relações como proposta pós-moderna.

Eco (2001) afirma que muitos dos paradigmas que servem de base em comunicação são oriundos das ciências sociais, mas não da comunicação. Se, por um lado, a realidade social é uma e inseparável, por outro lado, os objetos não são de uma área. Cada área de saber olha de modo peculiar para um mesmo objeto. A operação de dividir objetos para aprofundar e assim crescer em conhecimento é estratégia que se esgota e encontrou seus limites. Isso leva ao questionamento de fronteiras construídas e que precisam ser desconstruídas mesmo que as divisões ainda sejam úteis. O terreno mapeado é útil, mas é a maneira como se apreende o objeto, o olhar sobre ele que define a disciplina. É a indagação no terreno, no dispositivo, que informa o que é a disciplina e qual o seu olhar sobre seu objeto. Indagações como: De que maneira a mídia e as representações mobilizadas são convertidas em discurso para nos mostrar algo sobre a comida e a alimentação? Como se povoa uma rede de comunicação com tal objeto? Qual rede é utilizada? Qual a integração e diálogos que ocorrem? De que maneira se usa a comunicação na construção do discurso e das representações? Como se adequa o discurso para que ele ecoe para fora do grupo e sirva para a construção de sua autorrepresentação, sua identidade?

O paradigma informacional/transmissível (modelo de Lasswell, com suas cinco perguntas sintetizadas em quem, diz o que, a quem, com que canal e com que efeito?) sistematizou com formato científico o modelo transmissivo e informacional da comunicação. Operou como paradigma inaugurador, estruturou o processo, seus componentes e gerou grande variedade de teorias e abordagens, como a teoria matemática de comunicação de Shannon e Weaver, o modelo da agulha hipodérmica, a teoria dos efeitos limitados, filtros perceptivos, formadores de opinião, dentre tantas outras contribuições. Mas se mantiveram dentro da mesma lógica transmissiva, seja com foco nas funções de vigilância, integrativa, educacional ou operativa. A concepção de comunicação que estrutura estes estudos é a mesma: o modelo transmissivo, um condutor oculto das perguntas de pesquisa e do olhar comunicacional de tais teorias.

Sem a pretensão de trabalhar exaustivamente os paradigmas da área, cabe aqui a constatação de que esta tese se baseia em outra lógica que organiza nosso pensamento: uma concepção de comunicação relacional que foi trabalhada, por exemplo, por Hall (2003) em seu texto sobre codificação e decodificação e detalhada e clarificada por Quéré (1991) que a

nomeou de praxiológica. Tal concepção de comunicação embute uma dinâmica transmissiva acrescida do material simbólico que é transmitido. A linguagem é utilizada para a transmissão (alguém fala a alguém) e é da ordem do simbólico, estando submetida à interpretação; é, portanto, codificada e usa filtros interpretativos. Algumas das perguntas-guia dentro dessa perspectiva podem ser sintetizadas: Como alguém fala? Fala para quem? O que se entende do que se fala? De que maneira a fala está sendo decodificada e interpretada?

O que Quéré (2004) chama de paradigma epistemológico é o paradigma informacional. Assim, nos termos de Quéré, o epistemológico é baseado na psicologia cognitiva, que trata a comunicação como fenômeno cognitivo mental, um conhecimento sobre imagens e representações mentais que se transmitem entre pessoas. A concepção da comunicação praxiológica a entende como uma prática, uma práxis, um fazer no mundo: uma teoria sociológica da ação, interessada em uma reflexão humana no mundo.

O epistemológico vale-se principalmente de modelos representacionais, da ordem das representações que se compartilham, se comunicam. O processo comunicativo consiste na aquisição e transmissão de conhecimento em que funciona uma lógica de equivalência: o que eu tenho, passo para outro, e a intenção é que o que é transmitido equivalha ao que eu passei. E quem são os indivíduos que participam deste processo? A comunicação é processo mentalista, o sujeito é epistemológico e apenas apreende conhecimento e não o cria. São sujeitos conhecedores: o que sabia passa ao que não sabia e que passa a saber (aquilo que não sabia). É o sujeito monológico, o que fala sozinho. Marcado por intencionalidade prévia do emissor, que é da fonte, que busca o êxito medido pela eficiência da equivalência: a eficácia é a medida da boa comunicação/transmissão, medida no receptor. A informação é pacote. A subjetividade é tratada como fato, como se fosse um trânsito de estados mentais, não é processo constitutivo do indivíduo. Equivale a um conjunto de caixas com conteúdos, como se fossem coisas, e é, assim, objetificada e despersonalizada. Usa da concepção dualista e representacional da linguagem, já que preconiza que existem o mundo e a linguagem em absoluta separação. A linguagem cumpre o papel de nomear as coisas do mundo. A representação atua apenas como espelho e é operada pela linguagem chapando, igualando os objetos do mundo.

Por outro lado, o modelo praxiológico preconiza a comunicação como constitutiva do mundo e enfatiza seu caráter relacional. A comunicação é atividade conjunta, mediada simbolicamente, de construção de perspectiva comum no mundo e como base de ação no mundo. É atividade: é ação, intervenção no mundo, conjunta, produto do nós juntos. É

mediada simbolicamente: só é possível pela presença do simbólico e da linguagem. Constrói uma perspectiva, um saber comum e compartilhado, construído conjuntamente, como base para ação no mundo.

Constitui uma concepção que será instrumento poderoso e enriquecedor para se olhar o objeto de pesquisa, já que há conhecimento inserido no fazer, na ação no mundo. Ação esta que constitui processo de construção conjunta de espaço público, um terreno novo. Estamos juntos, em espaços partilhados: um espaço público. Um exemplo esclarecedor é o de dois estranhos viajando de trem frente a frente com muito calor. Quando um se abana para aliviar o calor termina por convocar o outro por mediação simbólica, já que se inaugura um entre-nós, um espaço público, antes não existente. Estão agora também juntos. Assim, a comunicação instaura um espaço público que pode ser poderoso ou frágil, grande ou pequeno, amplo ou restrito. Tais espaços não são fixos, são funções, e é a prática comunicativa que organiza os termos do processo. A configuração da prática comunicativa é que formata o espaço. Portanto, é a relação estabelecida, via comunicação, que configura seus termos e não o contrário!

Nessa relação a linguagem é constitutiva, ajuda a constituir os fenômenos que ela nomeia configurando os lugares e os papéis. Ao falar, o ato de nomear não é apenas a enunciação da representação: o ato da fala organiza e configura. Falando se organiza e se constitui esse espaço público. Ao falar vejo melhor, enxergo o que eu não via antes, porque organizo e configuro: crio, portanto. E tal ação não é mero reflexo, reprodução. Há um caráter encarnado da representação, da expressão: um falante que dá existência material ao processo. As coisas existem em sua existência tanto física quanto sensível (disponível à apreensão pelos sentidos), já que não é o que projetei que vale, vale o resultado, o encarnado. Não é, para o outro, o que o primeiro idealizou dizer, mas o que de fato existiu criado na e pela fala, o que foi efetivamente dito e compreendido. Assim, não importa o que se pretendeu dizer, o que importa é o que ficou dito, o que virou carne. O dinamismo predomina e os referentes e as intenções são emergentes, brotam. A intenção do falante é vista como uma tentativa de tencionar o processo comunicativo para uma direção. Para onde vamos é o resultado do que fazemos juntos e nenhum dos sujeitos dos argumentos domina sozinho a cena, no mínimo conta com a anuência dos outros ali presentes. O caminho é trilhado junto e as intenções prévias são absolutamente provisórias, porque a intenção é construída no bojo da ação.

É modelo que parte do externo ao interno na medida em que a subjetividade e a cognição (internas ao sujeito) são resultantes de um processo. São as ações que constituem os

sujeitos e isso não é previamente estabelecido. A subjetividade, vista por essa perspectiva, é processual, construída de fora para dentro e entendida como prática no terreno comum partilhado: está no entre-nós, sendo a nossa encarnação manifesta no resultado do que apreendemos de nossas expressões verbais e corporais. Essas são as ferramentas conceituais que veem a comunicação como mais complexa e porosa do que no paradigma epistemológico.

Portanto, a perspectiva praxiológica de Quéré entende que a representação é constitutiva da coisa representada, em oposição à perspectiva epistemológica que separa representação do que é representado (FRANÇA, 2003). Essa crítica do modelo informacional/epistemológico coloca uma perspectiva processual e complexa de uma interação (FRANÇA, 2006). A perspectiva interacional do processo comunicacional o entende como ação entre nós, sujeitos humanos, que detemos linguagem simbólica. Foca a especificidade da comunicação que somos capazes de realizar. Nela há dois polos humanos em ação conjunta e recíproca, envolvendo mensagem, produção discursiva, o dispositivo, a relação com o contexto e os sujeitos com a linguagem. Há, portanto, muitas inter-relações no processo e esse processo se constitui em um fazer prático em que a relação é seu núcleo central e constitutivo.

Assim, o passo seguinte é refletir sobre a matriz interacional e as contribuições da Escola de Chicago, produzidas no início do século XX e resgatadas a partir dos anos 1980, que foram em parte colocadas em segundo plano na segunda metade do século passado pelo grande desenvolvimento posterior da matriz do estrutural funcionalismo de Columbia.

Suas bases recorrem à filosofia e à herança pragmatista, uma perspectiva filosófica vista, em uma primeira aproximação, como uma postura sobre o conhecimento no mundo e que busca explicar a origem das ideias, surgindo como alternativa à metafísica. Charles Pierce, William James, John Dewey e George Hamilton Mead figuram entre seus expoentes. A metafísica se constitui, em entendimento amplo, em uma filosofia da consciência, das ideias como forças motrizes do mundo. As ideias orientam e iluminam o mundo em oposição a uma perspectiva alternativa que concebe as significações como resultado da ação humana no mundo, do confronto entre ações. Já que pensamos a partir dos desafios propostos na ação, pensamos para agir. Na máxima pragmatista, a significação dos conceitos diz respeito aos efeitos possíveis deste objeto no mundo e de sua ação no mundo. A significação de cadeira é para que a cadeira nos sirva. Não há um conceito de cadeira prévio à cadeira para, em seguida, se construir a cadeira. A perspectiva pragmática altera a postura frente à análise do

conhecimento e da interpretação das ideias e, em certo sentido, a força da linguagem é uma recuperação desta contribuição pragmática (FRANÇA, 2008^a, 2008b).

Em breve síntese, tal perspectiva enuncia a prioridade na análise da ação como alternativa à prioridade na análise sobre o pensar. Três de suas características se destacam: o antifundacionalismo, o consequencialismo e o contextualismo.

O antifundacionalismo advoga a crítica a conceitos e teorias definitivas e finais e se opõe ao escrever rebuscado e pomposo taxando-lhe a pecha algo exagerada de palavreiro ocioso. Preconiza o uso dos conceitos que nos sirvam, que se mostrem úteis na análise porque são essencialmente instrumentos de trabalho. Advoga que não se use o ferramental teórico que não serve, os conceitos que não se mostram úteis na análise. Assim, os conceitos servem na medida em que se mostrem úteis para clarear nossa leitura e interpretação do mundo à nossa volta. A leitura e conhecimento do mundo são o eixo central que deve nortear a ciência. O sujeito é investigador ativo e não apenas sujeito mentalista. Dessa forma, o pesquisador é motivado e voltado para a investigação e continuamente se engaja em novas investigações na medida em que novas dificuldades que surgem nos fazem refletir e pensar na busca dos conceitos que nos ajudem nisso. Os conceitos, as teorias e os modelos são instrumentos e não fim em si mesmo. Tal postura questiona o papel de teorias acabadas, tornando a enfatizar que são sempre provisórias, inacabadas e em transformação, e a prioridade do pesquisador deve ser o entendimento e o estar no mundo em detrimento da postura de se colocar a serviço das teorias e seu desenvolvimento. Parte da concepção de que a ação humana é marcada pela incerteza, porque somos seres que fazemos escolhas. Não entende a ação humana como *a priori* determinada, reconhecendo, no entanto, que somos submetidos a grande variedade de influências e forças.

No âmbito da pesquisa, em especial, tal postura defende que o resultado da minha pesquisa deverá ser prioritariamente o que meu objeto revelar, sem certezas prévias, e a fundação teórica não o determina de antemão. Portanto, o caminho da formulação teórica e da pesquisa é essencialmente um caminho em aberto. Certamente há a concepção de que ideias prévias à ida ao campo estão presentes, mas não são definitivas e devem estar a nosso serviço, privilegiando as ideias novas que o objeto de pesquisa possibilitar ou permitir ver.

O consequencialismo prioriza o olhar direcionado para o futuro, colocando em segundo plano o olhar para passado. A análise mira e quer o seu desdobramento futuro, quer identificar para onde a dinâmica aponta. Privilegia, portanto, os fenômenos investigados como dinâmicas em curso, que não estão acabadas, se dando processualmente. O objeto de estudo é

um alvo móvel, em permanente mobilidade. Suas fases presentes apontam para as fases seguintes. O recurso a revisões históricas e à análise de antecedentes não são prioridades de pesquisa. O passado importa na medida em que está vivo hoje e atuando no mundo em que vivemos. Para ler a realidade do presente não temos de abrir caixas já fechadas pelo correr do tempo, mas temos que ver as forças que estão atuando, ver o que apontam e os efeitos que podem provocar. Os significados priorizados são os efeitos e consequências que podem ser provocados. Os questionamentos típicos se voltam a que tipo de postura e efeito o objeto possui e faz, quais as relações com diferentes públicos e grupos e quais laços se apresentam como possibilidades. Há especial interesse na descrição nas trajetórias e nas narrativas em torno dos objetos de pesquisa e no que apontam enquanto modelos para quem analisa tais trajetórias e narrativas. Na medida em que instalamos algo na cena pública de forma indicativa quando fazemos pesquisa, tais questões são preocupações constantes tais como a identificação do que pode se desenvolver no futuro, as consequências potenciais do que se analisa.

Por fim, o contextualismo advoga que nada existe sozinho, em absoluto, mas existe sim enraizado em seu contexto, nas relações entre o fenômeno sob análise e suas relações com instituições – família, casamento heterossexual, instâncias de poder e governo, dentre outras – no contexto espaço temporal e em contraste com práticas instaladas. O conhecimento é resultado do teste, da tensão e dos conflitos entre crenças e dúvidas. Nesse sentido, a ação incomoda e desloca as crenças estabelecidas entendidas em amplo senso como hábitos instalados. Quer, portanto, compreender a dinâmica do objeto a partir do contexto, de suas relações. Olha para a realidade de hoje e vê nela a história viva, entendida enquanto conjunto de forças que estão ainda atuantes e que se abrem para o futuro. Prioriza, assim, a identificação das práticas e crenças que atuam nos fenômenos analisados e ajudam a compreender sua configuração atual, focando no esquadrinhamento das questões presentes com vistas a seus desdobramentos futuros.

A escolha pela etnometodologia é desdobramento muito frequente desta perspectiva nas pesquisas que se valem de tal matriz, posto que colocam indagações a partir das situações vividas na busca de explicar de que forma e com qual discurso o sujeito descreve e constrói sua situação. Um segundo desdobramento frequente são os estudos fundamentados na teoria do acontecimento, usada como lente de leitura do contemporâneo.

Na sequência trata-se da base conceitual sobre interações e das colaborações da Escola de Chicago para esta tese, o interacionismo simbólico de G. H. Mead.

A Escola de Chicago, mais especificamente seu departamento de sociologia, teve origem no início dos anos 1900 com recursos do magnata Rockefeller, não se tratando, em absoluto, de um departamento dedicado a estudos em comunicação, embora suas contribuições sejam, até hoje, bastante significativas para esse campo de estudos. Seu foco mais destacado se direcionou aos estudos sobre o fenômeno urbano com ênfase na análise interdisciplinar da realidade, já que, por acolher imigrantes do mundo inteiro, nutria ambiente efervescente no início do século XX. Foi precursora no âmbito das ciências sociais. Dewey e Mead foram teóricos fundadores, mas Dewey sai no início dos anos 1900 permanecendo em diálogo constante com Mead, que falece em 1934. Algumas de suas influências marcantes foram o darwinismo, o pragmatismo americano e a microssociologia da vida cotidiana. Dentre teóricos brasileiros, Gilberto Velho realizou seu doutoramento lá e foi importante herança intelectual brasileira da Escola de Chicago.

De forte tradição empirista, seus teóricos seguem tentando compreender a realidade que está ali, para ler a cidade e a dinâmica do ambiente urbano, a cidade viva. Dentre ampla variedade de temáticas e objetos de estudo se destacam as lutas contra o racismo, os impactos da 1ª Guerra Mundial, as questões de gênero, os estrangeiros e os imigrantes e as drogas, todos objetos de reflexão e engajamento. A cidade foi o laboratório social da Universidade de Chicago, ambiente intelectual de muitas trocas e debates entre os professores e grande mistura entre os grupos de pesquisadores. Como foco dos estudos havia forte presença do olhar para e sobre o outro, mirando pequenas ações da vida cotidiana, urbana, que terminam por configurar a matriz de análise das interações sociais.

É de Dewey, filósofo e educador, o conceito de experiência e o resgate da questão da estética. Para Dewey, vivemos em permanente transação com o meio ambiente e com os outros. É a questão da relação entre o organismo e o meio ambiente que o circunda. A experiência é o resultado desta transação em que ambos se veem afetados. A experiência é exatamente esta afetação com o outro ou com o meio ambiente. Há uma dupla dinâmica na experiência: inclui tanto um sofrer influência como um reconstruir a partir da influência sofrida, uma ação e uma reação de resposta. Sofrer porque ao sermos atingidos somos afetados, alguém nos afeta, somos passíveis de sentir algo por esta experiência e agimos, em seguida, em consequência disso. Agimos porque somos afetados por algo. Ser atingido nos transforma e nos reverte em ação. Assim, nos transformamos e ao fazê-lo transformamos o mundo. É um fluxo de afetação e ação em resposta que constitui uma unidade. A experiência nos afeta, sobretudo em nossas emoções, que não são nem autônomas nem autogeradas, são

provocadas a partir de nossa experiência, ligadas a objetos e acontecimentos. A experiência nos desloca. É ajuntamento porque agrega e a emoção é a coesão, a liga, a cola. Somos sujeitos no mundo em permanente transformação. No nível da subjetividade e da emoção isso se dá em cadeia, que gera impacto no nosso meio ambiente, no nosso entorno.

Mas não vivemos uma experiência quando não vivemos nenhuma transformação. Só há experiência quando nos transformamos, seja uma grande experiência ou uma pequena. Um jantar inesquecível quando vivido em sua peculiaridade é um acontecimento.

A experiência caminha para um ato final. A pedra que rola de uma montanha, rola na vertigem, perde pedaços até encontrar repouso final ao pé da montanha. Se ela falasse diria que viveu uma experiência. As perdas dos pedaços lhe geram também ganhos de outros elementos no trajeto. O processo de descida vai construindo e sedimentando tais transformações.

Há no conceito de experiência paralelo com o behaviorismo de Watson – comportamento como estímulo-resposta linear –, mas com Dewey a experiência se direciona com a transação com o outro. Tem-se aqui um arco reflexivo. O estímulo gera resposta, mas gera estímulo para quem/o que estimulou, que responde e se transforma em novo estímulo. A experiência embute uma dinâmica de reflexividade em permanente estimulação e resposta recíprocas, em diálogo.

Já Mead foi professor atuante e ativista político, mas escreveu pouco. Lapidou o conceito de interação simbólica ultrapassando o dualismo indivíduo-sociedade. Tal dualismo se apresenta em duas perspectivas. Uma parte do indivíduo para chegar à sociedade (weberiana), o individualismo metodológico. Na segunda perspectiva, a sociedade é o ponto de partida e daí aparece o indivíduo (Durkeim), o holismo. Mead ultrapassa esse dualismo. Para ele, o individualismo se constrói na sociedade e a sociedade nada mais é que o indivíduo em ação. O seu ponto central é a interação e a ênfase permanece no social, já que é junto com o outro que nos constituímos e constituímos a sociedade. A linguagem tem papel central na especificidade da interação humana. O encontro com o outro é um ato social total, central para estruturar. Inaugura uma nova ontologia, um novo núcleo a partir do qual se compreende tanto o indivíduo quanto a sociedade. É, em especial, o social sendo construído, não o social prévio.

Busca em Simmel três conceitos: os núcleos conceituais de *self*, *mind* e *society*. *Self* como o indivíduo, *mind* como o espírito e *society* como a sociedade. A sociedade é composta por indivíduos concretos agindo em conjunto, construindo a realidade a cada dia, em ação.

Quem são os indivíduos? São o *self* – o eu mesmo e o mim. *I and me*. Não é esquizofrenia, mas uma dinâmica singular, particular de cada um de nós, uma individualidade. É o lugar em que cada um vive, o eu, o *I*. Mas somos também o que a sociedade vai construindo em mim desde que nascemos. Esse é um lugar social que nos diz quem vamos ser e, assim, constrói um mim, para mim. Somos esse *self*, o resultado em diálogo dessas duas forças. O resultado é o *self*. O indivíduo social é o resultado dessas duas forças, nem individualidade única e absoluta nem indivíduo feito e determinado pela sociedade. Para cumprir o objetivo de interagir com os outros desenvolve-se a linguagem, que é o que permite a interação. Acolher o outro e dialogar com o outro. É esse modelo da convivência com o outro que nos permite dialogar consigo mesmo, que promove o diálogo entre eu e mim. É a inteligência reflexiva do ser humano: o espírito. É o operador simbólico, que coloca a comunicação como constitutiva do sujeito, de estarmos com o outro e conosco mesmos.

A interação, então, se dá através de gestos, gestos vocais humanos. São expressões das nossas emoções, como os gritos dos homens das cavernas... Mas a emoção não é autônoma, é provocada pelo outro, então o gesto vocal não é expressão da emoção, ele existe para provocar a ligação com o outro, não vem de dentro, mas a desenvolvemos na relação com o outro e para nos relacionarmos com o outro. A linguagem é criada no bojo da interação, e vista assim é instintiva, derivada de código genético, determinada tal como para as abelhas e formigas... Mas a linguagem humana se descola da herança genética e da situação imediata. Inscrevemos significados em nossos gestos, significações que são possibilidades outras naqueles gestos, muito além de sua tradução a partir da codificação genética determinada. Quando a tradução dos códigos se descola do processo genético de tradução é que ocorre o simbólico. São, portanto, relações muito mais complexas e sujeitos mais inteligentes. O simbólico embute a reflexividade, nos termos de Dewey (2005): falo ao outro e isso é um estímulo que provoca reação, quer no outro, quer em mim mesmo, de tal modo que me faz antever a reação que virá e, sabendo disso, já atua em mim mesmo antes da reação ocorrer. Reflexivamente antecipo o que virá e o outro já se insere em minha fala inicial. O meu estímulo já é uma resposta da resposta futura do outro. Assim se preenchem os efeitos e reações do gesto inicial. Neste jogo está a complexidade da linguagem e da cultura humana.

Interação simbólica é uma ação reciprocamente referenciada através da linguagem, do símbolo. Mas qual é o ponto de partida? A partida se dá nos dois supostos polos, um face ao outro mutuamente referenciados na medida em que mesmo a primeira palavra já contém a marca da resposta futura do outro. É uma dinâmica de trocas, de afetações mútuas em que

expectativas constroem os papéis. É, portanto, um conjunto de fases, é essencialmente movimento com orientação recíproca e múltiplos desdobramentos. Nesse sentido, mesmo a manutenção, a conservação é movimento porque manter o significado quando muda o contexto é também mudança. A interação simbólica é marcada, portanto, pela imprevisibilidade, pela análise de cenários e situações e pelo foco no papel dos indivíduos no processo de interação.

O uso de tal base conceitual pode ser útil hoje na análise da complexidade da dinâmica comunicacional. Mas há ainda o terceiro simbolizante. Quando eu e o outro nos comunicamos há uma dinâmica marcada por um primeiro e por um segundo em interação em que opera uma hermenêutica de primeiro grau. Reflito, em arco, antes de falar com o outro, o que me estimula por antecedência. Interpreto e sou interpretado pelo outro, e então entra em cena um terceiro. Ambos são tomados no âmbito da pesquisa de comunicação no Brasil, no tema, nas instituições e no contexto que atravessam e posicionam os falantes. São os papéis institucionais que posicionam expectativas prévias sobre este lugar institucional que nos convoca.

Para construir uma abordagem comunicacional é necessário partir de uma concepção do que é comunicação, nas práticas empíricas e cotidianas, que se configuram quase como um mapa invisível. É mapa também intuitivo, mas que atua, opera e funciona. Essa concepção subjacente será tanto mais importante quanto mais rica for a visão da complexidade das relações e fatores que ali operam. Essa leitura do mundo nos ajuda a ler a realidade e a sociedade através da comunicação, a ler fenômenos bem concretos, numa variedade de temas e objetos concretos. Permite ver a dinâmica de construção de sentidos que se faz cotidianamente, um olhar que prioriza essas questões, uma abordagem para ler diversos objetos. É esta riqueza que torna esta perspectiva produtiva, tal como um flash que clareia a visão no escuro.

Abordagem praxiológica é o pano de fundo que, valendo-se do conceito de interação, dá consistência a esta abordagem. A interação como abordagem conjunta parte de dois, do estar entre, implica a atuação e presença de sujeitos, mediada pela linguagem, em movimento e marcada pela reflexividade em que os dois polos de influências se afetam mutuamente.

Gregory Bateson (1981, 2002) valeu-se de bases conceituais oriundas da biologia, antropologia e psicanálise. Usou o conceito de Wiener de cibernética e a retroatividade e a teoria de sistemas de Von Bertalanfy para propor um conjunto em movimento, mas que busca sua lógica interna com ideia de conjunto, com uma lógica que estrutura um conjunto maior, a

potencialidade e riqueza do conceito de inconsciente. Aponta que o repertório que atua na dinâmica da interação, pela economia, não pode ser todo consciente. Mas que o inconsciente funciona como espécie de estoque que pode ser mobilizado. Bateson usa, nas interações, os conceitos de transferência, projeção e identificação. Afirma que nossa apreensão do mundo se dá de forma pontilhada, fragmentada. Assim, nossa reflexividade nos auxilia a lidar com esse mundo percebido como fragmentado: organizando, hierarquizando e compondo a dinâmica de figura e fundo. Ao olhar pela janela não vemos tudo em nível idêntico, já que estamos hiperestimulados pela variedade de elementos da paisagem. Destacamos alguns elementos (figura) e colocamos em segundo plano outros tantos elementos (fundo).

Bateson (1981) se debruçou em especial sobre o nível que nomeou de metacomunicativo (ou da relação) na comunicação. Falamos não apenas sobre coisas, mas em especial sobre a relação que estabelecemos quando falamos sobre as coisas, sobre a narrativa, a representação e sobre o nível que mobilizamos quando falamos sobre as coisas. O decisivo, para Bateson, é a interação que estabelecemos, comunicamos, construímos, organizamos, cuidamos e aprendemos. É essa relação que molda nosso estar com o outro, nossa interação.

Num exemplo de viés biológico com diferentes formas de vida, seja de macacos ou gatos, ao observarmos brincadeiras de briga podemos nos indagar: o que é o tapa na cabeça? Quando os dois animais percebem que não há briga? Que o tapa não era tapa, mas brincadeira? Isso só pode ser compreendido por causa do acordo entre ambos sobre o que se passa. É o tipo da relação que comporá os elementos da própria relação. De forma análoga, uma aula define as expectativas e comportamentos dos participantes, mas não é uma banca, quando expectativas e comportamentos mudam, do mesmo modo que ocorre quando o grupo vai tomar um chope, ainda que seja exatamente o mesmo grupo de pessoas. Este nível incide sobre o outro (o nível da denotação, o que remete diretamente à coisa falada) e compõe o significado do conteúdo. Trata-se do enquadramento, o enquadre, o quadro de sentido. O enquadramento, o nível da relação não é fixo nem definitivo, embora oriente, já que há muitas variações possíveis. Temos de administrar o tempo a condução da relação toda como vários planos superpostos de ação. Aprender a se comunicar e o por que de se comunicar é administrar essa relação, a navegação dentro do enquadramento.

A sintonia fina do enquadramento pode ser percebida, por exemplo, quando um estrangeiro se posiciona no quadro continuamente no toque tal como fazem os brasileiros, mas no toque errado porque não domina o código sutil de como e porque se tocar... O enquadramento é da cultura, mas não é definitivo nem há padronização ou homogeneidade, e

é por isso que demanda administração contínua na relação. Demanda estar atento para mudanças, muitas sutis, já que o quadro evolui rápida e inesperadamente para outro quadro e posso não entender: estou com expectativas lidas equivocadamente ou estou me constringendo? Administrar o quadro é mantê-lo vivo. Aprendemos continuamente a nos comunicar e a cuidar do formato das relações que estabelecemos com o outro.

Uma das importantes contribuições de Bateson (1981) sobre interações são as ligações com os níveis de aprendizado nos processos interacionais. O nível zero refere-se ao que uma informação provoca, a uma mudança na disposição, o que Pavlov nomeou de reação estímulo-resposta. O nível seguinte, o um, é o condicionamento fruto do aprendizado; ainda em Pavlov, a expressão de salivação do cão mediante o estímulo sonoro. Para Bateson, a questão aqui não é a mudança que ocorre no organismo quando ele aprende, mas sim a mudança gerada porque o cão passou pelo treinamento, um nível dois, portanto. No exemplo singelo revela-se o pensar sobre o pensar, o refletir sobre a reflexão. Um aprendizado de segunda ordem, mais complexo. São os níveis lógicos, para Bateson (1981), e se há dois níveis, nada nos desautoriza a aceitar um nível três, quatro. Estamos sempre em transformação, na interação, no nível da relação que pensa novas formas de interpretar a comunicação.

Erving Goffman foi outro teórico das interações sociais, valendo-se principalmente da microsociologia, de situações cotidianas nas perspectivas situacionista e dramaturgic. Tratou da situação imediata como palco onde ocorrem as interações, na metáfora do teatro. Para Goffman, entender a situação é fundamental para compreender a interação e a metáfora do teatro, com seus papéis e a representação do papel. A representação é entendida aqui em sentido bastante específico, como *performance* ou desempenho.

Representação como *performance* ou desempenho é a situação de estar dentro da interação, estar frente ao outro, nas relações interpessoais, no face a face, com influência recíproca na copresença, e com dois núcleos ligados: focalizo o controle do meu desempenho e administro a reação e a leitura do outro – há sempre um indivíduo tenso na interação! Situação é fundamental, pois é onde a interação está enraizada. Papéis são sociais, estão colocados pela cultura e estão disponíveis ao indivíduo. Encarnar, desempenhar o papel é a representação. O papel embute expectativas. O desempenho é como eu encarno esse papel, e para fazer isso preciso conhecer antecipadamente o papel e ler bem a situação. Há um cardápio de papéis e a demanda imediata sobre cada um dos núcleos da interação é escolher um papel e representá-lo corretamente. Não há falsidade nem autenticidade dentro de tal lógica. Somos o conjunto das representações que operamos ao longo da vida e dos papéis que

desempenhamos. Manter a face é manter a imagem pública e perder a face era de especial interesse na pesquisa para Goffman. Desempenho é se expressar frente ao outro: voluntária e involuntariamente, porque não controlamos tudo no desempenho do papel. A voluntária é a *performance* operada de forma planejada e intencional e a involuntária é a mão que treme e precisa ser escondida. A expressividade é involuntária também e dizemos de nós mesmos mais do que queremos. Mas a abordagem de Goffman (1975, 1998) não dialoga com o consciente falando, com conceitos de psicanálise. Detém-se em como desempenhamos diante do outro.

Goffman (1975) também destaca os conceitos de fachada e fundo. Fachada é o que coloco disponível ao outro e o fundo é o que não é pertinente. A construção do eu, da *performance* do eu, é a construção da fachada. A ordem da interação revê o conceito de interação, mostra o quanto as interações são codificadas, as instituições marcadas e ordenadas. Para Goffman (1975) nossas pequenas interações cotidianas são muito codificadas, institucionalizadas e ordenadas socialmente, com dimensão ritualizada submetida a permanente controle social, sujeita a sanções sociais diversas, portanto. A fachada marca nossa imagem por muito tempo, ao mesmo tempo em que interações são vulneráveis, porque são de dois e nenhum dos dois tem o controle. O que é alcançável é que se tenha que permanentemente administrar, negociar a construção da fachada.

O conceito de quadro de sentido ou enquadramento é usado por Bateson para colocá-lo nas interações. O quadro de sentido é mais amplo que apenas conjunto de papéis, são modelos situacionais, são princípios que organizam e dão inteligibilidade a uma situação. Tipicamente respondemos ao quadro de sentido em vigência numa dada situação à pergunta: o que está acontecendo aqui? A sociedade e a cultura têm um conjunto de quadros de sentidos diferentes e variados que podem ser mobilizados, situações organizadas com relação ao sentido e desempenho esperados. Há quadros de sentido primário e quadros de tonalização, que são as transformações operadas sobre os quadros primários, como, por exemplo, o casamento e a encenação do casamento, sua tonalização. Nessa perspectiva, a mídia realiza muitas de tais tonalizações, como grande parte dos programas humorísticos, embora possam ser identificados gêneros midiáticos mais próximos de quadros de sentido primário, como o telejornal. É dentro do quadro de sentido que se apresenta o *footing*, que é o posicionamento que assumimos dentro de um quadro de sentido específico. O *footing* pode, assim, ser adequado ou inadequado ao quadro de sentido estabelecido. O *footing* é o posicionamento dentro de um determinado quadro.

As representações simbólicas são imagens mentais construídas socialmente, enquanto a representação em Goffman (1975) é a *performance*. A representação (não mais nos termos de Goffman) seriam os sentidos cristalizados, um sentido pronto e acabado, disponível dentre um leque de representações encontradas e produzidas em contexto cultural. O imaginário seria o depósito de tais imagens, o estoque das representações simbólicas na sociedade, o seu conjunto para uma dada cultura. As representações são tanto a matéria-prima que propicia as trocas como, e ao mesmo tempo, o produto da troca comum, da troca em comum, realizada com o outro. Seu caráter de estoque, de depósito de significações em comum, de cardápio de opções limita, e por isso a representação asfixia e limita os significados possíveis. O estoque é sempre finito. Mas o sentido vaza, escorre, desliza, não se fixa de forma estável, fazendo com que a representação então oscile, permitindo que se crie o novo a partir de um conjunto prévio de representações. Assim, é possível criar em cima e a partir do imaginário. Vista por esse prisma, a representação é uma tentativa de fechar o sentido, fixá-lo (LEGROS; MONNEYRON; RENARD; TACUSSEL, 2006).

3.3 Individualização, identidade e estilo de vida: explorando a interface entre os significados do consumo e a produção de sentido na comunicação intercultural

Este capítulo pretende discutir as relações entre o conceito de identidade, sua expressão por meio de estilos de vida na contemporaneidade e impactos relevantes nos processos de comunicação intercultural. Dentre diversos aspectos relacionados à análise do ambiente sociocultural em que ocorrem os processos de comunicação intercultural na contemporaneidade, selecionou-se a perspectiva de analisar aspectos de sua funcionalidade frente a características dos indivíduos-receptores e da forma como estes constroem as imagens e percepções sobre si mesmos, suas identidades. A problemática da interculturalidade e da comunicação intercultural (CIC) no contexto de uma sociedade multicultural foi objeto de análise detalhada por ElHajji (2006) e é a partir de tais contribuições que se trabalha aqui.

Por outro lado, a questão da identidade e suas repercussões nos processos de comunicação contemporâneos tem sido um ponto relevante das preocupações de autores das áreas de comunicação, sociologia e administração nas últimas décadas (FEATHERSTONE, 1997; KELLNER, 2001; SILVA e OLIVEIRA, 2009, dentre outros). Na contemporaneidade, as formas pelas quais os indivíduos e grupos constroem as percepções sobre si mesmos e sobre os diferentes grupos com que se relacionam vêm sofrendo alterações marcantes e

profundas (WOODWARD, 2000). Essa questão se apresenta como relevante no contexto da comunicação intercultural na medida em que provoca mudanças – algumas sutis e progressivas, outras mais intensas – nas formas como diferentes grupos recebem, tratam e interpretam não apenas as mensagens como todo o processo de comunicação e de produção de sentido, com repercussões marcantes na cultura e no modo como sociedades multiculturais se valem da CIC para “privilegiar o diálogo construtivo entre diferentes franjas culturais e étnicas da sociedade e tornar públicos seus discursos auto-reflexivos” (ELHAJJI, 2006, p. 2).

Beck, Giddens e Lash (1997, p. 12) apresentam a modernização reflexiva como “a possibilidade de uma (auto) destruição criativa para toda uma era: aquela da sociedade industrial. O ‘sujeito’ dessa destruição criativa não é a revolução, não é a crise, mas a vitória da modernização ocidental”.

Seu caráter reflexivo decorre do fato de que o próprio processo bem-sucedido de construção e comercialização de sua produção leva a mudanças nas próprias bases sobre as quais se firmou para alcançar seus objetivos. Por exemplo, é o progressivo aumento da expectativa de vida – fruto dos avanços técnicos da medicina e da ciência – que implode os sistemas de previdência social e os obriga a reformas amargas nas suas regras de benefícios e contribuições em diversos países. É também a disseminação e o sucesso dos programas educacionais e de formação profissional que viabilizam a afluência e aumento da renda nas economias industriais. Esse aumento na renda e crescentes custos com mão de obra, por sua vez, permitem a transformação de tais economias em sociedades de serviços cada vez mais sofisticados, levando a uma transferência progressiva de plantas industriais para países de industrialização tardia e/ou incipiente. Assim, o processo se apresenta não apenas como de mudanças ou mesmo de mudanças constantes, mas de mudanças que estão sempre “queimando as caravelas”, alterando as condições prévias sobre as quais foram construídas. O termo reflexivo remete, portanto, ao “efeito bumerangue” da mudança.

É igualmente importante frisar que tal acontece como um mecanismo dentro do caráter de normalidade do sistema, ou seja, são os resultados do processo e não seus limites ou ineficiências, tampouco crises que abrupta ou violentamente desencadeiam a reforma de suas bases de ação. Nesse sentido, as mudanças nas bases de funcionamento do sistema de produção e comercialização de bens e serviços são mudanças imprevistas, ao menos inicialmente, ou pelo menos não seriam o objetivo principal do processo de transformação. São mudanças não planejadas, que se apresentam como ruídos ou efeitos indesejados nos processos objetivados da sociedade e de seus agentes em particular (BAUMAN, 1998).

Em larga medida tais mudanças passam despercebidas ou são negligenciadas, muito provavelmente por representarem mudanças tidas como pequenas, não críticas para os processos que as geraram, e por serem também familiares e mesmo desejadas. A questão do aumento da expectativa de vida e das oportunidades de educação e renda são exemplos eloquentes da natureza e percepção sobre tais mudanças. Como podem ser sintetizadas em “mais do mesmo”, são vistas como mudanças incapazes de produzir alterações qualitativamente relevantes no ambiente social, cultural e de mercado.

No contexto brasileiro a questão da reflexividade parece se manifestar de modo ainda incompleto. Várias mudanças sociais de tipo reflexivo inegavelmente têm ocorrido: como exemplo pode ser citado novamente o aumento da expectativa de vida e necessidade de reforma do sistema de previdência. Por outro lado, a situação de inserção do país no contexto internacional não pode ser caracterizada como de industrialização plena nem de um *welfare state* nos moldes europeus, que fornecem uma base sólida para o exercício do poder de escolha que fundamenta tanto o aspecto reflexivo das decisões individuais quanto os riscos e perigos decorrentes da variabilidade das escolhas realizadas. Num certo sentido, tais alterações ensejam e estimulam formas mais fluidas, mutáveis e flexíveis de comportamento, caracterizando o que Bauman (2001) apresenta como o caráter líquido dos modos de vida contemporâneos.

No caminho para aprofundar o entendimento das repercussões de processos reflexivos nas vidas cotidianas, surge a perspectiva de abordar o conceito de individualização (BECK, GIDDENS E LASH, 1997). Individualização quer dizer “primeiro, a desincorporação, e, segundo, a reincorporação dos modos de vida da sociedade industrial por outros novos, em que os indivíduos devem produzir, representar e acomodar suas próprias biografias” (BECK, GIDDENS E LASH, 1997, p.24). Esse processo se apresenta, por exemplo, quando os indivíduos têm de decidir sobre aspectos de suas vidas – se me mudo de cidade e mantenho meu emprego ou se opto por perdê-lo e não me mudar, ou ainda se e quando me caso, se e quando tenho filhos, se e quando rompo uma relação amorosa e me engajo em uma nova relação. Tais decisões, que antes estavam submetidas a normas obrigatórias e “incorporadas” com base na tradição (GIDDENS, 2002), agora são dependentes – em grau variado – da decisão individual. Tais decisões, por sua vez, ao mesmo tempo que encerram modos de vida abrem situações e condutas inovadoras. Há um evidente paralelo entre o processo reflexivo de mudança sistêmica e o processo de individualização, pelo caráter de alteração do preestabelecido.

Num ambiente social e cultural progressivamente libertado dos comportamentos compulsórios baseados na religiosidade ou nas antigas tradições – ou com novas tradições a serem criadas – o indivíduo é obrigatoriamente confrontado com grande elenco de decisões a tomar sobre o curso presente e futuro de sua vida. São decisões sobre sua educação, sua inserção no mercado de trabalho, sua vida amorosa, seus amigos, os lugares que frequenta, os grupos dos quais faz parte, dentre várias outras dimensões. Esse mesmo indivíduo é considerado “ator, planejador, prestidigitador e diretor de cena de sua própria biografia, identidade, redes sociais, compromissos e convicções” (BECK, GIDDENS E LASH, 1997, p. 25).

Tal capacidade e poder de escolha tornam as simples escolhas cotidianas da vida uma decisão reflexiva (GIDDENS, 2002). A biografia de cada um é um projeto não padronizado, fruto das escolhas e preferências individuais. Na medida em que tais decisões passam a ser compulsórias, elas adquirem o sentido de perigo pessoal – na sociedade de risco – e obrigam as pessoas a conviverem com a perspectiva do erro e fracasso autoinfligido. Contemporaneamente, a construção das autoidentidades também constitui um exercício reflexivo (GIDDENS, 2002 e Hall, 2005b). A manutenção de narrativas de vida coerentes, ainda que continuamente revisadas somente se produz em ambiente de variedade de escolhas possíveis, marcadamente influenciado pelo que Giddens (2002) chama de sistemas abstratos (distantes da experiência individual), e confere o caráter reflexivo do eu.

Castells (2000) salienta a diferença entre os conceitos de identidade e papel. A identidade é um processo de construção de significado fundamentado em um ou mais atributos culturais inter-relacionados que prevalecem sobre outras fontes de significado. É processo que contém força suficiente para delimitar as percepções relevantes e autoavaliações significativas, que não estão sujeitas a variações rápidas no curso do tempo. Sua fonte são os processos de autoconstrução e individualização através da internalização dos significados que a sustentam. É calcada, portanto, nas percepções sobre si mesmo. Por seu turno, os papéis (por exemplo: de primogênito, ateu, carioca, professor etc.) são fruto social de normas e condutas individuais no contexto das instituições e organizações. Sua origem, portanto, é contextual e referenciada, e têm função muito mais precária de influenciar comportamentos na medida em que tal influência está sujeita às negociações entre o indivíduo e as estruturas sociais e organizações de onde brotam.

Nesse sentido, as identidades são fruto do crivo individual, de modo que o indivíduo como que se veste voluntariamente em sua identidade, sendo sujeito dela, produzindo-a. Já o

papel reflete prioritariamente uma expectativa de função a ser exercida e menos uma imagem de si. Castells (1999) aponta ainda que a identidade, por seu caráter de autodefinição, organiza significados enquanto papéis organizam funções.

Na CIC papéis e identidades são negociados continuamente em seus processos de produção e reconfiguração dos significados envolvidos no processo. Na sequência, a partir da análise das relações entre processos de comunicação e identidade, amplia-se a análise para debater a contribuição que processos de consumo podem trazer para esta tese.

Tal conjuntura afeta a constituição do sujeito, suas formas de expressão e relações no tocante ao afetivo, ao consumo e às formas sociais de interação. Afeta o “estilo de vida”, isto é, a forma como o sujeito leva sua vida, que, por seu turno, impacta a forma como o indivíduo constrói imagens sobre si e sobre as suas afiliações e pertencimentos grupais (GIDDENS, 2002). Segundo Giddens (2002, p. 79), é importante compreender que “estilo de vida” significa muito mais do que simplesmente consumismo superficial: o estilo de vida pode ser definido como o conjunto das práticas que o indivíduo incorpora em sua vida que não preenchem apenas necessidades utilitárias, mas “dão forma material a uma narrativa particular de auto-identidade”. Tais práticas se transformam em rotina na medida em que são absorvidas e se expressam em decisões cotidianas e banais da vida: na maneira de vestir, de comer, de beber, nos lugares que alguém seleciona para encontrar os amigos... Esse conjunto de práticas é a expressão das decisões não só em termos de escolhas superficiais, mas por informar sobre quem se é.

Nesse contexto, a noção de “estilo de vida” toma um papel destacado: se a tradição perde força na determinação das percepções sobre si mesmo, o resultado da confrontação entre as tendências pasteurizadoras do global e as amarras diferenciadoras do local encontra vazão nas seguidas escolhas que são realizadas quanto ao modo de condução de nossas vidas a partir de um cardápio de opções que se mostra progressivamente ampliado. Essa condição, aliada à acelerada produção de formas inovadoras de autoridade, torna a simples escolha do estilo de vida um processo de decisão revestido de crescente importância, tanto na produção dos modos cotidianos de vida quanto na construção simbólica que fazemos de nossas existências e nas percepções que moldamos sobre nós mesmos (HALL, 1997, 2005^a, 2003).

Ainda que a amplitude das possibilidades de escolha seja negativamente influenciada, dentre outras questões, pelo nível de renda do indivíduo e sua família – menor renda equivaleria a menor poder econômico para escolher e levar avante determinados cursos de vida –, o papel da tradição parece bem mais restrito na contemporaneidade. Benazzi e Maia

(2004) apontam o papel das histórias banais, da construção em migalhas do cotidiano e da camaradagem do carioca para promover uma dinâmica fundamentada em estruturas informais na comunicação organizacional. O ponto fundamental é que, ainda que o papel e a relevância das escolhas individuais quanto aos estilos de vida sejam objeto de debate, ambos referem-se a decisões e cursos de ação tomados mesmo em condições de severa limitação material. Tais escolhas podem, dentre outras opções, apontar para a rejeição de modos mais difundidos de consumo e comportamento. Nesse contexto específico, a capacidade de opção e escolha pode refletir uma ênfase na valorização da autenticidade em oposição ao modismo ou ainda como referência para a autorrealização. As afiliações a grupos de afinidade também compartilham da mesma estrutura fundamental de escolhas baseadas nas predileções individuais.

Adicionalmente, Goffman (1975) aponta que, nos diversos processos de interação social e comunicação cotidianos, os indivíduos desempenham papéis sociais e defendem faces dinamicamente. Tal perspectiva contribui para aprofundar e delimitar a análise a ser realizada, na medida em que processos de CIC serão entendidos como processos sociais que só encontram sentido se vistos dentro de seus contextos culturais específicos, em especial no fluxo intracomunitário. A ênfase, portanto, recai na comunicação como processo essencialmente simbólico e passível, assim, de análise interpretativa.

O contexto multicultural contemporâneo, em que se misturam e se encontram variados discursos de CIC e estilos de vida associados, pode ser entendido como de grande confusão. Na verdade, o que talvez se destaque, na visão de Beck, Giddens e Lash (1997), é uma grande profusão de códigos de comunicação, muito mais fundamentados nas microescolhas individuais e de pequenos grupos, moduladas pelos estilos de vidas, do que em normas grupais e tradições essencializadas. Mesmo os códigos do sistema – de comunicação, de comportamento – não são mais exclusivos ou compreensíveis apenas para um grupo específico. A face da comunicação intracomunitária e direcionada ao fechamento comunitário ou comunitarismo fechado, como afiança ElHajji (2007a), já não dá conta das demandas da sociedade democrática. Os códigos não estão mais alocados univocamente na relação com um grupo, antes o contrário. É a capacidade de dominar uma variedade de códigos que produz a “arte de estar à vontade no redemoinho” (BECK, GIDDENS E LASH, 1997, p. 46).

Nesse sentido, uma agenda para a comunicação – e especificamente para a comunicação intercultural – passa pelo uso e domínio de variedades crescentes de códigos de significação, característica central da interculturalidade. Adicionalmente, poderia incorporar os princípios da precaução e reversibilidade, posto que a dúvida – e o risco que a produz – são

partes essenciais do ambiente de decisões sobre sua vida e seu impacto sobre a percepção do sujeito em sua vida cotidiana, nos termos de Giddens (2002). Mais que aderir ao contexto, utilizar a dúvida permite que a experiência de comunicação intercultural seja vivida de forma variada, combinando o que parece contraditório ou incompatível e reconhecendo, com tolerância, que seu destino primeiro é a incerteza e que o diálogo com alteridade e a diferença (WOODVARD, 2000) são o risco a ser corrido.

Numa abordagem ao contexto mais amplo das relações entre cultura e identificações, Bhabha (2010, p. 25) afirma que

as grandes narrativas conectivas do capitalismo e de classe dirigem os mecanismos de reprodução social, mas não fornecem, em si próprios, uma estrutura fundamental para aqueles modos de identificação cultural e afeto político que se formam em torno de questões de sexualidade, raça, feminismo, o mundo de refugiados ou migrantes ou o destino social fatal da AIDS.

Mais especificamente, destaca-se a perspectiva de que os significados associados às identidades estão sempre em jogo e em disputa e, nessa dinâmica, estão sempre em movimento, não podendo ser reduzidos a posições binárias ou dicotômicas apenas. Adicionalmente, as afiliações e afetos são de tipos variados, de influências múltiplas, e estes efeitos se entrecruzam. Essa variedade de influências desloca os significados mais comumente associados às categorias de classe, que se fundamentam em análise prioritariamente econômica acerca das afiliações identitárias. Critica-se, portanto, a visão de que a classe – entendida aqui como emuladora do nível de renda – seja a categoria central ou determinadora das afiliações.

Desse modo, destaca-se a questão de que as identificações, embora inscritas nas estruturas de reprodução social, estão também influenciadas pelas questões pessoais ou, como aponta Hall (2003, p. 61), “o significado aqui não possui origem nem destino final, não pode ser fixado, está sempre em processo e ‘posicionado’ ao longo de um espectro. Seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais”.

Dito de outro modo, Tanto Hall (2003) como Bhabha (2010) criticam as grandes narrativas modernas como determinadoras dos significados associados às identidades. A perspectiva essencialista da identidade encontra suas raízes na ideia de que a classe e respectivas influências da economia sobre os processos de formação grupal sejam preponderantes e determinantes nas percepções de afiliação e de pertença aos grupos. É este pressuposto que é aqui criticado, posto em xeque. O caráter “posicionado” do significado evidencia que estas autopercepções estão sob influências variadas e conjunturais. Ora o fator

que se destaca é o gênero, ora a condição de migrante, ora a questão racial, que deslocam o sentido inicial tanto da identidade essencialista fundamentada na classe e renda como de cada um destes mesmos termos. As “posições” de afeto de grupo se alternam.

A argumentação de Hall (2003) destaca ainda a impossibilidade da noção de projeto sem risco para a identificação. O conceito de identidade remete, portanto, às relações que se estabelecem entre os binários, nas fronteiras semânticas.

Para falar de fronteiras, Bhabha (2010, p. 22) se utiliza de metáforas, como “o poço da escada como espaço liminar, situado no meio das designações de identidade, transforma-se no processo de interação simbólica, o tecido de ligação que constrói a diferença entre superior e inferior, negro e branco”. Dessa forma, parece concordar com Hall que os significados associados às dicotomias são arbitrários e que as identidades estão em permanente negociação nos “tecidos de ligação”, no meio dos espaços liminares. São os pontos em que as interações simbólicas encontram os laços de ligação, do pertencimento comum. Assim, há não apenas os deslocamentos das autoidentificações oriundos de fatores diversos, mas também gradientes de autopercepções. Há conexões entre afiliações, há negociação entre os fatores de influência... O que se destaca é que os próprios opostos binários que designam os fatores estão em questão, sob suspeição. Os significados associados aos opostos simbólicos perdem força, como fator de descrição dos pertencimentos, para os pontos intermediários, os espaços da escada. As diferenças ficam embaçadas, também deslocadas de seus sentidos tradicionais utilizados como categorias para análise de tais pertencimentos identitários.

Bhabha (2010, p. 22) reafirma que

O ir e vir do poço da escada, o movimento temporal e a passagem que ele propicia evita que as identidades a cada extremidade dele se estabeleçam em polaridades primordiais. Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta.

Assim, reafirma-se a negação das grandes narrativas simplificadoras e explicadoras do real, que se valem dos opostos essencializados para apontar identidades fixadas. Destaca também a questão do hibridismo cultural, mas, de modo diverso da metáfora do híbrido na biologia, a esfera da cultura não permite previsibilidade dos resultados do processo de hibridização cultural nem classificação estável, estando sempre em processo. A diferença, embora sirva de ponto de apoio para identificação, não a estabelece por completo. Bhabha discute o caráter classificatório das percepções identitárias, principalmente a hierarquização de tais classificações, a propensão a associar a estas classificações julgamentos valorativos

que não residem nelas de per si, mas que são a elas associados pela perspectiva essencialista-econômica de identidade fundada em classes.

Após a metáfora de fronteira, Bhabha (2010, p. 24) adiciona a da ponte: “sempre, e sempre de modo diferente, a ponte acompanha os caminhos morosos ou apressados dos homens para lá e para cá, de modo que eles possam alcançar outras margens... A ponte reúne enquanto passagem que atravessa”. Assim, ele reafirma uma posição não apenas dinâmica para a identidade, como relaciona o conceito com semelhanças culturais. A ponte, por conectar e ser atravessada, constrói processos de identificação pelo que é similar, pelo que une, pelo pertencimento, ainda que não una os exatamente iguais. Ao mesmo tempo que reconhece a perspectiva de Hall (2003), neste sentido específico, que trabalha com a questão da diferença no processo de identificação, Bhabha destaca o movimento inverso e também constitutivo do reconhecimento mútuo de afiliação pelas similaridades, pelos afetos consonantes.

Já Martín-Barbero (2004) ressalta, no panorama cultural latino-americano, as mudanças em profundidade na cultura cotidiana, mudanças estas que põem em movimento os imaginários e memórias coletivos:

Profundas transformações na cultura cotidiana das maiorias: mudanças que trazem à superfície estratos profundos da memória coletiva ao mesmo tempo em que movimentam imaginários que fragmentam e des-historicizam. ... Mudanças que nos confrontam com uma acelerada desterritorialização das demarcações culturais e com desconcertantes hibridizações nas identidades.

Desta perspectiva também se destaca o choque e o caráter disruptivo que o processo de hibridização das identidades opera nas grandes narrativas sobre a vida social. Seu efeito desestabilizador sobre as visões simplificadoras do mundo e da vida cotidiana se assenta na multiplicidade de efeitos que o processo de hibridização de identidades gera: a extrema divisão das autopercepções dos grupos, a variedade das afiliações, a instantaneidade dos mecanismos afetivos de autopertencimento; a fragmentação da identificação é o resultado destas influências mútuas e concomitantes. Pela rapidez de tais processos, sua des-historicização é quase que consequência direta: as percepções identitárias estão cada vez mais influenciadas por questões do tempo presente. Encontram influências importantes nas variações conjunturais e estão marcadas pelo tempo presente e futuro. O passado, como lugar de fornecimento de sentido, de interação simbólica, se enfraquece. Por isso, a menção da desterritorialização, do efeito do relaxamento da conexão entre o conteúdo simbólico associado a um lugar específico e tais memórias e afetos. A historicização operava como

mecanismo principal de ancoragem de tais significados e seus afetos. Os pertencimentos – que ocorrem pelos significados circulantes – se ligavam aos grupos localizados em territórios e faziam a ligação direta entre os afetos e os grupos. É este mecanismo que se enfraquece, ou como enfatiza ainda Bhabha (2010, p. 35), “as divisões binárias através das quais estas esferas da experiência social são freqüentemente opostas espacialmente. “estão em declínio como mecanismo de auto-identificação”.

De forma complementar, Bhabha (2010, p. 34) afirma que

[...] a intervenção histórica se transforma através do processo significante, como o evento histórico é representado em um discurso *de algum modo fora de controle*. E [...] o autor da ação social pode ser o inaugurador de seu significado singular, mas, como agente, ele ou ela não podem controlar seu resultado.

Assim, é a previsibilidade do resultado de tal processo de mudanças que se apresenta quase que sem a concepção moderna de projeto, da intencionalidade, da conjugação de meios para atingir fins predeterminados. O risco, entendido como a variação nos resultados futuros, é a norma.

Nas interações simbólicas, nos processos de comunicação, nas mediações que se instalam, o fora de controle designa que não há o direcionamento e o planejamento que vigoravam no passado. As perspectivas teóricas de indústria cultural, da manipulação das massas e dos sentidos produzidos de forma unificada se enfraquecem. Há novos fatores em jogo.

Hall (2003, p. 67) afirma que

é um erro fundamental confundir as formas diaspóricas com uma vagarosa transição para a assimilação completa (...) elas representam uma nova configuração cultural. Seriam as comunidades cosmopolitas em que valores, tradições e outros aspectos culturais se atravessam mutuamente, evidenciando o deslocamento das categorias tradicionais de análise de tais grupos, rompendo com o senso comum.

As hibridizações culturais fogem ao controle, embora permaneçam influenciadas pelos efeitos da globalização. O risco está presente e não há garantia nem expectativa de resultado do processo. Portanto, há a sensação de que as formas pelas quais os processos de comunicação e mediação operam estão complexificadas, por um lado, com resultados e efeitos menos sujeitos aos planos e projetos de emissores e, por outro lado, na forma como suas influências atuam sobre os afetos e pertencimentos, em especial nos processos de identificação, de pertencimento e afiliação a grupos.

Assim, resgata-se, mais uma vez, Bhabha (2010, p.28), quando afirma a necessidade da “compreensão da ação humana e do mundo social como um momento em que algo está fora de controle, mas não fora da possibilidade de organização”. Ou seja, se parece cada vez mais ilusório ou inseguro pretender concatenar, no âmbito das relações entre processo de comunicação e identificação, meios na perseguição de objetivos predeterminados, parece viável aprofundar a compreensão das mudanças contemporâneas nas inter-relações entre cultura e ambos os processos em maior profundidade.

A questão central do conceito de identidade consiste, na visão de Bauman (2005), em se definir quem se é. É uma questão que se apresenta simultaneamente como inclusiva e excludente, porque classifica. Buscar ou escolher um ponto de referência para a identificação implica em colocar outro ou outros em segundo plano, por menos relevantes. Bauman (2005) indica que hoje a questão da identidade se coloca como tema em debate porque existe a possibilidade de escolha quanto à percepção de quem se é e que o processo de identificação ocorre através da adesão às comunidades de pertença.

Bauman (2003, 2005) diferencia ainda comunidades nas quais a admissão se dá por escolha daquelas comunidades de destino (em que se é admitido pelo nascimento). As identidades nacional, étnica e familiar, por exemplo, seriam comunidades de destino ou de nascença, de vida, onde a ligação é absoluta, enquanto as profissionais, de afeto, de vizinhança e muitas outras seriam “comunidades de indivíduos que acreditam” (p. 17), constituídas “unicamente por idéias ou por uma variedade de princípios”. Afirma, ainda, que não apenas a questão da identidade só se afirma nas comunidades de segundo tipo (as de escolha), como é uma questão relevante na análise social contemporânea porque existe uma variedade de princípios e ideias disponíveis para serem escolhidos e abraçados. Para Bauman (2005), tanto a identidade quanto o pertencimento são negociáveis – no sentido de que estão em processo e não definidos de modo absoluto e essencializado – e revogáveis. Não estão fixados para toda a vida e sequer seriam sólidos hoje. As comunidades de pertença – de escolha – que antes se caracterizavam por grande estabilidade e segurança hoje são produto de um compromisso ambivalente.

Sentindo-se inserido na comunidade de eleição o indivíduo também indica como é, como se vê, como se entende no espaço social através de seu modo de inserção. Mas para Bauman (2005, p. 32), no mundo líquido moderno a adesão a tais comunidades de pertença é mantida em constante e ininterrupto movimento. Um mundo que “está repartido em fragmentos mal coordenados, enquanto as nossas existências individuais são fatiadas numa

sucessão de episódios fragilmente conectados” (p. 19). Vivendo em tal ambiente, passar por mais de uma comunidade de pertença beiraria o impossível, o que, por sua vez, levaria os indivíduos a enfrentar outro problema: a questão da consistência percebida ao longo da trajetória de aderir a tais comunidades na continuidade da identidade. Nesta perspectiva, a questão da identidade está ligada às comunidades de pertença.

Muito de tal debate sobre o modo como funciona a percepção de quem se é na contemporaneidade se impõe, na visão de Bauman (2005), porque “no admirável mundo novo das oportunidades fugazes e das seguranças frágeis, as identidades ao estilo antigo, rígidas, inegociáveis, simplesmente não funcionam” (p. 33).

Na visão de Giddens (2002), o eu se torna um projeto reflexivo, o que implica reconhecer que as escolhas de vida, de como levar adiante a vida cotidiana se pautam, na alta modernidade, nas escolhas pessoais. Não se trata mais de recorrer à tradição, seus valores sedimentados e respostas prontas como mecanismo de auxílio nas decisões da vida. As decisões de carreira, vida afetiva, relacionamentos sociais, grupos de associação não estão mais determinadas – e, por isso, reproduzidas automaticamente – a partir das tradições. A alta modernidade, a contemporaneidade, é pós-tradicional.

Para Giddens (2002), os sistemas abstratos estão na ordem institucional e também na formação e continuidade do eu. A atividade social moderna possui um caráter de constituição reflexiva. Perguntamo-nos continuamente: Como devo viver? Se fosse num tempo tradicional a pergunta seria cogitada. Bauman (2005) também reforça tal perspectiva. A identidade é algo a ser inventado e não descoberto. Não estão dadas, a priori, as identidades a que posso me afiliar. Antes de mais nada, a identidade está sempre a ser produzida, em processo, por ter caráter eternamente provisório. Pode ser criada a partir do zero ou escolhida entre opções disponíveis, mas sempre inventada.

Simmel (1967), ao discorrer sobre metrópoles e a vida mental, fala sobre essa estética das relações sendo regidas pelo dinheiro e sobre o caráter blasé, como um “embotamento do poder de discriminar” (p. 16). Ao examinar o modo de vida nas grandes cidades e a vida mental de seus moradores, compara os habitantes das pequenas cidades e vilas (onde há relações baseadas no ânimo e pautadas pelo afeto, intensas e imediatas) com a organização do modo de vida metropolitano, “devido a tantas pessoas com interesses tão diferenciados que devem integrar suas relações e atividades em um organismo altamente complexo” (p. 15). Simmel (1967) observa a atitude blasée do habitante da cidade grande, em contraste com a atitude intensa do morador da aldeia. Aponta o mecanismo de embotamento de expressão dos

habitantes da metrópole como meio de lidar com a variedade estonteante de estímulos sensoriais que a metrópole impõe a seus habitantes. A atitude blasée é, ao mesmo tempo, mecanismo de defesa e estilo de vida. Identifica-se assim também uma nova sensibilidade, o flâneur de Benjamin (1994), em que a estética viabiliza novos e variados modos de vida urbanos. Na metrópole o anonimato, advindo da sensação de ser um desconhecido na multidão, traz a sensação de invisibilidade e solidão por um lado, mas oferece também a liberdade individual para agir longe dos olhares atentos e curiosos dos vizinhos e conhecidos, como ocorre ininterruptamente na aldeia. Nas cidades grandes os controles sociais intracomunitários são muito menos frequentes, intensos e efetivos. A vida veloz e intensa, com a circulação veloz do dinheiro (instrumento de moeda de troca), espanta, atordoia, embota. No entanto, diferentemente da vida enraizada na aldeia, a atitude flâneur do desprendimento, do transitar dentro do novo da metrópole abre infinitas novas possibilidades (e perigos e obstáculos). É por isso que embora a vida urbana na metrópole seja o centro, nada se apresenta mais como única fonte de identificação. “Antes a modernidade era transmitida de um único centro. Hoje ela não possui tal centro [...] estão por toda parte.” (HALL, 2003a, p. 46). Os signos culturais estão em todo lugar, se resignificando e sendo transformados, continuamente, “as identidades se tornam múltiplas” (HALL, 2003a, p. 27).

Mesmo reconhecendo a pluralidade da cultura (CERTEAU, 1994), parece aqui adequado analisar os limites do conceito de multiculturalismo, especialmente na vertente das teorias que advogam sua pertinência como forma de manter o convívio democrático. O termo multicultural alude a contextos em que as identidades são assumidas como fixas, estáveis e essencializadas, portanto. O prefixo multi se opõe ao seu sucedâneo inter aqui. Assim, defender a permanência e manutenção de sociedades e grupos multiculturais leva a concebê-los como um quebra-cabeça ou um muro sólido de tijolos em que mudanças, transformações e a mistura entre as heranças culturais de grupos distintos são, em projeto, processos sociais e culturais não desejáveis. A metáfora do muro é útil aqui para apontar que os grupos culturalmente distintos (equivalentes a tijolos) permanecem separados entre si na composição do muro. E destaca o caráter estático e imutável tanto dos tijolos/grupos como também do muro/sociedade. É da ausência de dinamismo, transformação e mudança que a sociedade de projeto multicultural se ressent, não fornecendo suporte, por exemplo, para explicar o processo de hibridações culturais (CANCLINI, 2004). Por outro lado, um contraste central entre os conceitos de multi e interculturalidade diz respeito a como a diferença é tratada.

... multiculturalidade supõe aceitação do heterogêneo; interculturalidade implica o encontro dos diferentes em um mesmo mundo e devem conviver em relações de negociação, conflito e obrigações recíprocas (CANCLINI, 2007, p. 106).

No intercultural a diferença cultural não é defeito ou erro do acaso nem projeto a ser suportado e tolerado. A diferença é parte constitutiva da cultura, tal como afirma Hall (2003a, p. 33): “A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é essencial para cultura.” A interculturalidade não separa, põe em contato, não quer pureza e sim a combinação da hibridização, a mistura constante e permanente. É nesse contato que a multiplicidade de modos de vida, de encontro com o outro e da curiosidade com o diálogo com as diferenças se afirma como modo democrático de vida. A alternativa não é apegar-se a modelos fechados, unitários e homogêneos de “pertencimento cultural”, mas abarcar os processos mais amplos – o jogo da semelhança e da diferença – que estão transformando a cultura no mundo inteiro (HALL, 2003a, p. 47).

Por fim, uma ênfase numa abordagem teórica multiculturalista pode revelar uma intenção de se priorizar análise de curto prazo, de modo que o objetivo central da análise seria de cunho descritivo. Já uma abordagem intercultural se dedica a entender os aspectos processuais da análise, direcionando-se à análise histórica, do presente e de prospecções quanto ao futuro. Esta última também dá especial relevância à negociação entre diferentes, à permeabilidade e fragilidade de fronteiras e a separações de cunho simbólico na análise teórica.

Martín-Barbero (2004) alerta, comentando sobre o papel das redes e da fragmentação no processo de comunicação, para os sentidos do local em oposição ao global. Por um lado, o local se mostra fragmentado pelo efeito do deslocamento que o global acarreta, mas, por outro lado, se apresenta como revalorização do localismo que complementa e resiste à globalização, num movimento de autorrevalorização focado na gestão autônoma e na manutenção de memória, meios em si de produzir relatos e identidades próprias. Identidades de resistência que se criam e se reconfiguram no jogo entre global/legitimado e local/resistente. Se, de um lado, temos contato com a cultura da “modernidade-mundo” e seus valores e estilo desterritorializados, por outro é forçoso reconhecer que o processo global é também potencializador da diferença, posto que produz exposição constante entre culturas. Esse processo de reconhecimento opera também o respeito cotidiano a tais diferenças, de modo que a atitude demonstrada frente a identidades e estilos de vida próprios – e diversos dos de um determinado observador – é positiva. É um processo oposto à visão outrora tradicional de ter

outras culturas e identidades como afronta ou ameaça à “pureza” cultural tradicional. Possivelmente, tal processo não apenas estimula o aparecimento como conduz a uma maior permeabilidade à manutenção de identidades de resistência.

Assim, este capítulo deteve-se em analisar aspectos do ambiente sociocultural em que ocorrem os processos de comunicação intercultural na contemporaneidade. Foram abordados aspectos específicos das relações sobre o caráter reflexivo das mudanças contemporâneas, o processo de individualização, o processo de construção de identidades e , suas repercussões nas percepções sobre os estilos de vida como pano de fundo dos processos comunicacionais interculturais. Foram analisadas as inter-relações do ambiente social e de consumo da contemporaneidade com ênfase na reflexividade dos processos de mudanças constantes e seus impactos nos públicos, agentes de construção de significado nos processos de comunicação. O foco da análise recaiu sobre do papel que processos de comunicação intercultural desempenham na construção das imagens sobre si e sobre os outros do sujeito reflexivo, fragmentado, descentrado e marcado por seus estilos de vida. Explorou-se também a perspectiva de análise do multicultural a partir da interculturalidade. Neste contexto, é importante pensar a comunicação intercultural em seus relacionamentos e a partir do simbólico, do imaginário da recepção, e não apenas da representação legitimadora de grupos centrais, numa perspectiva que fortaleça a comunicação circulante, que privilegie as características culturais e se mostre a um só tempo fragmentada e fluida, dinâmica.

4 – Diferença, identidade e identificações: as contribuições de Gutierrez e Gerd Baumann

O objetivo neste capítulo é debater o conceito de identidade e de projeto de identidade, com destaque para seu caráter discursivo e processual. Pretende-se trabalhar aqui o conceito de projeto em maior detalhe para destacar o risco e a impossibilidade de garantir o pleno sucesso do projeto identitário, visto que ele é contingente, ou seja, é processual, e a adaptação ao contexto imediato é ação permanente. Disso também deriva sua impossibilidade de fechamento, de finalização, de vê-lo como obra acabada e estável, com um todo unificado e perfeitamente coerente. Articulado as perspectivas das províncias de significado de Schultz (2007) e da análise do modo de vida na cidade, o estilo de vida urbano, pretendo dialogar com Velho (2013) e seus conceitos de identidade, projeto e campo de possibilidades, além da literatura dos estudos culturais que se debruçaram intensivamente sobre a temática. Muitos dos textos sobre identidade focam especificamente a perspectiva histórica na análise da identidade, algo que é extremamente útil para explicar o caminho já trilhado, a forma como determinado projeto de identidade se processou e se afirmou. O foco na perspectiva processual e o conceito de risco permitem um olhar diverso do histórico: ao invés de se debruçar sobre o passado – sobre o jogo jogado – se prioriza a análise no tempo presente – o jogo sendo jogado. A aposta que faço aqui é que os projetos de identidade são concebidos e operados dentro desta segunda perspectiva e, por isso, este enfoque ajuda a compreender sua dinâmica com maior profundidade e detalhamento, em especial os jogos discursivos, movimentos aparentemente contraditórios e os recursos que são utilizados.

Buscarei as contribuições de Giddens (1991) para trabalhar a questão do risco na contemporaneidade e o associarei com a noção de projeto, campo de possibilidades e de metamorfose de Velho. Há aportes teóricos importantes ao conceito de projeto em Administração que podem se mostrar úteis aqui também.

A segunda parte deste capítulo trabalhará especificamente o caráter híbrido das identidades na perspectiva de Canclini (2004), o conceito das identidades hifenizadas de Lesser (2001) e as identidades transnacionais de Elhajji (2007). Debaterei as semelhanças e contrastarei as diferenças destes conceitos para operar com suas óticas complementares no campo.

Por fim, a terceira seção deste capítulo debaterá as perspectivas de Gutierrez (2009) e Baumann (2010) sobre identidade e a dinâmica processual das identificações, perspectivas

que se articulam com o debate sobre multiculturalismo e interculturalidade. Gutierrez focaliza uma perspectiva da identidade a partir das noções do eu e incorpora perspectiva do dentro e fora deste eu. Já Baumann (2010) se preocupa principalmente com o debate e a articulação da identidade e as dimensões do poder político do estado nacional, da religião e da etnicidade na produção de discursos de identidade “para fora” do eu, no social.

Para Gutierrez (2009), a identidade não é um conceito que se deixe ser facilmente definido ou analisado, porque é algo que se presta a ser sentido, já que se constitui no que é sentido, na sensibilidade em si mesma, derivado de um conhecimento sensível, intuitivo e empírico do que o conceito de identidade significa. É processo semelhante ao que ocorre com o sabor ou a felicidade, que são sentidos e enfrentam grandes limitações para serem conceituados, teorizados e debatidos.

De acordo com Gutierrez, a identidade é um metassentido, um megassentido, uma sensação que fornece o ponto de partida, a base, o ponto de ancoragem central a partir do qual fazemos outras referências. Seria o próprio ser, o estar no mundo, a partir do qual, pela própria experiência sensível endógena, somos capazes de elaborar uma versão intuitiva e uma variedade de definições parciais que descrevem primeiro quem somos e, em seguida, o mundo a nossa volta. É o ponto de partida da subjetividade em si mesma, o sentido primordial a partir do qual os demais sentidos se organizam, o ponto de apoio inicial do sujeito na construção de sua subjetividade.

Desta condição deriva a dificuldade e talvez mesmo impossibilidade de descrevê-la adequadamente com palavras, dificuldade enfrentada também na descrição do sabor, da felicidade ou da dor. O recurso ao uso de metáforas e analogias se apresenta como alternativa possível para contornar a insuficiência da linguagem na tradução de tais sensações. A metáfora de Saramago, resgatada por Gutierrez (p. 19), ilustra perfeitamente esta condição, quando indica que nos nomeamos (somos nós, sou eu), mas não sabendo quem somos, só nos sentimos: “Há uma coisa dentro (de nós) que não tem nome. Essa coisa somos nós.” É esta condição da identidade que nos determina perante o sabor ou a dor e os incorpora, que elabora a própria dor e o sabor para e a partir de dentro. Visto por este prisma, da noção constitutiva da sensação de identidade como seminal, primeira, germinativa, o conceito de identidade pressupõe não apenas uma classificação, mas também uma hierarquia entre pertencimentos, entre identidades outras. Nesta hierarquia proposta as marcas seriam a parte submersa das identidades, a estrutura invisível que estabelece as bases para os pertencimentos. As etiquetas, os pertencimentos seriam a face exposta. Gutierrez resgata então de Ricoeur (1996) as noções

ligadas à tríade *idem*, *ipse* e *alter*. A ipseidade seria sua mesmidade, o que temos de original e próprio, peculiar, nossa singularidade pessoal. A ipseidade nasce concomitantemente com a noção de alteridade, do outro, do diverso do eu, do diferente. Reconheço-me como eu mesmo na comparação com e no reconhecimento do outro, de sua existência e de nossas diferenças mutuamente estabelecidas. A identidade advém da noção também comparativa de igual ao outro, da semelhança e do pertencimento a algo comum, a algo em comum. Identidade não significa exclusividade, mas comparação com o outro. É uma comparação de semelhanças parciais, já que reconhecemos no outro, reciprocamente, sua própria ipseidade. Identidade é, portanto, essencialmente comparação, constatação de semelhanças e de diferenças, entre o que é singular, único, peculiar e o que é comum, compartilhado. É esse processo contínuo de comparações do nascimento até a adolescência que instaura e tece, progressivamente, a sensação de identidade e a rede de significações daí derivadas e nela ancoradas. Provém do exterior e brota na *ipse*.

Gutierrez entende que a identidade é, ao mesmo tempo, tanto um conjunto de instruções, um programa, como também uma rede relacional de sensações e comparações. Esta rede é tecida, construída em tramas, mas é também desfiada, destecida, para ser reelaborada constantemente.

Mas, destaca-se, a identidade é uma hierarquia de sensações daquilo que é sentido, e não um objeto físico. Na microfísica da identidade, Gutierrez desenvolve os conceitos de marcas e etiquetas para aprofundar a articulação entre a identidade enquanto sensação e enquanto pertencimento/afiliação. Inicialmente, ele diferencia a identidade da identificação. A identidade é a sensação de ser em si mesma, elaborada no jogo dinâmico entre *ipse*, *idem* e *alter*. É a identidade primeira, e se inscreve na preconsciência. Já a identificação está relacionada a grupos de pertencimentos assumidos pelo sujeito com maior ou menor grau de liberdade e consciência e pode ser entendida como uma configuração de suplementos inter-relacionados, que, segundo Gutierrez, começa a operar no cérebro na adolescência. É nesta etapa da vida em que o sujeito tipicamente inicia suas escolhas e sensações de afiliação com algum grau de autonomia, em que inicia o aprendizado dinâmico de como se afiliar e se sentir ligado a grupos. Já a identidade primeira opera desde a infância e compõe a própria noção de si mesmo. Assim, a identificação consciente e voluntária não está livre da ação de uma identidade prévia que, já instalada desde a infância, influencia nossa vontade e nossas eleições de pertencimento e afiliação secundários.

A partir desta diferenciação entre identidade e identificações, Gutierrez propõe ainda que a identidade é a relação entre duas componentes: as etiquetas e as marcas. As etiquetas seriam a parte evidente, emersa e visível dos pertencimentos, seriam temas que atendem a expressões culturais ou posições identitárias específicas tais como ser brasileiro, carioca, ateu, torcedor do Botafogo, filho, tio, professor, dentre outras. São o que Gutierrez nomeia de adscrições ou suplementos ou ainda aditamentos identitários. São suplementos no sentido de que se adicionam, se somam a outras identificações sem necessariamente substituí-las ou eliminá-las para existir. São características conscientes que temos, escolhemos, manifestamos e enunciamos de nossos pertencimentos ou que, alternativamente, recusamos, eliminamos e negamos (não ser argentino, nem parisiense, nem católico, nem vascaíno, nem pai, dentre outros). As etiquetas identitárias nos mobilizam para abraçá-las ou recusá-las, portanto, são o *locus* específico em que nos prevenimos de uma generalização ou padronização da identificação. São essas etiquetas que proliferam na modernidade e explodem em quantidade de pertencimentos possíveis na contemporaneidade, livres da ação estruturante, determinante e normatizadora da tradição.

Já as marcas são conceituadas como elementos mais abstratos e polivalentes, compartilhados por outras identidades, mas jamais exclusivos de uma apenas. São categorias organizativas que, operando como sub-rotinas ocultas, são também *topoi* transversais a várias culturas. Não são evidentes como as etiquetas, mas, num nível subsistêmico, imerso, não visível, aparecem à consciência como *slogans* que, ao mesmo tempo, concentram e distribuem uma variedade de diretrizes para a própria existência das etiquetas e pertencimentos evidentes. Como exemplos de tais rotinas ocultas Gutierrez cita o machismo, o populismo, a necessidade de conquistar o poder... É neste sentido que são zonas, lugares comuns, territórios simbólicos (*topoi*) organizadores de outros sentidos, das etiquetas em especial, que metaforicamente falam a mesma linguagem, compartilham o mesmo espaço. As marcas invisíveis são transversais às etiquetas visíveis.

Gutierrez segue desenvolvendo sua abordagem através da análise da microfísica de identidade, em que analisa nove processos relacionados aos modos de funcionamento dos pertencimentos e das marcas identitárias: submissão, totalismo, totemização, dicotomização, ressemantização, coerentismo, normalidade, demarcacionismo e apropriação.

Neste aspecto aborda a questão a partir dos *topoi* identitários, que combinados geram matrizes tópicas e tramas identitárias com possibilidades diversas de combinação, quase infinitas. E a partir deste argumento Gutierrez afirma que a identidade é excessiva, tanto pela

quantidade de pertencimentos que devemos possuir quanto pela sobreposição de critérios e ancoragens parciais e secundários que utilizamos para buscar os pertencimentos. Lista os vetores identitários, estruturas que solicitam posicionamento dos sujeitos na era em que vivemos: o Estado e a nação; as pátrias grande, média, pequena e minúscula; o sistema de governo; as crenças; as religiões; as ideologias; o trabalho, a classe; a identificação nas equipes, nas marcas, no nível de consumo, no idioma, na formação, nas aspirações e concepções do real, nas expectativas. Além destes pertencimentos, podem ser adicionados os pertencimentos tradicionais, herdados, que não se dissolvem completamente pela presença dos pertencimentos afetivos: as tradições, hábitos e aspectos que se reproduzem, pelo menos nas sociedades ocidentais de forma exaustiva e repetitiva, quase ao modo de expressão folclórica.

Gutierrez busca uma ética que conceitua como neoutilitarista para, a partir da liberdade se selecionar um objetivo para o debate, realizar trajeto conceitual que privilegia a individuação mas repele o individualismo, o que seria o objetivo de “um projeto neocapitalista globalizador”. Ao invés de tal projeto propõe buscar a felicidade, mas uma felicidade em plena consciência e liberdade. Neste sentido, parece defender o ponto de vista de que só os que comungam de sua visão de mundo e seus objetivos são os livres e conscientes, além de felizes... Parece ignorar a perspectiva de que se constituir em feliz é tarefa complexa e que felicidade certamente tem significados muito distintos não apenas em diferentes culturas, grupos e situações, como também para diferentes indivíduos em situações bastante semelhantes.

À diferença do que ocorre com o sabor ou a felicidade, na identidade há uma dupla projeção que realizamos e vemos realizada na identidade. A identidade é uma projeção no sentido de ser um projeto pessoal, algo a ser posto em prática e a se realizar, algo sobre o qual queremos ter controle, planejar, buscar e direcionar recursos para obter resultados. Mas identidade também é uma projeção no sentido de que nela nos vemos projetados, a partir das representações de alteridade que construímos, nos contextos de grupos, pertencimentos e afiliações que assumimos.

Deste modo, teríamos uma missão de diretores de nossa identidade como projeto total de vida, buscando, perseguindo e defendendo sempre a sensação de continuidade de nossa ipsidade, o sentido de ser eu mesmo. Mas em algum ponto e lugar nos sentimos estrangeiros quando confrontados a uma identidade; o projeto nunca está pleno, completo. É um processo e não um fim, um objetivo em si mesmo.

É a partir do conceito de tramas que se entende a identidade como conflito. As diversas tramas se sobrepõem e se sucedem, trazendo conflito para a identidade e suas identificações. Na modernidade esta identidade poderia ser entendida como fixa, estável e unificada. Agora construída instavelmente em tramas e nós, em encontros fluidos, gera conflitos constantes sobre posições e sensações provisórias e contextualizadas e pluripertencimentos que não se substituem nem se eliminam.

Sobre os conflitos de identidades, Gutierrez cita Berger e Luckmann (2004), que informam que a crise de identidade nada mais é que resultante de uma maior pluralidade de ofertas de sentido na modernidade. Com o papel da tradição como ancoragem de identidades estáveis, essencializadas, duras, perenes, estruturadas e seguras sendo corroído, a ampliação das possibilidades de identificação solicita que pertencimentos e afiliações sejam escolhidos onde antes havia determinação e autoritarismo ou escolhas que produziam padrões muito mais limitados. Tal liberdade de escolha não apenas gera ansiedade e angústia como amplia as diferenças e os tipos de grupos possíveis de afiliação, o que, por sua vez, aumenta as possibilidades de confrontos entre grupos. Neste sentido, a crise de identidades teria suas raízes na democracia e no pluralismo. Dito de outro modo, onde e enquanto imperava a tradição na produção determinada de modos de vida e nas (não) escolhas identitárias, não havia crise porque não existiam opções disponíveis para outras identidades.

O pluralismo e a ampliação das opções, por outro lado, significam novo risco para o indivíduo, na medida em que há o poder e ao mesmo tempo a necessidade de realizar escolhas onde antes havia a tradição operando, restringindo as possibilidades de escolha e padronizando modos de viver.

Gutierrez se engaja na tentativa de buscar compreensão deste processo de identificação que privilegie algumas escolhas, que contribua na emancipação e na singularidade dos sujeitos, na cooperação, na inteligência distribuída, na recuperação do afeto nas relações, na superação das tradições humilhantes, da dominação, do individualismo, do neocapitalismo e do eurocentrismo. Sua opção teórico-política é clara e certamente é a de estimular o regresso metacognitivo e sensível à natureza, a restituição reflexiva dos vínculos comunitários e, concomitantemente, cosmopolitas no sujeito deslocado globalmente, alienado, automático e consumido pelo consumo.

Por fim, na segunda e última parte do texto, Gutierrez propõe a desclassificação da identidade, mais especificamente de suas marcas, o sistema subterrâneo, relativamente estável, recorrente e milenar que regularia e determinaria as identidades. É certamente

conceituação estruturalista, que busca a aproximação dos sistemas cognitivos e socioculturais com a forma própria de funcionamento dos sistemas biológicos, a partir da metáfora inspiradora do sistema vivo como ponto de partida válido e semelhante ao modo de operar dos sistemas sociais e culturais.

Não cabe no escopo deste texto a crítica a tal metáfora, a tais aproximações nem, em maior profundidade, aos próprios objetivos de análises estruturalistas. Mas cabe apontar tal opção teórico-metodológica do autor, a fim de que se possa ponderar e analisar as conclusões a que chega a partir da crítica própria a esta perspectiva utilizada.

Para Gutierrez, a desclassificação das marcas identitárias corresponde ao seu desvelamento, a colocar sua existência e funcionamento às claras, dentro do pressuposto de que tal procedimento em si mesmo levará à denúncia da estratégia de dominação que a produção de identidades e identificações induz. Nesta metáfora estruturalista as marcas são a estrutura geradora de relações e as identificações são a superfície que se amolda às circunstâncias e contextos de curto prazo e aos embates cotidianos. A desclassificação das marcas corresponde, assim, à implosão (ou não, ao seu acolhimento e fortificação) das fundações sobre as quais o edifício das identidades e pertencimentos múltiplos foi construído. Ao mesmo tempo, Gutierrez realiza a crítica ao hiperpertencimento, ao hiperinchaço de pertencimentos, que ocorreria devido aos processos contínuos de criação de identidades na contemporaneidade. Neste sentido ele entende que há a característica excessiva da identidade, enquanto conceito, no presente.

A competição entre pertencimentos diversos – por exemplo, o pertencimento a uma nação que anula o pertencimento dominante religioso, substituindo-o em seu papel de estabilizador estruturador das demais identidades – poderia sintetizar toda a reflexão sobre o sujeito desclassificado: ele é inconformado, mas não vazio de pertencimentos nem de marcas. Ele está consciente de seu Dasein (seu estar no mundo) deslocalizado e de sua realocização permanente, tanto na esfera interna quanto exterior da identidade. Assim, a desclassificação do sujeito é a descoberta de outras formas possíveis de classificar o mundo conhecido e os pertencimentos (identificações) associados.

4.2 As contribuições de Gerd Baumann (2010) para o debate multiculturalista

O objetivo central de Baumann (2010) é debater a questão do multiculturalismo a partir de três pontos distintos ou polos que geram as diferenças nas sociedades multiculturais ocidentais: direitos (e identidades) nacionais, étnicos e religiosos. Estes três pontos de apoio são, na verdade, três componentes das identidades que convergem e ao mesmo tempo se

originam para e de um ponto central, a cultura, dimensão que os articula e dá sentido. As dimensões nacional, étnica e religiosa são os polos que produzem diferença. Baumann discute que a ideologia por trás dos direitos humanos poderia unificar o movimento dos direitos civis, étnicos e religiosos. Mas em sua análise os direitos humanos não se traduzem nos três direitos citados acima, pois um é baseado nos direitos civis, individualistas, mas legais, o segundo trata da identidade étnico-cultural e o terceiro trata da igualdade religiosa. Sendo assim, temos três conceitos diferentes de tipos de igualdade (p. 20).

Para Baumann, os multiculturalistas podem lutar por estes três tipos de direitos, mas alerta que tais direitos possuem peculiaridades quanto ao que é efetivamente reclamado e a como a igualdade é entendida e buscada. Os movimentos de direitos civis – que derivam da identidade nacional – excluem estrangeiros, movimentos de direitos étnicos excluem os não idealmente alinhados a uma etnia determinada e movimentos de direitos religiosos excluem os que não professam aquela religião específica ou os não crentes. Assim, a opção pela preponderância de um dos três parece obrigatória, posto que sua coexistência não parece possível sem conflito. A opção seriam os chamados direitos humanos, mas esta vertente se mostrou infrutífera, já que no multiculturalismo “as diferenças são cruciais e combiná-las não ajuda em nada” (p. 28). Os direitos efetivos são os que são os mesmos para todos, que qualquer um pode reclamar.

É a partir desta constatação e de sua crítica que ele propõe o triângulo multicultural, em que a cultura serve tanto de ponto de confluência como ponto de diferenciação dos três tipos de direitos e identidades a civil, a étnica e a religiosa.

Para construir o triângulo multicultural Baumann aponta o que chamará de reificação das identidades, ou seja, sua retirada de seu contexto complexo e sua simplificação para dar-lhes caráter essencializado. Para ele no primeiro vértice repousa o Estado-nação, e “o estado nação é um amálgama peculiar de filosofias aparentemente irreconciliáveis: o racionalismo – a busca de um propósito e uma eficácia – e o romanticismo – a busca de sentimentos como base para toda ação” (p. 32). A primeira, com sua visão de propósito e eficácia, contrapõe-se à busca de uma explicação no sentimentalismo para todas as ações.

Partindo da premissa de que a etnicidade significa a identidade cultural de um indivíduo, a identidade étnica, segundo vértice do triângulo multicultural, constitui uma vantagem na criação de um Estado, pois não se faz necessário um “pensamento abstrato” para saber qual é sua identidade cultural. Os valores étnicos representam um conjunto de características comuns a um grupo de pessoas: “de onde eu venho, o que me faz ser o que eu

sou”, o meu papel dentro da sociedade em que vivo, “em uma palavra, a identidade natural” de um ser humano (p. 33). Este conceito simples e familiar representa um desafio e uma afronta ao sonho multicultural. A ideia de etnicidade remete, principalmente, à ascendência de sangue, de base biológica, ou seja, ela apela para os ancestrais biológicos. Assim, as identidades étnico-culturais atuais procederiam desses antepassados. De acordo com Baumann, essa racionalidade é passível de aplicação para a criação de animais, mas não para seres humanos (p. 34).

Pode-se analisar que a etnicidade engloba, ainda, o modelo de comportamento do indivíduo diante de sua própria cultura. Baumann traz o exemplo de dois gêmeos que possuem a mesma ascendência de sangue, mas são as decisões e as experiências individuais que os farão identificar-se com sua cultura ou culturas. Portanto, levanta-se um questionamento importante para esta análise: a percepção e a vontade são limitadas pela cultura ou, inversamente, é a cultura limitada pelas decisões e afiliações? Segundo Baumann, os valores étnicos não constituem uma identidade determinada pela natureza, pela biologia ou pelos laços hereditários, mas sim uma identificação criada pelo e no engajamento cultural e simbólico (p. 35-36).

O terceiro elemento na tríade multicultural é a religião. Esta pode ser entendida como absoluta, ou seja, como se houvesse definido objetivos e diferenças imutáveis entre as pessoas ao longo do tempo. A religião pode ser entendida como estanque e imutável e, em tal sentido, como um universo apartado da vontade e da história humanas, fundamentada unicamente pela mesma fé (p. 36).

Já que a religião tem caráter absoluto, ela acaba se transformando em outros tipos de conflitos mais relevantes. Muitas vezes, em situações complicadas de conflitos sociais, a religião traduz-se e confunde-se com valores étnicos, nacionais e migratórios (p. 38), principalmente porque a ruptura entre o Estado e a Igreja é uma herança histórica ocidental moderna proveniente da Reforma.

Para Baumann a religião opera como cultura. Pode-se dizer que uma pessoa é culturalmente católica mesmo quando ela não acredita em nenhum deus, mas teve uma origem familiar católica.

No triângulo multicultural, em que os três vértices são formados pela etnia, nacionalidade e religião, pode-se observar no centro o poder aglutinador da cultura. No debate sobre a fundação de uma nação, o que está em jogo é a etnicidade e as divergências religiosas que remetem à ideia de cultura e indicam os oponentes/participantes presentes no debate

multicultural. Esses oponentes são os “defensores da construção de culturas nacionais, os protagonistas das culturas étnicas e os que consideram a religião como um tipo de cultura” (p. 39).

Baumann expõe dois conceitos de cultura inseridos nas ciências sociais com o objetivo de simplificar o debate multicultural. O primeiro é um conceito essencialista, idealizado por Herder e aperfeiçoado por Boas (apud BAUMANN, 2010), no qual a cultura é vista como herança coletiva de um grupo, ou seja, um álbum de fotografia de ideias e experiências que compõem a vida e as perspectivas tanto particulares ou próprias quanto grupais ou globais. Isso reduz a cultura a uma influência que conforma, permeia diferentes modos de vida. Apesar de grande importância para a atualidade, esse conceito essencialista é aceitável em alguns pontos, mas insensato em outros.

A visão essencialista concebe a cultura como um conjunto de regras e normas hereditárias e estanques que estabelece a diferença entre o bem e o mal de modo análogo a que estabelece a diferença entre o Nós e o Eles (outros). Nesta perspectiva, não se pode refutar que cada grupo cultural apresenta uma falta de flexibilidade quanto às características e preferências, “estilos e hábitos que seus membros aprenderam a cultivar” (p. 40).

A cultura é o berço do homem, no sentido de que há um contexto cultural prévio ao nascimento de cada um e no qual somos educados, mas, por outro lado, são os homens e mulheres que criam e recriam a cultura. A cultura transforma antigos hábitos em novos contextos e, assim, redefine seus significados. As pessoas modificam, se adaptam e recriam seus costumes em suas vidas cotidianas. Cada geração recria sua cultura mesmo que a mantenha, já que não mudar é também uma decisão que demanda engajamento e ação. Sendo assim, Baumann afirma que “se a cultura não é o mesmo que a troca cultural, então não é nada em absoluto” (p. 41).

O segundo conceito de cultura prioriza uma abordagem processual, em que a cultura não é vista como um molde, mas como mais semelhante a uma peça de improviso. A cultura não permanece inerte e não pode ser copiada sem alterar sua importância, ela está presente “enquanto dura a atuação”. Esse pensamento processual ganhou importância nas ciências sociais principalmente por estas se sustentarem em estudos de campo intensivos e no uso de observação como estratégia de investigação. “Contudo, não se apresenta como uma verdade, mas como uma das coisas que nossos informantes, ou as pessoas que representamos, creem ou encarnam.” (p. 41).

Baumann se dedica a dissecar os meandros do vértice relativo aos Estados-nação da identidade multicultural. Os Estados-nação modernos surgiram no Ocidente no século XVI e a etnicidade representou um desafio para sua unificação, somente superado pela conversão do Estado “em uma superetnia já que representa uma nova e superior forma de etnia” (p. 45). Ao mesmo tempo, pode-se considerar o Estado-nação como “pós-étnico” pela abstenção do significado das antigas etnias, que são tratadas como superficiais e existentes em um passado distante. “O Estado-nação e a etnicidade possuem uma relação peculiar entre si, devido à herança romântica do conceito de nação.” (p. 41).

Mas o Estado como superetnia se transforma em uma utopia devido ao privilégio estendido para algumas etnias em detrimento de outras, resultando em discriminação e na criação das minorias excluídas. Esse fenômeno constitui um ponto crítico no debate entre Estado-nação e projeto multicultural. Os alemães, os norte-americanos, os franceses são exemplos de superetnias, que estão presentes em cada Estado-nação. É por isso que, para Baumann, o Estado-nação multicultural como projeto de nação representa uma contradição em seus próprios termos e quando confrontada com seus objetivos de origem.

As duas bases conceituais formadoras do Estado-nação ocidental seriam a racionalista e a romântica, sendo a primeira mais presente nos Estados Unidos e a segunda na Europa. Em uma análise histórica da Europa encontra-se, de forma evidente, uma herança romântica tecida em torno de laços sanguíneos, enquanto nos Estados Unidos faz-se presente a ideologia racionalista que nega tais tipos de laços de base hereditária, já que todos os cidadãos seriam culturalmente mestiços. O que sustenta a ideia de nação seria um consenso de identidade norte-americana fundamentada nesta nova etnia mestiça compartilhada. Se considerarmos esta linha de pensamento, “a identidade atual de todos seria a mesma: superetnicamente norte-americanos” (p. 52).

A nacionalidade vista como um conceito moderno traduz-se em um conceito metafísico. Para Baumann isso se deve a dois princípios sucessivos, mas irracionais: a legitimidade do poder e o poder da Igreja. Junto com a nacionalidade surge a cidadania e seus deveres morais para com a comunidade nacional, que passou a ser mais forte do que a fé e tornou-se uma nova forma de religião. Baumann destaca que a nacionalidade é uma característica que não se pode escolher, salvo por algumas minorias. Desse modo, ela é atributo que representa a identidade nacional de um indivíduo e deriva diretamente do nascimento, tal como os laços de parentesco e de família.

Assim, a consciência nacional pode ser considerada uma criação artificial, que não mantém a suposta relação com determinação identitária que adviria de laços hereditários românticos ou racionalizados, “uma vez que representa um artifício engenhoso da imaginação humana e social” (p.57). A versão romântica do Estado-nação “seria uma comunidade com fundamentos étnicos em sua história, postétnica em seus direitos civis e em seus níveis de direitos materiais e superétnica como meio de justificar sua existência como nação” (p. 57). Tal conceito de uma nação superétnica pretende eliminar ou tornar transparentes características místicas e religiosas, além de enredar questões de discriminação. Ainda que existam leis de forma a erradicar a discriminação, na prática, ela é um fenômeno comum dentro do Estado-nação.

Para detalhar o debate sobre o vértice religioso dentro do multiculturalismo, Baumann destaca que as elites do Estado-nação utilizam-se do discurso racionalista para conter os cidadãos, mas quando esse artifício não funciona, elas recorrem a algo supostamente mais nobre como a religião, já que os Estados-nação em sua existência secular não deixam de incluir o sentimento comunitário religioso.

Anderson e Bellah (*apud* BAUMANN, 2010, p. 63) veem o Estado como um projeto secular com o propósito de suprir as necessidades materiais e nada mais.

A nação de cada Estado é construída como uma comunidade imaginária, como se fosse uma enorme superetnia supremamente moral, e o Estado-nação depende de uma rede de valores, lugares e épocas simbólicas que não passam de uma espécie de religião.

Assim, faz-se necessário enxergar o Estado como um solo neutro para que se tenha um projeto multicultural futuro, uma vez que o Estado apresenta diferentes etnias e religiões. Esta realidade transcende a noção de religião civil que representa os sentimentos de fundo quase religioso que permeiam a noção de pertencimento nacional. Esse conceito surge para justificar a união das diferenças étnicas e religiosas existentes dentro do Estado-nação, com o intuito de formar um povo (exemplo: alemães, norte-americanos). Assim, “os Estados-nação criaram suas próprias culturas civis e religiões civis que delineiam uma linha de pensamento, a qual deve ser seguida” (p. 64).

Por este prisma de análise, os Estados Unidos, onde Bellah concentrou seus estudos, cultivam a liberdade de seus cidadãos para perseguir o sucesso como cultura e religião civis. Na lógica desta cultura/religião civil não se prioriza a questão do papel de influências étnicas ou religiosas, de afiliações políticas ou familiares: o que importa é o envolvimento para obter êxito adicionado ao fato de que este sucesso pode ser transferido.

A herança romântica do Estado traz o conflito entre as ideologias do Estado-Nação e a etnicidade, enquanto a herança racionalista opõe o Estado-Nação à religião. O efeito disso é que quanto mais se tenha que justificar a concentração de poder e riqueza sem precedentes do Estado moderno, mais se tem que separar a religião do Estado, num processo de secularização em que se separa a religião da esfera pública, colocando-a como pertencendo unicamente à esfera privada de cada cidadão. Contrapondo com a realidade, os

[...] Estados modernos podem ser considerados secularistas, mas estão longe de serem chamados de seculares. Eles são seculares porque fizeram a separação entre igreja e o Estado, mas se apressaram para tentar preencher o vazio com suas próprias ideias religiosas sobre nação e o indivíduo (BAUMANN, 2010, p. 73).

Ao fazer isso, colocaram, de certa maneira, a religião de volta ao contexto político. “Cada projeto de Estado-nação deve criar uma comunidade de indivíduos que necessitam ser moldados e oferecer um sentimento de pertencimento de uma identidade moral dentro dessa nova comunidade” (BAUMANN, 2010, p. 74). Cabe ao Estado-nação criar uma rede de valores que serão compartilhados pelos cidadãos que tomarão esses valores como seus, formando uma identidade moral nacional. Se, por exemplo, mobilizando essa identidade moral, os cidadãos optam por colocar suas vidas em risco pelo bem do Estado, constata-se que a substituição da religião pelo nacionalismo se completou.

Ao analisar tanto a identidade nacional quanto a religião como identidades culturais, Baumann constata que ambas recaem em uma série de jurisprudências e direitos que se opõem à lógica dos direitos civis do Estado-nação, e que isto pode se configurar em questão séria para o Estado-nação quando as divergências étnicas e religiosas compactuam com suas posições e terminam por fortalecer mutuamente tanto suas demarcações étnicas como suas crenças religiosas.

Na sequência, Baumann centra o detalhamento de sua análise na etnicidade, dentro do esforço de exame do triângulo multicultural. O esforço de classificação e conceituação do que é etnicidade se estendeu lentamente pelos conhecimentos do campo das ciências sociais e hoje predomina o conceito de etnicidade como uma característica pessoal adquirida por nascimento.

A problemática da etnicidade traz complicações em locais que não apresentam uma maleabilidade social. “Vivemos em um apartheid de etnicidade como se, no dia da Criação, algum deus criou cada indivíduo com a sua própria cultura.” (p. 82). Supostamente, o Estado-nação deveria lidar com a questão étnica por meio da formação de um sentimento de

cidadania igualitária, mas, na realidade, o que se encontra dentro dos Estados-nação é uma divisão étnica alimentando a discriminação e o preconceito. Sendo assim, “a desigualdade e o comportamento formam as particularidades étnicas, pondo a cultura como uma variável independente dentro do triângulo multicultural” (p. 82). Na tentativa de se conter a discriminação étnica deve-se ponderar as possíveis ações aplicadas. Por um lado, pode-se fazer uma mobilização étnica, mas isso pode ser interpretado como um ato de discriminação frente a outras etnias e, ao invés de se lutar contra a discriminação, acaba-se por alimentá-la. Por outro lado, apenas o debate acerca dos critérios e conceitos sobre etnia não é suficiente para justificar uma suposta igualdade entre as etnias. Assim, a questão que se destaca, nas palavras do próprio Baumann, seria: “O multiculturalismo significa a liberdade das culturas, ou significa a liberdade de ter uma cultura?” (p. 84).

O erro de reificação, neste contexto, assombra tanto os racistas quanto os multiculturalistas, quando assume uma pessoa como um objeto científico social. “A reificação é a compreensão dos produtos da atividade humana como se fossem algo mais que produtos humanos, tais como produtos da natureza.” (BERGER; LUCKMANN, 2008, p. 106 *apud* BAUMANN, 2010 p. 84). Aqui os agentes da transformação etnopolítica pretendem que a biologia e a herança genética sejam os determinantes de construções sociais tais como língua, identidade, cultura e defendem um discurso de sua purificação em que esta etnicidade se afirma por diferenças culturais a partir das diferenças biológicas (p. 88). Vale ressaltar, ainda, que esta construção de unidade etnopolítica não é mais natural, biológica ou tolerante do que a unidade nacional.

O caráter essencial atribuído à etnicidade também se aplica à religião. Na etnicidade há foco no debate sobre hereditariedade em vez de flexibilidade social, enquanto na religião há o privilégio de uma questão de fé em textos sagrados imutáveis que tomam lugar de crenças, que se transformam porque são próprias de pessoas vivas e mutáveis, demonstrando assim o caráter essencialista do Estado, etnia e religião.

Assim como o essencialismo está presente na etnicidade e na religião, o mesmo processo de reificação também afeta a religião, para criar a noção de que esta é a única coisa imutável dentre os componentes no debate multicultural. Tal visão reificada da religião favorece os interesses dos dirigentes religiosos que exercem controle sobre seu rebanho de fiéis e podem, por exemplo, realizar manobras para conter as mudanças sociais indesejáveis ou ampliar seu poder político e eleitoral. A religião essencializada pela visão reificada alega ser um porto seguro imutável e firme em meio à conturbada vida urbana (p. 93).

Baumann (2010) toma como exemplo a religião muçulmana, em que há visão coincidente tanto de críticos quanto de representantes da comunidade de que toda comunidade muçulmana, não importando o país em que vive, é perigosa. Esse discurso trata toda uma ampla gama de variações culturais como tábula rasa e unifica artificialmente a percepção de que todos os muçulmanos pensam e se comportam do mesmo jeito. Essa postura retroalimenta a visão dos críticos. Essa miopia gera

[...] uma visão cultural da religião misturada com uma visão tribal da cultura, formando um Islã imaginário que recai sobre os muçulmanos, especialmente sobre aqueles que não estão envolvidos no conflito. Trata-se de uma caricatura essencialista em que os valores hindus e muçulmanos foram caricaturados como sistemas reificados, fora do contexto em que estão inseridos (p. 95-96).

Dois contextos religiosos bastante distintos podem ser analisados: um de comunidade homogênea e outro de metrópole contemporânea. A primeira se refere à natureza do Islã em seus locais de origem como uma comunidade que compartilha as mesmas crenças e costumes. Já a segunda destaca a migração dos muçulmanos para o Ocidente, onde eles seguem estas mesmas crenças, mas inseridos em uma comunidade de acolhida diversificada por processo de urbanização. A partir desta migração é que nos deparamos com um conflito com característica inovadora e que tangencia uma variedade de outros conflitos religiosos distintos: a lógica da diferença entre a dinâmica característica de um Estado-nação tipicamente ocidental contemporâneo e a chamada utopia religiosa, da religião vista como algo fixo para todos.

Em diversos países ocidentais os muçulmanos são uma presença significativa em quantidade, crescendo durante os últimos quarenta anos. No Reino Unido, devido a sua cultura política, as denominadas minorias podem lutar por sua emancipação e são consideradas como grupos culturais, unidos pelas mesmas tradições, valores e história. Essa emancipação pode ser obtida por meios políticos e foi consolidada por meio de três passos que ilustram a dinâmica política dos Estados-nação na forma como simplificam as transformações da religião dentro de suas relações culturais, políticas e sociais.

O primeiro passo é o registro das congregações em que um templo ou mesquita, um lugar relacionado a uma forma de fé, é nomeado como uma representação de uma comunidade marcada por características e peculiaridades culturais. O segundo passo traduz-se em um processo de congregacionalização em que o próprio Estado “auxilia e promove a formação das congregações religiosas baseadas em laços novos e mais estreitos sob a promessa da emancipação” (p. 98). No terceiro passo, que Baumann nomeia de devolução

funcional, a congregação passa a exercer, de forma delegada e direcionada a suas comunidades específicas, algumas funções e deveres que são originalmente do Estado.

Os três processos em sequência – registro, congregacionalização e devolução funcional – acabam trazendo uma nova perspectiva, alterando a visão que os membros têm não apenas sobre sua própria religião como também sobre a dos outros. Assim, fica claro que a perspectiva relacional existente na etnicidade está igualmente presente na religião (p. 104).

Após abordar de forma mais específica cada um dos vértices do triângulo multicultural, Baumann passa a analisar a cultura como o ponto central – e de diálogo – entre os vértices. Os conflitos do triângulo multicultural discorrem sobre a nacionalidade como cultura, a etnicidade como cultura e a religião como cultura. No entanto, a visão dos três vértices sobre cultura converge para uma dicotomia: se a cultura é entendida como algo que se possui, que é dado a partir de um evento ou determinismo (genes, fé ou local de nascimento compartilhados), ou se é um processo que se molda, se transforma, se constrói à medida que se vive.

Bauman destaca que a busca de raízes culturais é um fenômeno eminentemente urbano, já que não traz o “conceito de cultura reativado nesta ultramoderna visão de raízes” e que “a transformação do folclore cultural de um plano rural à nostalgia urbana é um fenômeno próprio da cultura urbana” (p. 107).

Entre as duas teorias apresentadas até aqui acerca da identidade e da cultura num contexto multicultural a de base essencialista parece ser a mais promissora como forma de explicar sua gênese. Ela trata as três formas de cultura (nacional, étnica e religiosa) como objetos finais. Sob esse ponto de vista, a cultura, seja nacional, étnica ou religiosa, é algo que se possui e do qual se é membro e não algo criado, moldado e remoldado constantemente. Esse caráter essencialista apresenta apenas um problema: como predizemos, qualificamos ou classificamos a opinião daqueles que têm identidade mista ou multidimensional, ou seja, que não se encaixam em uma identidade típica?

A visão essencialista da cultura talvez não seja suficiente para explicar ou analisar o futuro multicultural. Nele estaríamos fadados a ser produtos diretos da cultura e a continuamente gerar crianças tais como cópias culturais de nós mesmos. Mas cabe destacar que ambas as teorias recaem no mesmo erro, ao não considerar o fato de que podemos pertencer a mais de uma cultura concomitantemente. Estamos envolvidos em uma cultura nacional, étnica, religiosa e ainda em uma cultura de uma região ou cidade, de uma língua em particular ou associada a uma categoria social e a um estilo de vida ou de pensar como

estudantes ou trabalhadores, surfistas ou *punks*. Nos países ocidentais essas diferenciações culturais não são paralelas e sim entrecruzadas, formando uma rede cultural em que as possibilidades são infinitas. Assim, é importante ter em foco que “o multiculturalismo não consiste em diferenças culturais absolutas porque as identidades cruzadas são onipresentes, inclusive para os essencialistas” (p. 110). Essa flexibilidade em analisar a cultura e a identidade é importante para avaliá-las adequadamente.

Na verdade, a concepção essencializada da cultura é útil para torná-la moeda de troca na política multicultural, para obter pontos de apoio para demandas no ambiente político. Faz todo o sentido na demanda competitiva entre outras identidades concorrentes.

Essa forma de reinventar a história se mostra tão etnocentrista como o próprio eurocentrismo, certamente elitista na concepção do que é a própria cultura na medida em que destaca em sua narrativa e construção imaginária as grandes realizações passadas, o passado heroico, ideais de culturas superiores e o orgulho étnico, que dão forma e argumentos aos poderosos, ao invés de tratar da vida diária e das preferências individuais que criam e delineiam a cultura no presente. No discurso essencialista, todos aqueles que não compartilham deste orgulho étnico ou desta forma de ver a cultura podem ser denominados membros negativos do grupo e devem ser excluídos dele. Neste ponto, o multiculturalismo se converte em um instrumento de repressão mais do que de libertação, de exclusão mais do que de tolerância. Desse modo, pode-se afirmar que os Estados-nação criaram tribos superiores e desenvolveram religiões civis e culturas cívicas quase religiosas. De forma diversa do discurso e pano inicial em sua criação, os Estados-nação produziram consequências étnicas e religiosas bastante específicas e marcantes.

Dentre os possíveis significados para o termo étnico, temos visto a etnicidade como uma construção social que interpreta inadequadamente a diferença relacional e a converte em diferença absoluta e natural. Adicionalmente, já não se pode crer que a religião seja uma bagagem cultural de verdades imutáveis, mas, sim, identificada como uma série de sistemas de guia e navegação que dependem da posição do usuário em seu contexto cultural, em seu tempo histórico e em seu espaço político. Então, pode-se observar a desconstrução das três dimensões essencializadas e fixas da identidade, em especial no contexto multicultural.

Mas as duas teorias sobre a cultura e a identidade possuem relação de mútua influência. A essencialista é a mais difundida nos meios de comunicação e nos grupos dedicados à construção da retórica política das minorias, enquanto a processual, embora muito menos popular, é a que pode ser útil para analistas sociais e multiculturalistas engajados. Mas

a teoria essencialista aborda o objeto que os cientistas sociais se dedicam a analisar e que os multiculturalistas precisam reconhecer como realidade operante, como fato social. Não se pode nomear uma ideia de falsa ideologia ou falsa consciência apenas porque se identificou, na análise teórico-conceitual, que ela não se sustenta. Cabe reconhecer que tais ideias constituem parte das diversas realidades socialmente construídas “que estudamos e devemos entender como funcionam, o porquê as pessoas as usam e o que se pretende alcançar com elas” (p. 115).

É por essa razão que Baumann afirma que a tarefa do analista social não é rebater os objetivos políticos traçados pelas minorias que professam o discurso essencialista, mas entender as razões pelas quais o fazem e os contextos em que as pessoas usam a teoria essencialista para conseguir suas metas. Deste ponto de vista, a teoria essencialista da cultura é parte do próprio objeto de pesquisa na medida em que caracteriza as realidades construídas que são investigadas e se tenta compreender.

Em sua análise subsequente, Baumann destaca a aparente contradição dos que defendem a teoria essencialista da cultura, mas, em suas ações, utilizam a teoria processual. Ele atesta que, a partir da constatação de prática processual, a retórica essencialista é, na verdade, um ato criativo. Quando o líder afirma que a cultura está enraizada em um passado imutável, ele aposta na flexibilidade da cultura para criar a mudança, para sedimentar tal imagem. Ao mesmo tempo que prega uma identidade fundamentada na teoria essencialista, este líder na verdade opera e pratica a teoria processual. As chamadas diferenças culturais ditas ancestrais são, na realidade, ações deliberadas de diferenciação identitária. Assim, as identidades essenciais são identificações processuais, porque criadas em si mesmas. “Toda a posse de cultura é uma criação de cultura, mas toda criação de cultura se expressará como um ato de confirmação de um potencial já existente.” (p. 116).

As duas teorias sobre a cultura são, portanto, dois discursos que tratam de e sobre a cultura. Pode-se compreender aqui o termo discurso de dois modos distintos, dentre outros sentidos do termo. O primeiro se atém à análise da linguagem e da consequente ação prática, à compreensão do que se diz e do que se faz a partir das intenções práticas, enquanto o outro sentido se liga à sua conexão com as estruturas de poder em grande escala com que nos deparamos. O discurso essencialista sobre a cultura se aplica tanto à construção das identidades das minorias quanto na diferenciação entre minorias, e se aproxima do discurso como análise da linguagem e de suas intenções de ação. Há também o discurso metódico e processual igualmente utilizado pelos líderes da maioria dos grupos minoritários e que é

especialmente útil na pesquisa social, cada um com objetivos e utilidades específicos bem delimitados. O essencialista serve à perfeição para a mobilização de afeições e sentimentos de afiliação e a reificação da cultura, objetivo tradicional de líderes e grupos minoritários, meios de comunicação e políticos, dentre outros. O processual cabe para a análise e crítica da cultura como processo dinâmico e contemporâneo e que deseja se afastar dos estereótipos e das abordagens simplistas, descontextualizadas, reificadas e instrumentalizadas do discurso e que dele se aproximam enquanto conectado a estruturas de poder.

A cultura, portanto, incorpora os dois tipos de discurso concomitantemente e se configura como uma construção discursiva pelo menos dupla, que não pode ser adequadamente compreendida nem pelas metáforas de bagagem imutável nem como sendo resultado de uma mera improvisação sem raízes, códigos ou regras.

O discurso sobre a cultura dominante como uma herança imutável só é um subcomponente conservador da verdade processual: toda a cultura que se possui é uma cultura em criação, todas as diferenças culturais são atos de diferenciação e todas as identidades culturais são atos de identificação cultural". (BAUMANN, 2010, p. 120).

Embora não pareça adequado ver a cultura como uma entidade ou uma identidade fixada, pode ser útil ao analista considerar essa verdade parcial.

Para Baumann (2010), incluir essa natureza duplamente discursiva da cultura pode ser um avanço importante na análise conceitual do enigma multicultural e esta deveria ser a principal questão em análise, seja do analista-pesquisador das ciências sociais, seja do multiculturalista comprometido, especialmente se o objetivo é defender o multiculturalismo como uma nova forma de compreensão da cultura, como um processo dialético e discursivo, em aberto e em negociação permanente.

Baumann se dedica então a analisar de forma mais detalhada o conceito de multiculturalismo para questionar até que ponto as principais teorias sobre o multiculturalismo apenas extraem uma suposta essência dos conceitos de Estado-nação, a identidade étnica, a religião ou a cultura em geral, ou se avançam para além de tais reificações. A questão é entender se tais contribuições teóricas seriam realmente pluralistas sem cair no problema da imprecisão conceitual.

Usando o Islã e seu contexto como exemplo, se a única diferença que importa é o fato de se ser mulçumano, independentemente de outras características que se possa ter, parece claro que a racionalização derivada de tal argumento é bastante direta: "o próprio Islã é que necessita uma consciência multicultural, desde as escolas, os hospitais, os assistentes sociais e

os cárceres” (p. 128). E questiona se um muçumano não poderia ver e respeitar a si próprio e a outros muçumanos a partir de pluralismo e diversidade de outras categorias de descrição e análise. Uma teoria de multiculturalismo baseada em perspectiva normativa tão estrita e focada na religião teria grandes dificuldades em debater a respeito dos direitos dos muçumanos que não praticam a sua religião.

Por outro lado, nas abordagens multiculturalistas que destacam o Estado-nação como o centro da análise, encontra-se ou uma visão de pouco sentido crítico ou outra que simplifica e reduz a cultura popular ao que já se chamou aqui de religião de nascimento, porque vista como consequência automática unicamente do lugar em que se nasceu. É necessário considerar e transpor ainda uma terceira reificação de tal grupo de teorias do multiculturalismo, a redução da cultura popular à sua identidade étnica, em que a cultura é entendida como “uma relíquia familiar étnica, ou uma camisa de força com a qual as pessoas nascem” (BAUMANN, 2010, p. 130).

Em comum, estas posturas teóricas mantêm ênfase absolutista e incorrem num grupo de consequências sociais bastante próximas: passa-se a avaliar se os que se denominam muçulmanos estão adequadamente controlados do ponto de vista cultural, ou seja, se são ou estão suficientemente muçulmanos para serem dignos de desfrutar de tal condição. É o controle por dentro do próprio grupo minoritário. A este se acresce o que Baumann nomeia de absolutismo cultural, condensado na pergunta: “és o bastante muçumano para desfrutar dos direitos dos muçumanos?” (p. 131). Outra consequência diz respeito ao olhar dos de fora, que também esperam que o bom membro se submeta às regras de sua própria comunidade. Esta perspectiva desemboca em questionamento sobre qual seria a solução para um adequado reconhecimento da diversidade cultural externa que também contemple o devido pluralismo.

É no contexto das mudanças iniciadas nos séculos XVIII e XIX no pensamento da elite europeia que surgem as demandas por reconhecimento da identidade cultural, que se converteu em assunto principal do multiculturalismo do século XX. A partir do ocaso das ordens sociais baseadas na hierarquia, surgem ideais de dignidade individual igualitária e de autenticidade cultural, ainda hoje em expansão. Tais demandas de autenticidade e identidade mutuamente exclusivas, especialmente quando estas implicam uma política de diferenciação acentuada, são necessárias para exigir o reconhecimento, mas rejeitam a existência de valor cultural universal. Rejeitam também o valor do próprio reconhecimento, já que não defendem nem a tolerância nem a mera coexistência, o que sugere uma posição culturalmente parcial, no melhor dos casos, ou culturalmente interessada, ou hegemônica, no pior.

Baumann então busca o auxílio da análise de Taylor (1994), que identificou este dilema de reconhecimento do multiculturalismo, mas sem uma resposta adequada a ele, como assevera o próprio Taylor:

[...] deve haver algo intermediário entre a artificial e homogeneizada demanda de um reconhecimento de igualdade de valor para todas as culturas. Existem outras culturas e cada vez mais temos que vivê-las todas juntas, a escala mundial, e unidas em cada sociedade individual (TAYLOR, 1994 apud BAUMANN, 2010, p.136).

Assim, volta-se, novamente, ao questionamento central de sustentação da abordagem multiculturalista: o que é a cultura no multiculturalismo?

Propõe reconhecer a diversidade cultural, ou seja, o reconhecimento da natureza dialogante de todas as suas identidades, pois reconhecer uma cultura é reconhecê-la como “processo de diálogo com sentido para todos os demais” (BAUMANN, 2010, p. 146).

De acordo com Baumann, Taylor crê que o desejo de alguns quebequenses de exigir pessoas que sejam etnicamente francófonas para ensinar seus filhos ultrapassa os limites do reconhecimento e do diálogo. Tal postura equivale à de todos os que exigem que se organize sua vida ao redor de sua raça ou sexualidade. Conclui que não há uma diferença clara entre política de reconhecimento e a política de coerção. O processo de vigilância que reifica a cultura e de negação ao diálogo e reconhecimento mútuos leva à degeneração e ameaça coagir as culturas de afiliações diferentes. O perigo do multiculturalismo residiria na possibilidade de gerar uma constelação de culturas reificadas que se negam mutuamente o reconhecimento, reforçando em curto-circuito seu isolamento.

Baumann afirma, a partir do texto de Taylor, que uma abordagem multiculturalista considera duas respostas que se complementam: a primeira seria a natureza dialogante de todas as identidades, ou talvez fosse melhor falar, como Mafesoli (1984), em identificações, grupos, coletividades, em estruturas coletivas de pertencimento e não identidades fixas. A sociedade multicultural é uma rede elástica de identificações entrecruzadas e sempre mutuamente dependentes de uma situação determinada. A segunda seria pensar a cultura como um processo discursivo, e não como um elenco de regras. Neste sentido, uma cultura reificada não se oporia a outra, tendo o idealismo como base para isso.

Baumann (2010) parte então para o exame com base no empírico, que ele nomeia de boa práxis multicultural. Exemplifica inicialmente com acontecimentos como feiras, desfiles, festas e diversos eventos culturais comuns no Canadá que reúnem indivíduos de culturas diferentes em prol de uma única ideologia cultural representada no evento. Um exemplo mais

preciso seria um debate com representantes de cinco culturas distintas acerca de um tópico de interesse comum. Este tipo de evento não representa o multiculturalismo pluralista, mas, sim, o “multi” culturalismo diferencial que apenas desfila e apresenta as características distintas de cada grupo cultural, quase que em uma disputa, um concurso ou “uma competição comunitária no campo político” (p. 151). Esta lógica mantém os grupos presos nas respectivas versões reificadas de cultura. Em lugar de contribuir para romper as barreiras culturais, que seria o principal objetivo de tais eventos, remarca e reforça os limites culturais.

No entanto, a complexidade não se resume a esta disputa. Além das divisões cruzadas de caráter especificamente local, existem as divisões tradicionalmente reconhecidas em todas as cidades do Ocidente: identificação de classe, política, de residência, de gênero, de geração e de modo de vida, que formam as categorias tradicionais de análise sociológica. Por outro lado, existem movimentos que permitem integrar indivíduos não pertencentes à cultura em questão dentro de cada uma das comunidades culturais reificadas, o que lhes confere algum grau de permeabilidade e diálogo com outras comunidades. Desse modo, já que existe um ponto de diálogo – ainda que não predominante –, o que pode interessar nestes casos é uma forma de proceder que faça evoluir a prática genuinamente multicultural, que fomente a consciência multicultural. Na literatura sociológica os processos denominados “ajuste”, “aculturação” ou “integração” possuem caráter muito mais multirrelacional, ao passo que a “convergência” diz respeito aos processos separados de mudança cultural que confluem para uma mesma direção, ou seja, cada processo toma um caminho distinto até o mesmo ponto em comum, o ponto de concorrência. Assim, na promoção do diálogo multicultural há uma variedade de caminhos possíveis e distintos que avançam para um ponto em comum. No caso dos imigrantes, a convergência cultural é influenciada por aspectos planejados e não planejados, com influências diversas de culturas de origem (de partida), do contexto local (de acolhida) e do processo de adaptação que desembocam no processo de convergência.

Mas Baumann (2010), indo a Durkeim, também alerta que a sociedade não é um construto que se reduza ao empírico, claramente definido e observável, já que é simplesmente uma ideia, uma noção, uma abstração. Essa abstração é uma maneira de aplicar-se uma qualidade completamente abstrata ao que chamamos de sociedade, algo que na atualidade chamamos de sociabilidade. Na consideração sobre o papel da religião, ao negar-se seu caráter imutável, abre-se a possibilidade de usar metáfora analítica que a considera um arcabouço cultural de orientação em situações de incerteza e como forma de posicionar o grupo no tempo e espaço histórico.

Em ambiente multicultural as pessoas necessitam usufruir de ambos os discursos – o reificador e o processual – para alcançar seus objetivos pessoais, familiares ou sociais, dando sentido às suas próprias vidas. É por isso que desenvolvem essa dupla competência discursiva, assim como uma série de processos de convergência multicultural: para reorientar simultaneamente tradições a partir de um novo ponto de encontro intercultural. A oportunidade que se abre ao analista é, neste caso, estudar a dinâmica que se instala, ou seja, identificar e entender como e quando estes grupos selecionam suas reificações da cultura e como e quando se alternam entre sua manifestação e sua omissão.

É a partir da consciência multirrelacional, que considera uma rede de relações com várias identificações, que se pode localizar uma identidade e destacar que as diferenças observadas são sempre relativas e contextualizadas. É em tal contexto que operam tanto os discursos reificadores essencialistas quanto os processuais/metódicos de diferenças relativas. Em ambiente multicultural os discursos são moldados a partir dos objetivos de identificação. Assim, um operador identitário competente não é nem anjo nem vítima multicultural, embora mobilize também estas representações em seus discursos. Tampouco é um clone, mera reprodução em série de uma identidade cultural. Ele mobiliza ativamente a estratégia discursiva que mais lhe convém, seja a reificadora, seja a relativizadora de diferenças. Portanto, entender esta prática multicultural é investigar exatamente quando, onde, por quais razões e em quais contextos as pessoas alternam tais estratégias discursivas. “A vida social pode ser vista como uma rede elástica e entrelaçada de múltiplas identificações. As pessoas elegem com quem se identificam, quando e onde e incluso elegem quando optam pelo discurso reificador da cultura, ou pelo discurso processual.” (BAUMANN, 2010, p. 167).

O uso do conceito de identificação – em vez de identidade – promove, nos termos de Baumann (2010), um passo libertador na própria forma de compreender o conceito de cultura a partir do multiculturalismo. Prioriza a visão da cultura como algo “que temos e somos”, ao mesmo tempo que é também “algo que criamos e de que somos moldadores” (p.160). Isso permite a conversão do aspecto essencialista e estático da cultura em uma compreensão processual e discursiva dela, dentro de seu jogo dinâmico. Afinal, a cultura não é uma fotocopiadora gigante que produz clones mas é a capacidade mais sensível de alguns indivíduos capazes de provocar mudanças mesmo (e em especial) que estas signifiquem produzir estabilidade, já que “afirmar o mesmo em uma nova situação quer dizer outra coisa” (p. 166). Para Bauman, se nos engajarmos no trajeto analítico de compreender uma identidade, nunca aprenderemos o que é uma cultura, a não ser se estivermos tentando

interpretá-la em termos de identificações dependentes de uma situação. É necessário que a entendamos como um processo dinâmico em que a identidade é transformada continuamente e reflexivamente, ou seja, de duplo discurso: as pessoas a reificam e, ao mesmo tempo, desconstruem suas reificações, relativizando-as e adaptando-as aos seus contextos, objetivos políticos e situações do cotidiano. É neste uso peculiar que se consegue manter a sensação de estabilidade da identidade em meio a tantas negociações e mudanças.

Por fim, Baumann (2010) faz uma crítica aos estudos dedicados aos processos de identificação:

Ao mesmo tempo que colegas teóricos inventam novas palavras a partir de uma realidade que não existe, os estudantes empíricos descrevem as mesmas velhas realidades, uma e outra vez com as mesmas palavras. Os primeiros não observam nada e questionam tudo, os últimos, observam tudo e questionam nada (p. 173).

No entanto, a proposta para sair do tal círculo vicioso, deve considerar a crítica de que os trabalhos focam três grandes temáticas que já se exauriram: a) as relações entre as distintas culturas do Estado-nação e suas minorias; b) as relações entre as minorias e os processos que se estendem ao largo dos limites do Estado-nação; e c) as relações complexas entre as culturas do Estado-nação e as chamadas minorias que “se criam por si mesmas” (p. 174). Ele preconiza que há outras vias inovadoras pelas quais a pesquisa pode avançar no entendimento dos vínculos entre a cultura de um Estado-nação e suas minorias, o que ele nomeia de três M’s: o mercado, os meios de comunicação e “la madrassa” (a educação). No que tange ao mercado, cita especificamente o estudo de Ayse Caglar, que, enquanto cursava seu mestrado em Letras em Berlim (CAGLAR, 1995), analisou o *döner kebab*, tido pelos alemães como tradicional alimento étnico dos turcos. O *döner kebab* se converteu em uma comida rápida, muito popular em quase todas as cidades alemãs. Caglar (1995) aponta que esta comida rápida étnica é qualquer coisa, menos um prato tradicional turco; ao contrário, o *döner* é um híbrido, um produto novo, ainda que seja elaborado e vendido principalmente pelos turcos e na Alemanha seja conhecido como comida turca. Como essa forma alemã de *döner kebab* não se encontra na Turquia, tem-se que é produto do multiculturalismo, um produto usado como parte de uma narrativa construída de identidade e etnicidade. Baumann (2010) acrescenta ainda que o estudo de Caglar (1995) fornece uma perspectiva de análise interessante e se baseia fortemente em observação empírica. O trabalho parte de um objeto material que parece perfeitamente uma realidade que excede os seus próprios limites, já que o que seria apenas

uma comida rápida turca se revela um amplo ciclo transnacional e pluricultural de significados, representações simbólicas e renegociação dos chamados limites culturais.

Por fim, Baumann (2010) afirma ser importante que haja “mais estudantes das ciências sociais que nos digam, com todo o luxo de detalhes e com precisão analítica, como veem os cidadãos multiculturais do futuro, as manifestações comerciais da diferença cultural percebida”(p. 170) e que os estudos mais frutíferos seriam possivelmente aqueles “baseados na interação e entrevistas exaustivas às pessoas com as quais temos uma verdadeira vontade de entender” (p. 178), compreender suas razões, seus motivos e os diferentes contextos em que utilizam seus argumentos. “O que precisamos são especialistas empíricos nas percepções das pessoas.” (p. 179).

5 - Fluxos humanos, a imigração brasileira e os imigrantes: em busca da italianidade no estilo brasileiro

O objetivo deste capítulo é aprofundar a compreensão das peculiaridades da emigração italiana direcionada ao Brasil e seus impactos hoje para a comunidade ítalo-brasileira e no Brasil, em especial aqueles que dizem respeito aos fatores mobilizados em seus discursos de identificação atuais e seus reflexos na festa em foco e nos estilos de comida que ali circulam. Não se pretende responder a uma questão recorrente e tradicional nos estudos sobre migração: por que se emigra? Tal questionamento, embora pertinente em outros contextos de pesquisa, seria uma rota desviante do foco aqui pretendido.

Busca-se, portanto, compreender em profundidade o imaginário relativo ao estrangeiro e, mais especificamente, à italianidade no contexto da pesquisa. Assim, este capítulo trará o debate sobre italianidade como estilos de vida, e como tais estilos se manifestam nas identidades e identificações em questão.

Desse modo, a primeira seção deste capítulo trata de condicionantes simbólicos e uma visão histórica das motivações do Estado brasileiro para promover a forte imigração europeia do final do século XIX e início do século XX, razões que afetam até hoje o imaginário da identidade em foco, a ítalo-brasileira. Na interseção entre etnicidade e migrações, analiso a questão da imigração europeia e italiana no Brasil no final do século XIX como projeto governamental, a partir da ideologia de “branqueamento” da população brasileira.

A questão das mentalidades se apresenta como fator-chave para a compreensão do movimento orquestrado e estruturado pelo governo brasileiro que consistiu na recepção de migrantes europeus entre o final do século XIX e o início do século XX, a chamada grande imigração (BERTONHA, 2011). A questão que se destaca diz respeito ao projeto de “branqueamento” da população brasileira, debatido extensivamente no Brasil ao longo da campanha abolicionista e levado adiante pelo governo brasileiro, ao buscar e recepcionar largos contingentes de migrantes europeus, principalmente portugueses, italianos, espanhóis e alemães no período (HOFBAUER, 2006).

Esta seção pretende explorar a questão do “branqueamento” como representação de cunho ideológico ou seja, entendida como o conjunto das representações construídas sobre questões simbólicas junto à sociedade civil, com o objetivo de, tornando-se predominante (BOBBIO, 1994), passar a ser vista como “coisa natural”, dada a partir de sempre e como que descontextualizada de suas condições de produção, contextos e interesses específicos em

jogo. Mais especificamente são sistemas de significados que foram constante e estrategicamente trabalhados por meio da palavra, do debate e em veículos de comunicação (principalmente jornais), de modo a repaginar parte dos sistemas de significados, mas sempre mantendo a lógica central, fundamental do “branqueamento” como válida e operante, ainda que contra os interesses da maioria que abraçava tal sistema de significados.

Para iniciar a explanação que se seguirá, cabe destacar aqui que o debate sobre raças, no contexto brasileiro do século XVIII até o início do século XX, não possuía o sentido específico de “racismo” que o termo passou a ser utilizado a partir da década de 1930 e, em especial, a partir do contexto ideológico nazifascista europeu. Embora certamente de caráter excludente, discriminatório e hierarquizante, o “branqueamento” possuía sentidos peculiares e obedeceu a uma dinâmica histórica particular, o que certamente contribuiu para que o ideário de se transformar negro em branco não fosse relacionado com o termo “racismo”.

Hofbauer (2006) informa que as interpretações correntes na época (final do século XVIII até meados do século XIX) a respeito das diferenças humanas ainda não erguiam separações rígidas entre “o branco” e “o negro”. Ao contrário: acreditava-se que a cor de pele de uma pessoa estava diretamente ligada às condições geográfico-climáticas que, em última instância, expressavam a sabedoria divina.

Desta forma, podia-se esperar que numa terra como o Brasil – considerada extremamente insalubre e cristã por definição – a transformação das cores em direção ao branco seria apenas uma questão de tempo, sobretudo se houvesse casamentos entre indivíduos de cor de pele branca e outros de cor de pele negra. Assim, esta ideia do “branqueamento” progressivo incentivava a crença de que futuras gerações pudessem superar a condição de “inferioridade”, associada à semântica do “negro”.

Na construção das representações sobre a hierarquia das raças no Brasil desta época, Hofbauer (2006) também aponta que existia sentimento de superioridade dos mulatos (descendentes de casamentos entre negros e brancos) em relação aos mamelucos (descendentes de casamentos entre negros e índios), o que denota a introjeção da valorização da ascendência branca mesmo entre os desfavorecidos por tal sistema articulado de valores e simbolismos. Ao mesmo tempo, havia sentimento de inferioridade dos mulatos frente aos brancos devido a sua ascendência escrava. Dentro da mesma construção de representação, é interessante notar que os “crioulos” (mulatos miscigenados nascidos no Brasil) nutriam desprezo pelos “africanos”! Assim, a construção das representações operava na prática para estabelecer determinado sistema de significados com base em uma suposta hierarquia das

categorias de raça e suas variações, hierarquia que servia aos interesses dos brancos, inclusive estruturando sistemas de pensamento e relações entre membros das demais raças, mas sempre mantendo a valorização diferencial da raça branca frente às demais.

Outro exemplo de faces diferentes da mesma construção de representação hierarquizada dá conta, ainda segundo Hofbauer (2006), de que havia o peculiar paralelismo entre tentativas e aspirações de ascensão social e ansiedade de “melhorar de cor” ou “aprimorar o sangue”. É relatado que os mulatos e todas as outras “pessoas de sangue mestiço” desejavam se aproximar dos brancos e, quando possível, estabelecer relações de parentesco. O autor afirma que uma das maiores ambições do negro liberto era de que seus descendentes, pela união com “raças menos escuras”, se integrassem à população dos homens de cor e tivessem, deste modo, a possibilidade de obter empregos e “dignidades”. Afirma ainda que as ligações entre homens brancos e mulheres mulatas eram frequentes, principalmente porque, sendo abastados, os pais casavam de bom grado suas filhas com os brancos, no projeto de “clarear” os descendentes...

Ficam evidentes, portanto, as ligações entre o sistema de representação, essencialmente de articulação de significados, e suas repercussões nos comportamentos e ações da sociedade da época.

Na argumentação abolicionista do início do século XIX, também segundo Hofbauer (2006, p. 180), havia um debate entre questões de conteúdo simbólico e econômico quanto ao processo de fim da escravidão. De um lado, se advogava que a manutenção da escravidão era algo contra a religião (cristã) e a razão (iluminista). Por outro lado, se rejeitava o fim imediato da escravidão por razões econômicas, já que os escravos eram a base da mão de obra agrícola, principal motor da economia brasileira da época. Ligava-se a ideia da diminuição da população escrava a um projeto de incentivo à imigração, preferentemente europeia: a ideia era a de que os imigrantes brancos deveriam substituir os escravos negros nas plantações e, posteriormente, acelerar igualmente o processo de inauguração das primeiras indústrias nos centros urbanos do país. Adiciona-se, assim, mais um conteúdo simbólico à representação de “branqueamento”, o de que seria um processo de modernização econômica e de práticas cotidianas.

A construção ideológica do processo gradual de substituição da mão de obra escrava pela de imigrantes europeus também estava marcada por receios de que a abolição pudesse gerar uma guerra civil, explosões de ódio racial ou desordem social, tal como ocorrera nos Estados Unidos, Haiti e Barbados no final do século XIX. Neste sentido, a construção da

representação em torno do branqueamento progressivo da população via imigração também logrou abrir um leque de opções para a negociação da cor de uma pessoa, já que o ideário (representação) não partia do pressuposto de que a raça estava ligada a uma questão essencialista da identidade. A identidade, tanto caracterizada pela cor/biologia quanto pela cultura/etnia, poderia ser objeto de transformação pelo contato/casamento com outros indivíduos de raça/etnia distinta. Sobre esta questão específica, Hofbauer (2006, p. 210) acreditava que dois fatores importantes levariam à transformação do Brasil num dos “principais centros do mundo civilizado”: a imigração europeia e a seleção sexual (entendida aqui como a preferência pelos casamentos com brancos), que contribuiriam no mesmo sentido de clarear a população com progressiva absorção da população negra e dos mestiços.

Tal visão e projeto se amparavam na ideologia da época, em que havia identificação entre “progresso” e “branco”. Apostava-se, portanto, num lento processo de “branqueamento” tanto das características morais (progresso) como fenotípicas (cor da pele) da população brasileira, o que reforça uma perspectiva que entende tal processo como passível de transformação progressiva.

Hofbauer (2006) cita artigo de Costa (1989) publicado no *Correio Braziliense* (em Londres, em 1811) em que sugere como solução a substituição do trabalho escravo pelo do imigrante. Costa qualifica a população de escravos oriundos da África como “população factícia, de pouco valor, e perigosa; mas ainda assim eh melhor que nada” (HOFBAUER, 2006 *apud* COSTA, 1989, p. 2). E propõe como solução definitiva para esta situação (a provável extinção do fluxo de escravos por pressão dos ingleses) que o Brasil “recolha a mais vantajosa colheita de emigrados de toda a parte da Europa”, citando como origens preferenciais os oriundos da Alemanha, Holanda, Escócia, Irlanda e Estados Unidos.

Na questão do projeto de branqueamento também existia a preocupação das elites brasileiras com o “problema da heterogeneidade” do Brasil. Hofbauer (2006) cita que havia a noção de que a escravidão gerava passividade entre os seres humanos e de que a mão de obra livre era mais produtiva que o trabalho escravo, mas que a mestiçagem servia como empecilho ao projeto de transformar o Brasil num “Estado moderno”. A “nação”, a construção do povo brasileiro demandaria uma homogeneidade que não se encontrava na época. Cita o médico e filósofo Francisco Soares Franco (1772-1844), que defendia que povo homogêneo é prerequisite para nação coesa e próspera e desenvolve seu projeto de transformação do perfil da população brasileira. No entanto, se já estava ali embutido o critério de raça, ela ainda não está caracterizada pelo viés essencialista: a noção de cor é

central, mas existe a possibilidade de sua transformação. Esta concepção é de suma importância para a articulação do projeto do branqueamento, já que seria pela introdução de mais população branca que a população brasileira seria progressivamente transformada em mais homogênea e, portanto, mais coesa e próspera.

Já Lesser (2001) trabalha a questão da imigração com foco no papel e na dinâmica identitária dos imigrantes brancos não europeus – asiáticos e oriundos do Oriente Médio em sua maioria – e, complementarmente, afirma que

a proposição eugênica de que uma única “raça nacional” era biologicamente possível, fornecia um arcabouço ideológico conveniente para o apoio dado pelas elites nacionais e imigrantes às políticas que visavam promover o ingresso de imigrantes “desejáveis”, que viriam a “embranquecer” o país. (p. 20)

Assim, o projeto de incentivo à imigração “branqueadora” favoreceu inicialmente a vinda de imigrantes europeus e, em fase posterior (já no século XX), de brancos não europeus, já que – muito curiosamente – “o que significava ser ‘branco’ mudou de forma marcante entre 1850 e 1950” (LESSER, 2001, p. 21).

Em especial, esta alteração no significado da categoria “branco” denota a importância da questão da representação dentro da discussão sobre as condicionantes do processo de migração em foco. Tal como afirma Lesser (2001), esta mudança no significado de “branco” enquanto categoria de classificação étnico-racial apresentou, por um lado, uma alteração necessária na linguagem e no debate de então, que vinculava a desejabilidade dos migrantes a sua europeidade, ao mesmo tempo que manteve, por outro lado, o projeto de “branqueamento”. Assim, conclui-se que a questão central do projeto de branqueamento casava interesses das elites brasileiras de então com os das elites imigrantes, estas interessadas em ser incluídas na categoria de imigrantes desejáveis, como ocorria com grupos de imigrantes portugueses, italianos, espanhóis e alemães possuidores do atributo “branco” devido a sua europeidade.

Lesser (2001) reafirma que a questão da “pureza racial”, quer sob o aspecto biológico, quer sob o cultural, era uma construção simbólica necessária, derivada de uma nostalgia de uma era imaginária de harmonia e homogeneidade, e que, por isso, ocorria a mistura de categorias conceituais como nação e etnicidade, descritas muitas vezes utilizando-se linguagem racial. É neste sentido específico que a construção simbólica sobre raça e da estratégia do branqueamento no Brasil difere do conceito de racismo tal como o conhecemos no contexto histórico e geográfico da Europa e seus regimes nazifascistas.

Simbolicamente, a elite brasileira ambicionava imigrantes “puros” – tanto biológica quanto culturalmente – para que se pudesse recriar, no Brasil, o Velho Mundo. Por isso, Lesser sustenta que “a imigração foi de fato a construção da identidade nacional” (p. 28). Deste modo, encontra-se a chave para a compreensão do projeto de branqueamento na construção da representação da identidade brasileira e das identidades hifenizadas (sírio-libanesa, luso-brasileira, ítalo-brasileira etc.).

Ademais, o projeto de clareamento foi defendido como tarefa de governo, o que certamente ilustra as implicações da construção de tal representação e o aparelhamento do Estado como operador dos interesses. Lesser (2001) informa que o primeiro decreto da recém-implantada república brasileira, com relação à imigração, proibia a entrada de asiáticos e africanos, o que explicita que o projeto de branqueamento, dentro da questão da imigração, foi abraçado pela república, embora gestado ainda na monarquia. Mais ainda, desde 1850 passou a desempenhar papel central nas políticas públicas, mesclando, na questão étnica, aspectos não apenas sociais, mas também de cultura econômica, e ampliando o poder de assimilação “ímpar” da cultura brasileira. É necessário aqui reforçar que tal assimilação seria a chave para a criação de uma identidade brasileira clara: à medida que os colonos (brancos e europeus) se tornassem brasileiros, o Brasil se tornaria europeu.

Em termos quantitativos, Lesser (2001, p. 26) apresenta os resultados das políticas de imigração que objetivavam o branqueamento do Brasil. De 1880 até 1969 – por cerca de 90 anos, portanto – foram recebidos 1.604.080 portugueses, 1.576.222 italianos, 711.711 espanhóis e 208.142 alemães, respectivamente 31%, 30%, 14% e 4% do total de imigrantes do período, compondo, juntos, 79% dos imigrantes totais do período.

Estas quatro comunidades, todas brancas e europeias, compuseram, portanto, ampla maioria dos imigrados e delas provieram os resultados da política oficial de imigração. Esta última, por sua vez, foi o resultado objetivo da construção da representação fundamentada na classificação hierárquica de etnias gestada a partir do discurso abolicionista e de acordo com os interesses econômicos da elite ligada à produção agrícola e ao nascimento da incipiente indústria paulista.

É, portanto, dentro do arcabouço do poder patrimonial que se dá o debate que desembocou na estratégia de recepção de migrantes oriundos da Europa para a substituição progressiva da mão de obra escrava, negra e africana no Brasil. Mais ainda, esta estratégia obedeceu a rígido controle para que fossem incentivadas as recepções de migrantes oriundos

de algumas áreas e não de outras, em que se destaca a valorização dos imigrantes europeus em detrimento dos asiáticos e, principalmente, dos negros.

A ideologia dominante operou não apenas para traduzir questões fenotípicas em significados hierarquicamente desvantajosos, como também para associar à ascendência branca, na comparação não apenas com negros, mas também com índios, valores positivos como progresso e modernidade. O suporte simbólico à ideia de “branqueamento” da população brasileira no final do século XIX e início do século XX passava, portanto, por considerações simbólicas construídas sobre as categorias de raça e atributos a ela associados, e também (e não por acaso) por considerações políticas e econômicas da sociedade brasileira da época e de seus parceiros comerciais.

Tanto Hofbauer (2006) como Lesser (2001) demonstram que o ideário do branqueamento foi reatualizado constantemente desde o final do século XVIII, passando pela campanha abolicionista, permanecendo na República e perdurando até meados do século XX (Hofbauer cita decreto do final do Estado Novo, em 1945, que pretendia estimular a imigração europeia pela necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica brasileira, as características mais desejáveis de sua ascendência). Tal permanência reafirma o caráter predominante desta construção, que encontrou eco nas ações do Estado brasileiro a partir e pela sua prevalência no debate na sociedade civil do período.

Deste modo, a crença na possibilidade de uma transformação da cor da pele (de uma raça) permitiu suporte simbólico para a permanência do exercício do poder patrimonial-escravista ao longo de todo esse período. A representação do branqueamento também permitiu que não se essencializasse a questão dos limites de cor/raça, já que induz a negociações pessoais e contextuais das fronteiras e das identidades. Esta dinâmica, por sua vez, auxiliou a manter encoberto o conteúdo discriminatório que tal sistema de valores continha e, portanto, a inibir reações coletivas: a representação do branqueamento divide os que poderiam se organizar em torno de reivindicação comum (por exemplo, agrupar os vários mestiços), já que valoriza que cada um se apresente como o mais europeu (e, portanto, “branco”) possível.

Por fim, nos termos de Zanforlin (2011), “a ideia assimilacionista, vigorante na época, a da criação de uma sociedade mestiça, do caldeamento cultural, teve como objetivo o apagamento das expressões das diferenças e a tentativa de transformar em um discurso uníssono a narrativa social brasileira”. Tal discurso passava, portanto, pelo projeto de ser

representado por identidade europeia branca em detrimento das marcas de etnicidade africana e indígena.

6 – A festa de NSA, sua história, sua organização, os equipistas e da procissão de NSA

A análise dos resultados desta tese se inicia com a apresentação da festa de NSA, da forma como ela é organizada e dos voluntários que ali trabalham. Informo que todas as fotos que constam nesta seção são de minha autoria.

A festa de NSA é organizada pela Igreja de NSA, localizada no bairro do Bixiga, na cidade de São Paulo, estado de São Paulo, bairro famoso por ter sido durante décadas sinônimo de localização de grande comunidade de italianos imigrantes em São Paulo, sendo até hoje marcado por tal imagem. Hoje o bairro abriga um pequeno museu sobre a memória do bairro (Sodepro) e suas tradições de imigração italiana e várias cantinas italianas, inclusive a que se autointitula a cantina italiana há mais tempo em funcionamento ininterrupto na cidade de São Paulo: a Cantina Capuano.



Placa na entrada da Sodepro.

A Igreja de NSA é mantida pela ordem dos orionitas, fundada por São Luis Orione na Itália no final do século XIX, e hoje atua em 33 países da Europa, América do Norte, Ásia, América Latina e África. A festa em si é organizada em prol da Pequena Obra da Divina Providência Orionita da Igreja de NSA, hoje liderada pelo padre Paulo Sérgio Correia.



Foto da fachada da Igreja de NSA.

A história da aparição de NSA permanece envolta em mistério, mas a versão veiculada pela Igreja de NSA e na festa encontra-se no anexo 1. Tal texto, que consta no site da Igreja de NSA e da festa (www.achiropita.org.br), é veiculado em uma revista de oito páginas em

cores e com papel de alta qualidade que é distribuída gratuitamente durante toda a festa. Possui, inclusive, uma versão em quadrinhos, direcionada para crianças, com a história de NSA.

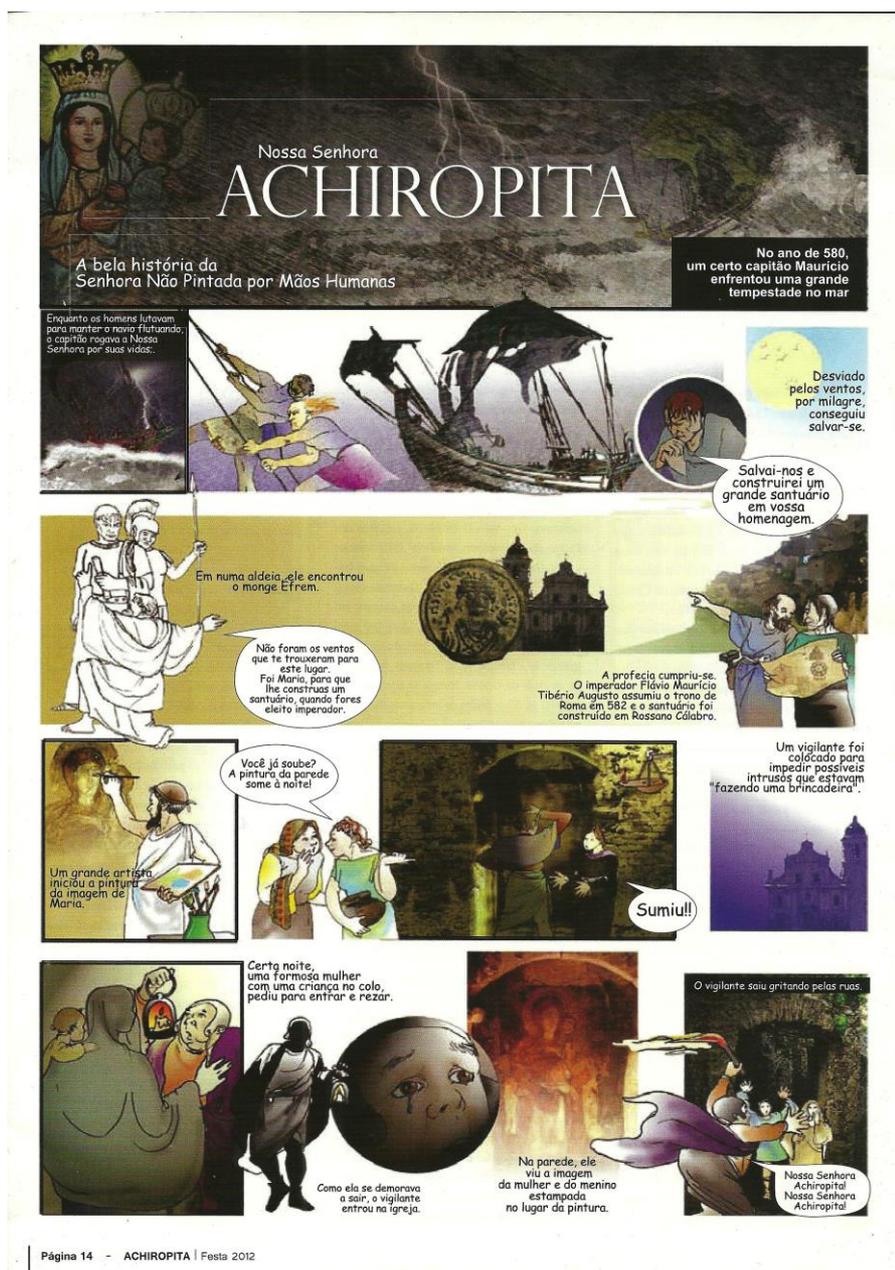


Foto dos quadrinhos com a história de NSA

A forma da festa e de sua organização hoje tem origem, mais especificamente na construção da primeira capela em homenagem a NSA, exatamente no mesmo lugar em que está hoje a Igreja de NSA. A imagem de NSA começou a ser venerada em São Paulo na casa de particulares italianos imigrantes desde que chegaram a São Paulo, mas consta que uma festa em sua homenagem iniciou-se em 1908 na Rua Treze de Maio – mesma rua em que está

hoje a Igreja de NSA. Na altura do número 100 foi erguido um altar de madeira, e nos dias 13, 14 e 15 de agosto de 1908 lá foram celebradas missas e festas com o intuito de arrecadar fundos para a construção de uma capela para a santa.

Após a construção da capela se seguiram as festas anuais no formato de quermesse para viabilizar a construção de uma igreja maior. Ainda hoje a festa, embora tenha crescido muito, mantém o espírito de quermesse do interior com barracas de comida e brinquedos para crianças típicos de festa do interior, como carrossel, jogo de argolas, tiro com espingarda de ar comprimido, pescaria, dentre outros. Até a Segunda Guerra Mundial – quando as festas foram suspensas em virtude da perseguição aos italianos pelo governo brasileiro – a festa ocorria com banda de música (os Bersaglieri, vindos da Itália), sorteios de prendas doadas, leilões de carroças de pau, um pau de sebo e já com a procissão de NSA e de Nossa Senhora da Ripalta. Durante a guerra apenas as cerimônias religiosas foram mantidas, inclusive a procissão. A partir dos anos 1950, a festa passou a ser ornamentada com cordões de lâmpadas e fitas nas cores da bandeira italiana (tradição que se mantém até hoje), surgiram as primeiras barracas de rua para sorteios sob responsabilidade de associações religiosas ligadas à Igreja de NSA e apareceu a primeira barraca de comida, que vendia sanduíches de pernil.

De 1975 em diante, as barracas de comida passaram a ser abastecidas com pratos de doces e salgados que as famílias da comunidade doavam e a festa passou a ser realizada atrás da atual igreja, em mesas espalhadas pelo pátio no terreno anexo à igreja.



Fotos de edições anteriores da festa. Fonte: site da festa de NSA (www.achropita.org.br). À direita, foto da primeira capela erguida no local. Abaixo, à esquerda, foto de barraca de comida da década de 1970.

Em 1980 e por causa de seu crescimento contínuo, a festa obteve autorização da prefeitura para ocupar as ruas do entorno, cresceu mais ainda e se tornou progressivamente mais organizada. A comissão organizadora, espécie de comitê de fiéis criado em torno e sob a liderança do padre responsável pela Pequena Obra da Divina Providência Orionita da Igreja de NSA, assumiu maior importância na sua condução e nos preparativos, tornando-se um embrião da comissão organizadora atual. A comissão atual é composta por oito casais coordenadores que ocupam funções bem definidas na festa (a gestão das equipes de gestão financeira, de logística, de produção, de segurança, de comunicação e relações públicas, da Cantina Achiropita, de funcionamento das barracas e de voluntários/equipistas) e se reportam ao padre Paulo Sérgio Correa. Cada um dos casais coordenadores possui sua própria equipe de voluntários que trabalha nas funções relacionadas aos objetivos de sua equipe (gestão financeira, de logística e demais, conforme exposto acima). A organização da festa é, portanto, por função, na medida em que cada casal coordenador e sua equipe se encarregam de um grupo de atividades relativamente especializadas. Por isso os voluntários que trabalham na festa e em seus preparativos são nomeados (e se aut nomeiam!) equipistas, porque compõem equipes.



Equipistas em seu uniforme na barraca do espaguete.

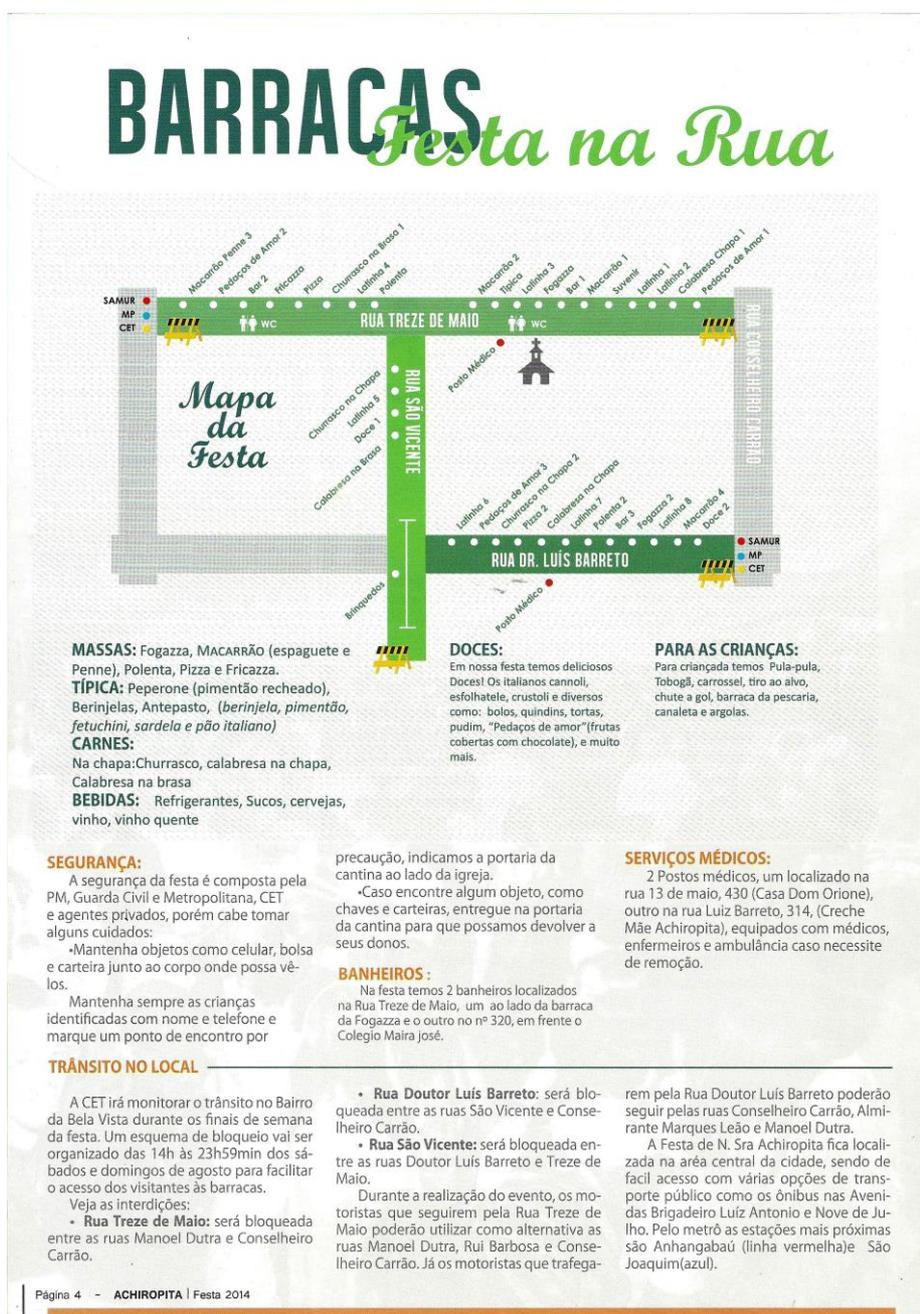
Ainda nos anos 1980, quando a festa contava com 13 barracas de comida e cerca de 200 voluntários, foi criada a hoje famosa *fogazza*, um tipo de *calzone* (pizza de massa de pão, fechada) com recheio de *mozzarella* e molho de tomate, mas que, após ser fechada, é frita. É também da década de 1980 a criação do embrião da Cantina Madonna Achirópita, a parte da festa que é fechada, com mesas e cadeiras para todos os comensais e para a qual se cobram ingressos para se ter acesso. É também dessa época o início do sorteio de dois queijos provolone de cerca de 100 quilos, outro símbolo da festa.



Fogazzas sendo servidas a festeiro. Ao fundo, equipistas fritam *fogazzas* enquanto outros trazem nova batelada de *fogazzas* para fritar.

A partir dos anos 1990, a festa se organizou mais e montou sua atual rede de parceiros, fornecedores, patrocinadores, colaboradores e benfeitores, tendo se tornado a mãe de todas as festas de comida de rua do estado de São Paulo, principalmente pelo seu tamanho e grau de organização.

Em 2014 a organização da festa estimou que mais de 200 mil pessoas visitaram suas 30 barracas, operadas por mais de mil voluntários durante o mês de agosto. Em 2014 foi organizada a 88ª edição do evento, quando foi realizada a etapa da pesquisa de campo desta tese.



Esquema da localização e mapa da festa de NSA. Há diversas indicações de serviços de apoio ao festeiro.

A festa ocorre anualmente aos sábados e domingos do mês de agosto, sempre durante cinco finais de semana, o que faz com que eventualmente avance pelo primeiro final de semana de setembro, como ocorreu em 2012. O mês de agosto é lembrado por equipistas tanto como o mês em que se comemora a Ascensão de Nossa Senhora quanto o *Pranzo di Feragosto* na Itália, festa que marca, com almoço em família, o auge do verão no hemisfério norte, o que compõe parte importante da narrativa sobre a festa e seu caráter ítalo-brasileiro e religioso.

O objetivo principal da festa é arrecadar recursos financeiros para as obras sociais da Paróquia de NSA. Tais obras são o Centro Educacional Dom Orione (CEDO – para educação de crianças e adolescentes de baixa renda do Bixiga e cercanias), a Casa Dom Orione, a Casa Rainha da Paz, a Creche Mãe Achiropita, a Casa São José e a própria Igreja de NSA. Dentre tais obras, o CEDO, a Creche Mãe Achiropita e a Casa São José têm entre suas atividades principais o fornecimento de alimentação durante todo o ano e refeições diárias para as crianças e para a Casa São José. Esta última tem como objetivo principal o acolhimento de idosos e população de rua através do fornecimento de alimentação diariamente, sem, no entanto, oferecer alojamento. A paróquia possui, no entorno da igreja, quatro cozinhas de formato industrial para produzir grande quantidade diária de refeições completas e entregar em quatro grandes refeitórios a comida ali produzida para seus públicos. São essas mesmas cozinhas de grande capacidade de produção que são mobilizadas para preparar fartas quantidades de massas diversas e outros itens que abastecem as barracas durante a festa. Durante os meses de funcionamento normal (fora do mês de agosto e dos dias de festa), os trabalhos ligados à alimentação de adultos consomem certamente a maior parte dos esforços daqueles envolvidos nas atividades da paróquia e a maior parte dos recursos financeiros arrecadados durante a festa. Assim, a alimentação gratuita de adultos é considerada a atividade mais importante a que a paróquia se dedica na casa São José. Tal atividade mantém o emprego de cerca de 50 funcionários, encarregados do trabalho nas cozinhas durante o ano todo; tais funcionários são os únicos, dentre os mais de mil equipistas, que não são voluntários na festa.

A festa acontece nas ruas que cercam a paróquia e se divide em duas grandes atividades: a Cantina Achiropita e a festa de rua. A Cantina Achiropita é uma festa fechada para a qual são cobrados ingressos. Ela ocorre em um grande salão paroquial, localizado logo atrás da Igreja de NSA, no qual cabem cerca de 200 pessoas sentadas em mesas coletivas longas, como preconiza a narrativa de italianidade no Brasil. A comida é servida em sistema

de *buffet* e há música ambiente tocada sempre pelo mesmo conjunto, cujo repertório é composto de músicas conhecidas no Brasil como canções tradicionais italianas. É a banda Felice Itália, que também se apresenta em outras festas da comunidade ítalo-brasileira em São Paulo, como na festa de São Genaro. A festa na cantina é frequentada principalmente por famílias ligadas à Igreja de NSA, da comunidade ítalo-paulistana e da comunidade do entorno da festa (principalmente residentes da Bela Vista), e o preço dos ingressos é relativamente alto, R\$ 70,00 por pessoa para uma noite. As festas na cantina e na rua ocorrem exatamente nos mesmos dias, todos os sábados e domingos do mês de agosto. Uma diferença adicional importante é a variedade de comidas servidas na cantina e o serviço realizado. Há garçons e garçonetes em trajes típicos com as cores da bandeira italiana (verde, vermelho e branco) para servir bebidas. O *buffet*, do qual os festeiros da cantina podem se servir à vontade, possui sortimento de saladas diversas, massas, carnes e sobremesas, todas ao estilo culinário italiano. As mesas estão cobertas por toalhas de pano também com as cores da Itália, os pratos são de louça e os talheres são de metal. Nos intervalos de descanso da banda são tocadas músicas italianas em *playback* gravadas pela própria banda ou canções italianas populares, no Brasil, cantadas em italiano.



Foto do *buffet* da Cantina Achirópita.

Mas é na festa de rua que foram concentrados os esforços desta pesquisa.

Em cada dia de festa o trabalho dos equipistas começa pelo menos três horas antes do início da festa com a preparação prévia de diversos itens comestíveis, das instalações da Cantina Achirópita e das barracas de comida, dos brinquedos e dos equipamentos de distribuição dos alimentos produzidos nas cozinhas para as barracas.

O início oficial da festa sempre ocorre com uma oração comunitária em louvor a Nossa Senhora e a NSA (duas orações diferentes). Nesta ocasião, o sistema de comunicação por alto-falantes que alcança todas as ruas onde a festa ocorre é chave na comunicação.



Foto dos alto-falantes.

O locutor do sistema de alto-falantes convoca a todos os equipistas a saírem de suas barracas e a darem as mãos em uma grande corrente humana por toda a festa. Em seguida realiza as orações de Nossa Senhora e a de Nossa Senhora Achiropita. Diversos avisos são veiculados também, como os horários das missas e bênçãos durante a festa daquele dia. O locutor agradece a diversos públicos diferentes: os parceiros institucionais da festa, os equipistas, os casais que lideram cada grupo de equipistas, os festeiros que já se encontram na festa, os benfeitores e os doadores.



Fotos da oração de abertura, com equipistas de mãos dadas. À direita e ao fundo, a barraca do espaguete.

Ao sinal da convocação para a oração de abertura todos os equipistas saem de suas barracas e de outros pontos (da igreja, do salão paroquial, da Cantina Achirópita, das áreas de apoio, das cozinhas setoriais) e vão para a rua se dar as mãos e rezar juntos. Ao final da oração todos batem palmas, se abraçam muito contentes e, uns aos outros, fazem votos de boa festa. São muitos abraços trocados, pois cada equipista abraça cada um dos outros equipistas que encontra pela frente e os abraços são afetuosos: não são abraços protocolares entre meros conhecidos. São confraternização, são a expressão, na interação face a face, do elo que os une enquanto grupo de escolha.

A oração de abertura da festa é, assim, um ritual que se repete a cada dia de festa e é uma ocasião em que o grupo de equipistas reafirma vários atributos e compromissos relativos a sua comunidade de pertença e de escolha, nos termos de Baumann (2010).

É também, nos termos de Maffesoli (2012, p. 85), “uma boa oportunidade para vibrar juntos”. Ou, ainda, nos termos de Maffesoli (2004, p. 80): “O imaginário é determinado pela idéia de fazer parte de algo. Partilha-se uma filosofia de vida, uma linguagem, uma atmosfera, uma idéia de mundo, uma visão das coisas, na encruzilhada do racional e do não racional.”

A oração de abertura da festa é, portanto, a afirmação identitária dos equipistas, em que eles comemoram e cimentam seus vínculos no auge de todo um processo que se repete anualmente e no qual eles seguem se engajando. A cada ano tornam a escolher participar da festa, reafirmando seus vínculos de escolha. Emocionados, veem na oração de abertura um momento de religação (de *religare*, etimologia de religião), de cimentar seus vínculos, de orgulhosamente viver seu modo de vida. Outra vez, para Maffesoli (2009, p. 61), “se trata [...] de uma oportunidade de entrar em comunhão e, eventualmente, em transe”.

Cabe aqui também reafirmar o entendimento de que, no aspecto imaginal, é exatamente o estar junto, o compartilhar das imagens abstratas – sobre si, sobre os outros e sobre o nós - que se faz revelador, tal como, e mais uma vez, afirma Maffesoli (1987), que a força do imaginal está exatamente na sua força de atração, no estar com o outro e fazer com e pelo outro.



A festa e a socialidade na barraca dos antepastos.

O primeiro elemento que se destaca, numa observação realizada antes do início da festa, é todo o trabalho de logística de alimentos e equipamentos ligados à produção de comida, por um lado, e dos preparativos para a festa e de sua estrutura de atendimento, por outro lado.

Começamos pela estrutura. Cada barraca é especializada em produzir, vender, entregar e acomodar os festeiros para alimentação, mas cada barraca se dedica a um só prato. Assim, a festa pode ser entendida como uma festa descentralizada em sua estrutura, tanto de produção como de venda e de atendimento aos comensais. Apenas com o objetivo de contrastar esse ponto, numa visita à festa de San Genaro, no Brás, em outubro de 2012, pude constatar que

ela é centralizada na venda, mas não na distribuição e no atendimento, causando grande transtorno aos visitantes. Na festa de San Genaro era necessário adquirir o *ticket* em um caixa central, com gigantescas filas, e, em seguida, entrar em nova longa espera na fila da barraca de comida para receber o prato e então seguir para uma única área de balcões de alimentação, também lotada, para aguardar espaço para pousar o prato e se alimentar, ou então optar por comer segurando o prato na mão.

A descentralização da festa de NSA traz vantagens diversas do ponto de sua organização. O festeiro não apenas entra em uma fila para pagar e receber seu alimento, economizando seu tempo, como as áreas de balcão de alimentação estão distribuídas por todas as ruas onde a festa é realizada, o que torna mais fácil encontrar lugares vagos para se alimentar pousando o prato com a comida.

Há uma organização da festa de rua em torno do modelo da linha de montagem e não do trabalho artesanal. A organização física da festa em barracas separadas, o planejamento minucioso dos locais e a distribuição espacial planejada das filas e sua gestão, a logística de fornecimento contínuo de alimentos durante a festa para as barracas, a atuação contínua das equipes encarregadas de retirar o lixo, a presença eloquente, atenta e calma das equipes de segurança, a ubiquidade do sistema de comunicação por alto-falantes, dentre outros, denotam o alto grau de planejamento articulado e flexível de tantas atividades e mostram o resultado de longa e intensa preparação de todos os envolvidos na produção da festa. É, certamente, o modo de produção de massa em operação numa festa de comida de rua. E dadas as suas proporções, quer pelos 200 mil visitantes na edição do mês de agosto de 2014, quer pelos mais de mil voluntários envolvidos, quer ainda pelo volume de alimentos consumidos e trabalhados, pelo lixo gerado ou ainda pelas alterações nas circunvizinhanças da festa, os impactos são tanto amplos e disseminados quanto complexos em seu planejamento prévio e capacidade de articulação durante a realização da festa.

Cada barraca de comida tem uma área de fila de espera para pagamento e atendimento, que é organizada por meio de grades que fazem a fila ocupar menos espaço e ser mais compacta, porque fazem a fila serpentear de forma compacta. A fila, portanto, é organizada para que os festeiros adquiram o *ticket* e, em seguida e na mesma fila, sejam atendidos na barraca e recebam a comida adquirida. Dentro de cada barraca estão, portanto, os voluntários que desempenham a função de caixa e os que se encarregam de preparar e entregar a comida. Aos sábados à noite, quando as filas atingem seu ápice em número de festeiros, os “meninos da fila” ajudam em sua organização e manutenção. Os “meninos da fila” são jovens rapazes

equipistas que normalmente ficam no final da fila de festeiros, imediatamente antes do caixa, ou seja, do ponto em que o festeiro compra seu *ticket*, sentados em cima da barra, e são eles que autorizam o primeiro festeiro da linha a ir ao encontro do caixa. Nos dias em que as filas ficam grandes demais e ultrapassam o final da área de grades os “meninos da fila” aparecem com rolos de fitas de sinalização listradas de amarelo e preto e usam as fitas no lugar das grades para manter o início da fila organizada. Os “meninos da fila” estão sempre com fones de ouvido e rádios de comunicação pendurados no pescoço, de modo que se comunicam uns com os outros para agir articuladamente na manutenção da fila excedente.



Foto de “menina da fila” sentada na grade (de costas).

Portanto, cada barraca, de seu lado externo (onde circulam os festeiros), constitui um sistema dinâmico de gerenciamento do atendimento na forma da fila, de sua disposição física e de sua organização. Para manter a fila funcional há a divisão de tarefas entre “meninos da fila”, que contam com o auxílio das grades e dos sistemas de comunicação para a integração das ações. Nota-se a grande ênfase no planejamento da estrutura de gestão da fila, quer no aluguel das grades e sua disposição prévia à festa, em lugares e de forma meticulosamente planejada, quer no treinamento e na prontidão dos “meninos da fila”.

Dentro de cada barraca outra parte da linha de montagem está em operação, a linha de produção da comida e o sistema de pagamento e controle. Os dois sistemas operam de modo rápido (a fila está sempre em movimento, por mais longa que seja) e flexível. Além da fila de atendimento dos festeiros existe uma segunda fila de prioridades: nela gestantes, pessoas de mais idade e com deficiência são atendidas sem necessidade de ir para a fila comum. Ocorre que uma terceira fila também existe: a fila para equipistas e públicos prioritários (bombeiros e policiais que estão de serviço na festa, principalmente). A segunda e a terceira filas funcionam quase como uma só, mas de forma que não está aparente de imediato. Aqueles que podem compor a terceira fila sempre cedem seus lugares aos da segunda fila, o que, à primeira vista, parece indicar que eles não estão propriamente na fila...

A primeira fila possui a área de espera, o ponto em que se paga o *ticket* (o caixa é o ponto em que a fila encontra a área da barraca), a área em que se recebe o prato pronto e a saída da fila, que coincide fisicamente com a parte final da barraca. A segunda/terceira fila encontra a barraca exatamente onde os festeiros da fila principal saem da parte de fora da barraca com seus pratos na mão. Ali há uma placa: Atendimento de equipistas. Essa segunda fila não gera receitas: ninguém ali paga nada no caixa, e os que estão nesta fila apenas apresentam um *ticket* diferente dos *tickets* que o caixa entrega a um festeiro quando ele compra seu prato. A comida servida nas duas filas é exatamente a mesma, já que há apenas uma forma e uma linha de produção. Do ponto de vista do controle, há uma especificidade: o *ticket* gerado por uma venda vai para uma caixa diferente de onde são colocados os *tickets* entregues por pessoas da segunda fila. Existem dentro da barraca duas caixas, ambas forradas de fórmica branca e trancadas com cadeados, que possuem uma fenda por onde passa facilmente um *ticket* de papel, mas com tamanhos bem distintos, uma bem maior e outra pequena. Na maior são depositados os *tickets* vendidos e na menor os da segunda fila. Trata-se de sistema de controle das receitas geradas e da produção realizada em cada barraca, e seu

papel é certamente o de controle, não dos equipistas da barraca, mas do(s) caixa(s) que ali trabalha(m).

Dentro da barraca funcionam a linha de montagem da comida e o(s) caixa(s). O caixa é a pessoa que vende o *ticket* ao festeiro. O caixa não participa da preparação da barraca antes do início da festa nem está na barraca por ocasião da oração de abertura da festa. E sua saída da barraca é que indica que os trabalhos, naquela barraca, estão encerrados naquela noite. É curioso notar que os demais equipistas parecem não conhecer o nome dos caixas que trabalham na barraca. No período em que observei intensivamente a barraca do espaguete – cerca de seis noites – notei que nas quatro últimas os caixas não foram os mesmos (nas duas primeiras noites não estive atento aos caixas), o que sugere fortemente que eles não são fixos, eles estão sempre em rodízio em barracas diferentes e isso só pode ser proposital. Ela ou ele é sempre nomeado para caixa pelos demais membros da barraca. Os demais equipistas dentro da barraca do espaguete sempre se conheciam pelo nome, faziam brincadeiras uns com os outros como velhos amigos, o que nem de longe acontecia com os caixas, nem entre si nem com os equipistas da barraca.

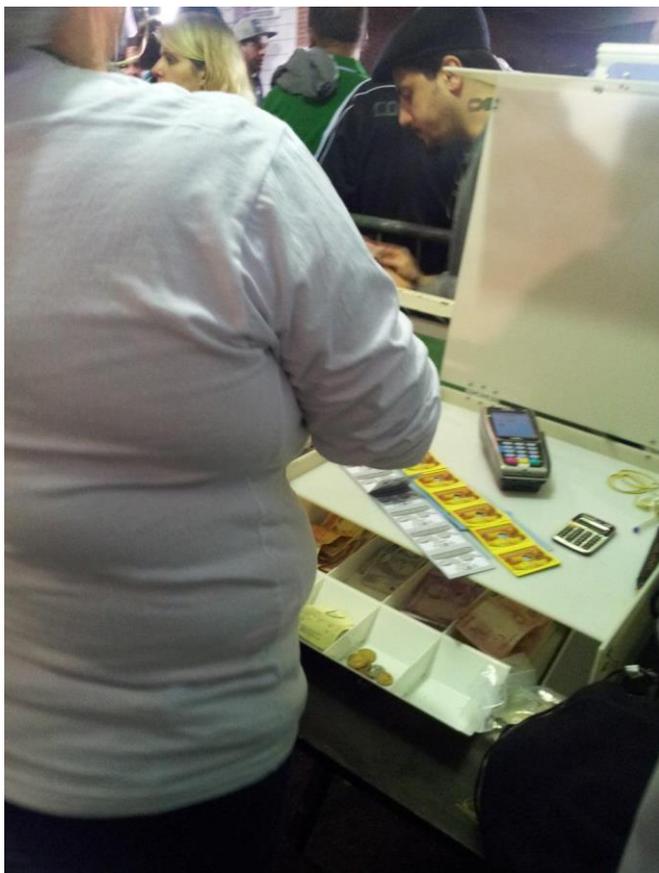


Foto de um caixa e de sua caixa, com cédulas, *tickets* de venda, maquineta de cartão de débito e crédito e máquina de calcular.

O caixa sempre chega na barraca ao final da oração de abertura da festa. Ele sempre porta uma caixa de madeira, a caixa de dinheiro (CD), forrada de fórmica por fora e com madeira aparente por dentro. A CD é transportada sempre trancada por cadeado e o caixa com a CD só circula fora da barraca, acompanhado por pelo menos um segurança da festa. Dentro da CD, que se parece muito com a gaveta de uma caixa registradora comum, há um espaço para acomodar cédulas, outro para moedas, organizadas por seu valor, outro para os *tickets* para venda e uma maquina de recebimento por cartão (aceitam tanto a função crédito quanto débito para as bandeiras Mastercard, Visa e American Express). Outros meios de pagamento como *tickets* alimentação não são aceitos, tampouco cheques. O sistema de duas caixas para depositar os *tickets* (assim como a identidade visual dos *tickets*, que é diversa) faz parte do controle das receitas geradas no caixa e serve para verificar para onde fluiu a produção, se para a primeira ou segunda fila. É também interessante notar que o caixa sempre verifica as cédulas acima de 20 reais recebidas e que ele demonstra estar treinado para saber detalhes que distinguem cédulas falsas de verdadeiras com grande agilidade, o que denota intenso cuidado e treinamento prévio, algo que raramente encontramos, como consumidores, no varejo de alimentação. Parece pertinente concluir, portanto, que grande cuidado e atenção são dedicados ao treinamento dos caixas, assim como são intencionalmente separados do treinamento e socialização com os demais equipistas.

Por outro lado as questões detectadas sobre o caixa dentro da dinâmica da barraca do espaguete permitem refletir sobre a sociabilidade da barraca por outro ponto de vista. Como o caixa não tinha nome – era tratado apenas por caixa, podemos concluir que se tratava de um estranho para a equipe do espaguete 2. Parece certo que tal não se dê por mero acaso. Por isso, cabe a indagação do por que da organização colocar na função de caixa pessoas estranhas àquele grupo específico de equipistas. A função de controle do que ali se passa parecer a melhor resposta. Por exemplo, o fato do caixa sempre conferir as notas acima de vinte reais possuem ou não elementos característicos de cédulas verdadeiras aponta para o fato de terem sido treinados para tal. E tal treinamento só faz sentido se existe a possibilidade de a festa receber notas falsas, o que parece bastante provável, dado que é a festa popular, com grande fluxo de pessoas todas as noites, ambiente muito propício para se espalhar cédulas falsas de baixo valor unitário. Se a organização da parte financeira da festa toma tal cuidado com a eventual recepção de cédulas falsas ela deve também se acautelar de outros variados problemas em potencial e outros derivados de experiências passadas – de outras versões em anos anteriores da festa. Um de tais cuidados parece ser o de evitar o convívio entre equipistas

e caixas, que poderia levar ao desvio de recursos arrecadados na festa. Um caixa estranho aos equipistas casa bem com esse tipo de cautela. O caixa é muito bem treinado e performa suas tarefas com grande presteza e zelo. É rápido no recebimento de dinheiro ou meios eletrônicos de pagamento. E é o total de tickets depositados na caixa de segurança de vendas que controla os valores que ele recebe, de forma que nenhum equipista manipula o dinheiro do caixa na barraca. Sem caixa precisa se ausentar momentaneamente a fila progride em ritmo mais lento até sua volta. Se há apenas um caixa – caso de barracas menores e de menor movimento – a fila literalmente para quando o caixa se ausenta. Tal questão aponta cuidado na seleção e treinamento dos caixas o que leva a que haja poucos deles: um grupo pequeno e muito bem treinado mas que não é selecionado.

Dentro da barraca do espaguete o número de equipistas trabalhando, furto da observação intensiva ao longo de oito dias, variou muito entre de um mínimo de 10 a um máximo de 22 equipistas. A divisão das tarefas colocava sempre um ou dois homens recebendo o espaguete pré-cozido entregue pela equipe de logística da barraca. Esses equipistas armazenavam o espaguete (que vinha dentro de grandes caixas plásticas tipo *tupperware*, devidamente tampadas) em prateleiras embaixo da bancada de trabalho. À medida que se fazia necessário, eles pegavam as grandes caixas plásticas e retiravam o espaguete pré-cozido e o colocavam dentro de grandes panelas com água fervente posicionadas em cima de fogões industriais (dois).

O passo seguinte era transferir o espaguete aquecido para largas tigelas de plástico, de onde era dividido em porções por outra dupla de equipistas e colocado nos pratos de isopor descartável. Em paralelo, duas grandes panelas mantinham aquecido o molho de tomate de receita secreta. As duas panelas, mais altas que largas, possuíam cada uma um pequeno motor elétrico que mantinha o molho em permanente movimento, em ação semelhante a alguém que mexe o molho em movimentos circulares dentro da panela. A linha de montagem dentro da barraca do espaguete possuía inclusive elementos de automação, portanto.

O molho era então porcionado sobre o espaguete quente com uma concha de tamanho padronizado. Em seguida, o prato era entregue a um último equipista, que porcionava o queijo parmesão ralado sobre o espaguete com molho e o entregava ao festeiro da vez na parte final da fila, adicionando uma fatia de pão italiano ao prato.



De dentro da barraca do espaguete. Pratos prontos à direita. Em primeiro plano, equipista põe fatia de pão no prato e ao fundo outra equipista põe espaguete em outro prato. À esquerda, equipista em frente ao fogão, esquentando a massa. Ao fundo, à esquerda, a panela com motor que mexe continuamente o molho.

Toda a linha de montagem da barraca do espaguete era duplicada, ou seja, sempre havia dois equipistas realizando a mesma tarefa. Sempre havia pratos sendo entregues, a linha não parava nunca enquanto houvesse um festeiro aguardando o prato depois de ter pago. O gargalo do fluxo era claramente o ritmo dos dois caixas, que realizavam sua tarefa em ritmo um pouco mais lento que o dos equipistas da barraca. Era também claro que sempre havia na barraca equipistas em excesso, muito mais que o necessário para manter o ritmo de serviço. Por isso, parece claro que o excesso de equipistas é intencional: não se pretende maximizar o

uso do trabalho dos equipistas. Pelo contrário, o objetivo parece ser o de dar flexibilidade ao modo de produção, evitando qualquer tipo de estresse nos equipistas. Tal projeto de fato encontra sucesso na barraca do espaguete. Todos trabalham felizes, têm períodos de descanso relativamente longos e frequentes e se alternam nas tarefas com alto grau de colaboração. Embora esteja claro que há uma liderança na barraca, Silvia, ela não impõe sua autoridade. Acima de tudo se coloca como uma entre outros equipistas. Na verdade, ela e seu marido, Vanderlei, são o casal líder da barraca, mas ele foca no abastecimento, na interface com a logística da festa e na comunicação com a organização, enquanto Silvia se encarrega do trabalho dentro da barraca com os demais equipistas. Silvia trabalha no final da linha de produção entregando o prato de espaguete pronto aos festeiros. Ela é a pessoa que mais conversa com os demais na barraca. Mobiliza sempre o bom humor, acompanha cantando as músicas em italiano nos alto-falantes da festa, dança, sempre falando alto, o que ajuda a compor a italianidade dela própria, da barraca e, por fim, da própria festa.

Por exemplo, ela grita, sempre com bom humor e rindo:

– Solta a fila caixa!! – referindo-se ao caixa que demora em seu trabalho e mantém festeiros esperando para pagar na fila principal, mas não há nenhum festeiro para receber a comida na parte final da fila. Leda quer trabalhar mais, portanto...

– Olha o Alex no telefone!! – ao notar que Alex está novamente no celular e isso o distrai do trabalho de esquentar o espaguete. Os demais equipistas riem.

– Olha a *selfie*!! – quando um festeiro, ao receber o prato, tira uma *selfie* com equipistas ao fundo. É uma senha para que três ou quatro festeiros se coloquem logo atrás do festeiro para aparecer sorrindo na *selfie*. Todos riem, especialmente quando Leda, imediatamente em seguida grita: – A gente não apareceu!!

– O Fernando chegou, gente!! – ele estava mais de duas horas atrasado. (Novamente risos...).

– Cadê o molho?!?! – para molho atrasando o serviço. Em seguida: – Soltaa o molho!!

– Para prato! – para suspender o ritmo de montagem dos pratos enquanto a fila de festeiros se recompõe...

A informalidade nas interações face a face dentro da equipe é a regra, portanto. Não foi observada nenhuma situação do mais leve estresse entre equipistas dentro da barraca do espaguete nas oito noites de observação. Pelo contrário, ali todos se divertem e muito. Em outras barracas não observei clima de tanta alegria, mas o clima é sempre informal, embora

seja altíssimo o comprometimento com o fluxo da fila, que, repito, nunca para. Está claro que o compromisso de todos na barraca com o fluxo da fila, em permanente movimento para atender os festeiros, não encontra nenhum mínimo sinal de objeção pelos equipistas: todos sabem perfeitamente que estão ali para cumprir essa missão, acreditam na importância da missão que têm a cumprir e nada os desvia disso. Mas, repito, o clima é extremamente alegre, tal como preconiza o estilo italiano de ser: cantam alto, riem alto, fazem piadas uns dos outros e com os caixas (que também se divertem com as piadas inocentes). Todos os equipistas dentro da barraca do espaguete (exceto, como já dito, os caixas) se conhecem pelo nome e demonstram se conhecer há bastante tempo, tratando-se por apelidos, se tocando sem cerimônias e com intimidade.



Fila de festeiros na entrada da barraca do espaguete.



Festeiros na área de alimentação.

O que se vê, portanto, é um grupo coeso, que se reconhece como equipista. São membros de uma equipe e uma equipe com propósito específico: serem voluntários na festa de NSA. É certamente sua identidade e é assim que a anunciam aos festeiros. A organização da festa, que controla os alto-falantes, também os reconhece desse modo, tanto que assim os nomeia nos alto-falantes no convite para a oração de abertura da festa. Ser equipista define, nos termos dos próprios equipistas, quem eles são ali, naquele momento e naquele lugar. Não é apenas um papel que desempenham para cumprir uma tarefa. Eles compareceram a várias reuniões para treinamento prévio, se conhecem há anos, são amigos, comungam do mesmo

credo, possuem visões de mundo e valores ético-político-morais muito semelhantes e têm uma missão (não uma tarefa) a cumprir durante a festa. Cumprem a missão voluntariamente e há, em todas as barracas, número muito maior de equipistas do que o necessário para levar a festa adiante a bom termo. A organização da festa, portanto, vê a presença de equipistas muito além do número suficiente, como parte da própria festa. Assim, percebemos que a festa é também para os equipistas, e não apenas para gerar fundos para a igreja. A festa constitui também (além de outros objetivos a cumprir) a celebração dos equipistas para si mesmos, para estarem juntos. Maffesoli trabalha com textos de Simmel para chegar à socialidade contemporânea, tendo como fundamento central as sensibilidades e as experiências do vivido sensível na vida cotidiana. Para Maffesoli, as questões do campo econômico e profissional (tal como na modernidade racional e objetiva), embora relevantes, são insuficientes para compreender os “movimentos de convergência” que aliam o racional com o sensível. Maffesoli usa ainda o conceito de “afinidade eletiva” de Goethe para analisar as relações peculiares entre pessoas sem que exista qualquer determinação de causalidade direta para que tal ocorra (MAFFESOLI, 2001, p. 73)

Parte-se aqui do conceito de sociabilidade de Simmel (1967, p. 170):

... Quando os interesses específicos (em cooperação ou conflito) determinam a forma social, são estes interesses que impedem o indivíduo de exibir sua peculiaridade e singularidade de modo tão ilimitado e independente. [...] O tato é aqui, portanto, de peculiar importância: onde nenhum interesse egoísta imediato ou externo dirige a auto-regulação do indivíduo em suas relações pessoais com outros, é o tato que preenche essa função reguladora.

Segundo Maffesoli, nossas escolhas ocorrem a partir de uma racionalidade que se constrói a partir da sensibilidade (e não em oposição a esta última), são as “razões sensíveis” que produzem a socialidade de base (*socialité*). A socialidade conecta os indivíduos ao mundo tendo como ponto de partida o sentimento de pertença, tal como vemos entre os equipistas da barraca do espaguete. É exatamente a partir de suas sensações e sensibilidades, portanto, de sua estética (entendida aqui como emoção e não racionalização), e a partir das interações com outros equipistas, festeiros e organização da festa, todas calcadas no senso comum, que se estabelece e se reforça o vínculo comunitário. É tal construção que dá combustível às identificações e molda as identidades dos equipistas. Para Maffesoli, “o ideal comunitário das tribos pós-modernas baseia-se no retorno de uma sólida e rizomática solidariedade orgânica” (1987, p. 39). Para ele, a solidariedade que cimenta a tribo se estabelece a partir das trocas e das relações de proximidade sensíveis, nas interações dentro dos grupos.

O conceito aqui mobilizado é o de proxemia, a questão de se estar próximo aos demais. A proximidade aqui é tanto no aspecto espacial como por dividir o mesmo estilo e valores, no plano do simbólico, portanto. A proxemia é a expressão do modo de estar junto compartilhando o sensível, a percepção de sentir o mesmo, em comunhão (MAFFESOLI, 2006).

Além da forma como as atividades estão organizadas dentro das barracas de produção e entrega da comida, a procissão em homenagem a NSA aponta para uma forte socialidade e laços comunitários profundos.

6.1 A procissão de NSA

A procissão ocorreu no dia 17 de agosto, num sábado, sendo a data mais próxima do dia de comemoração da Ascensão de Nossa Senhora (15 de agosto). Houve muita divulgação sobre a procissão nos dois finais de semana anteriores à sua realização nos sistema de comunicação por alto-falantes da festa. A procissão teve início às 15hs, duas horas antes do início da festa de NSA daquele sábado, portanto. Mesmo assim, a presença de público na procissão foi relativamente pequena, cerca de 300 pessoas apenas. Quando comparada à presença estimada de 20 mil pessoas por noite de festa, tem-se a dimensão da diferença de interesse do público pelos dois eventos. Ainda assim, foi marcante na procissão a presença dos equipistas. Cerca de dois terços dos participantes eram equipistas uniformizados, prontos para, ao final da procissão, trabalhar outra noite na festa. Outra parte importante de participantes na procissão era constituída de pessoas de mais idade, principalmente senhoras.



Panorâmica da procissão, com equipistas orgulhosamente uniformizados.

A procissão sai da Igreja de NSA e retorna após circular pelo bairro do Bixiga. É interessante notar que a procissão escolhe trajeto peculiar em que evita as ruas do bairro vizinho da Bela Vista. O Bixiga concentra edificações mais antigas, casas simples, alguns sobrados e alguns prédios de até oito andares na parte baixa do entorno da Igreja de NSA, enquanto na Bela Vista estão situados condomínios de 20 ou mais andares, bem mais novos e de classe média alta. A procissão circula devagar pelas ruas do Bixiga levando o andor de NSA, um carro de som e, além de equipistas e outros públicos, os padres da igreja e boa parte dos membros da organização da festa. Os padres se revezam ao microfone nas orações, como numa procissão tradicional. No entanto, na procissão de NSA um excelente serviço de relações públicas se faz notar. Quando a procissão dobra uma esquina um equipista passa ao padre que está no microfone do carro de som uma ficha de papel, pautada e com anotações. O padre, então, chama a atenção dos que estão na procissão para dona Célia, de 82 anos, que está na janela de seu sobrado, em cujo parapeito repousa linda toalha de mesa de linho branco bordada (tal como nas procissões do interior e de antigamente). O padre agradece os acenos de dona Célia e a abençoa. Mais 20 metros de procissão, nova ficha nas mãos do padre

e novas menções a fiéis da comunidade, novas bênçãos. É muito frequente a presença de pequenos altares cuidadosamente decorados sobre a calçada, em frente à casa de um devoto.



Devota emocionada com a procissão.



Pequeno altar montado para a procissão com devotas.

É uma procissão, portanto, para reafirmar também laços comunitários, sendo Nossa Senhora Achiropita o elo nucleador do processo.

A procissão é filmada por um membro diligente da equipe de filmagem de equipistas, integrante da equipe de comunicação, capitaneada pelo casal coordenador Miguel e Mônica. Reafirma-se também aqui o alto grau de organização da festa e o extremo cuidado com a execução de estratégias de comunicação que irão reforçar os laços comunitários. Não se conseguiu saber a intenção dos organizadores da festa, mas as imagens captadas durante a procissão muito provavelmente seriam veiculadas para outros equipistas e membros da comunidade que dela não puderam participar.

A procissão seguiu sempre em ritmo constante e lento, com apenas breves paradas para bênçãos, mas em alguns pontos da procissão, quatro para ser preciso, houve uma parada um pouco mais longa. Nesses quatro pontos houve uma espécie de minievento promovido por moradores de casas em frente às quais a procissão se deteve. Nesses pequenos eventos havia uma casa com todas as janelas abertas, com toalhas de mesa expostas nas janelas, uma imagem de NSA na calçada, fitas nas cores da bandeira italiana e cartazes sobre a festa na

porta de entrada. Eram todas residências de equipistas, e os donos da casa e familiares apareciam orgulhosamente nas sacadas ou janelas vestindo o uniforme de equipista. Houve também nas quatro paradas alguns estampidos de rojões, papel picado (sempre nas três cores da bandeira italiana) e muitos aplausos dos que estavam na procissão. O serviço de relações públicas agia prontamente e o padre ao microfone tecia longos elogios às famílias, a sua devoção a NSA e seu engajamento nas atividades da procissão.

A procissão passou em frente ao CEDO, onde está a grande imagem de NSA doada pela escola de samba Vai-Vai. Essa imagem tem cerca de três metros de altura e está num pequeno jardim, próximo à calçada que dá para a rua, e está protegida por panos de vidro em toda a sua volta e por um telhado. A procissão também parou em frente a essa grande imagem da santa e houve longa salva de rojões, e balões de gás nas cores da bandeira italiana foram soltos.



A procissão e a escola de samba Vai-Vai ao fundo, ao centro.



Em frente ao CEDO, imagem de NSA doada pela Vai-Vai (à esquerda) e dos balões com cores da bandeira italiana.

Aqui se percebe o grande cuidado com a narrativa tecida em sempre conectar os valores e símbolos de NSA com a italianidade, pelo uso das cores, da bandeira, do apelo às raízes italianas, no permanente e intenso resgate da memória da imigração italiana e suas raízes com o bairro do Bixiga, por onde a procissão passa. Mas os elementos e apelos da narrativa mobilizados se valem todos da interculturalidade. A narrativa se realiza sempre com a perspectiva de manter vivos o simbólico da italianidade, das raízes da imigração, do Bixiga

como local de acolhida e da religião e os mobiliza com objetivo de integrar esses elementos no presente, sem um culto a qualquer suposta essência identitária ancorada num passado. Também não elege inimigos, nem no presente e sequer no passado. Não tem projeto de se manter em suposta pureza. A achiropiticidade, assim, é uma construção típica da interculturalidade.

Uma das paradas da procissão serve de exemplo para pontuar o que seria essa achiropiticidade. A cerca de três quadras de distância da Igreja de NSA, a procissão se detém em uma última parada em frente a um prédio de seis andares. Numa varanda do primeiro andar vemos uma bandeira da Itália sobre uma bela toalha de mesa e mais uma bandeira do Chile na parede ao fundo da varanda. Na mesma varanda um senhor de aproximadamente 85 anos chora emocionado enquanto o padre ao microfone o saúda: é o senhor Juan, viúvo de dona Carlinha, falecida menos de dois meses atrás. O senhor Juan é chileno, dona Carlinha era brasileira e ambos muito devotos da italiana NSA, equipistas de toda uma vida. O padre ao microfone presta sua homenagem ao casal e destaca as bandeiras na varanda, apelando à grande união de italianos, brasileiros e chilenos na festa de NSA.

Temos a hibridização encarnada aqui. Ela não é apenas projeto a ser construído no discurso, nos termos de Canclini. Aspectos de identificações nacionais, religiosas, da comunidade local e da vida privada de pessoas concretas são usados numa recursividade sem fim, e, nos termos de Quéré, na relação exata e precisa do encontro entre vida vivida e discursos. E é nesses termos que os variados discursos constituem uma segunda vida da festa, da procissão e das identificações aqui construídas e reconstruídas. Uma relação que está manifesta no discurso de identidade que sustenta e dá sentido à vida do senhor Juan, dava à dona Carlinha, dá agora aos que estavam na procissão e aos equipistas e demais membros da comunidade ligados à festa; discurso esse que recursivamente (insisto) é por essa mesma vida, em suas práticas, sustentado: uma narrativa construída para pensar e organizar o futuro das vidas de personagens cotidianos do Bixiga. A achiropiticidade aqui manifesta é também intercultural: e só é possível dentro do diálogo e da mescla entre outras tradições e identificações que não se conformam em se manter separadas. Antes pelo contrário: elas se fundem, se mesclam, estão no pequeno cotidiano de vida, na rede construída em pequeninos gestos, diálogos reações do dia a dia. É um artesanato, em que os significados das identificações são propostos – como fez o padre ao microfone na procissão – e são encarnados (porque foram aceitos), o que atesta tanto as lágrimas saudosas do senhor Juan quanto as longas palmas da plateia de equipistas e devotos ao longo de toda a procissão.

É importante lembrar aqui de Maffesoli (2007, p. 48), quando afirma:

O que se chama de vida cotidiana é feito de microatitudes, de criações minúsculas, de situações pontuais e totalmente efêmeras. É *strictu sensu* uma trama de minúsculos fios estreitamente tecidos e, separados, completamente insignificantes.

E é exatamente a partir dessa condição de microatitudes cotidianas, que se separadas perdem o sentido, que podemos afirmar o poder da achiropicidade, também nos termos de Maffesoli (1996), de cimento social.

Há na festa, em sua organização, no comportamento dos festeiros no trabalho dentro das barracas e na procissão extensa variedade de comportamentos que, isoladamente, talvez fossem entendidos como ações banais sem qualquer articulação entre si. Não foi o que observei nem o que compreendi a partir dos dias que convivi com a festa e os equipistas. Vi e senti uma comunidade construída nas interações face-a-face. E entendi também a noção do que é o modo de vida, o estilo Achiropita de ser, de estar no mundo, na metrópole paulistana, sua achiropicidade.

Um modo de viver que combina religião, informalidade, alegria, compromissos mútuos, raízes e memórias de italianidade e muita, muita comida muito gostosa.

O objetivo deste capítulo será apresentar e debater as peculiaridades da comida, seu consumo e do fazer cozinha (a produção da comida) como objeto de pesquisa.

7 – Os festeiros e os impactos na vizinhança da festa de NSA

Nessa seção de texto apresento e debato questões relativas ao observado sobre os frequentadores da festa de NSA e aos impactos que a festa gera nas vizinhanças do lugar em que ocorre.

Primeiramente cabe esclarecer o termo festeiro. O termo é utilizado pela organização da festa e pelos equipistas e identifica o público de consumidores que vem á festa de NSA para comer e se divertir.

Uma primeira questão que se destacou logo de início é que muitos festeiros chegam ao local da festa antes mesmo de seu início, início esse marcado pela oração de abertura da festa (aos sábados por volta das 18hs e aos domingos as 17hs), conforme descrito e analisado na seção anterior desta tese.

Assim a fila de festeiros se forma antes mesmo das barracas começarem a produção, a venda e a entrega das comidas. As grades para organizar a formação da fila precisam, portanto, estar no seu devido lugar muito antes do início da festa. O que logo transparece, a partir da formação da fila antes da festa, é que os festeiros encaram a formação de filas como parte da festa em si mesma. De fato, e principalmente aos sábados em que o público acorre à festa em maior número e longas filas se formam, é fácil perceber que os festeiros tem todos expectativas de que a fila é parte da festa e parecem não se importar com ela. Ou, pelo menos, não manifestam a contrariedade que é costumeira em filas de bancos, em supermercados ou no comércio em geral.



Foto de fila antes do inicio da festa, já com festeiros aguardando

Nesse momento, antes e logo após o início oficial da festa é muito comum observar muitas pessoas bastante acima do peso nas filas. E isso é especialmente curioso por que tal não se mantém ao longo da festa. Embora não fosse possível quantificar a presença de pessoas com tal perfil ao longo do período da festa a impressão que fica é de que tais pessoas, por terem alto envolvimento com a comida e muito provavelmente a apreciarem, usam a tática de vir cedo, driblando as longas filas que aparecem com o correr da festa para consumir a comida logo no início da festa.

No início da festa também é muito marcante a quantidade de festeiros que adquirem quantidade relativamente grande de comida para viagem. Todas as barracas possuem embalagem específica para viagem e cobram R\$1,00 para cada embalagem nos pratos com molho. A comida para viagem é acondicionada em sacolas e é muito alta a frequência de festeiros com tais sacolas passeando pela festa. Ao que tudo indica a questão das filas longas que se formam ajuda a compreender tais comportamentos: aqueles festeiros que já conhecem a festa (e suas longas filas) e apreciam sua comida se antecipam às filas mais longas e adiantam suas compras. Muitos assim o fazem e levam a comida para casa, tal como me afiançou um grupo de jovens na faixa dos 25 anos.

No início da festa é muito comum também observar pessoas se alimentando de fogazzas enquanto esperam na fila do espaguete e vice-versa (são duas barracas próximas uma da outra), portando ainda sacolas com alimentos já adquiridos para viagem. Portanto, mesmo que outras dimensões para entender o comportamento dos festeiros sejam também relevantes uma se destaca logo de início: a festa de NSA é uma festa de comida e para se comer. A festa gira ao redor da alimentação e encontra na comida a motivação central para o gigantesco afluxo de festeiros.

De fato a comida ali servida atende aos dois requisitos básicos para ser sucesso popular, numa metrópole famosa pela variedade de opções em comida de estilo italiano, que certamente concorrem com a festa: é boa e é barata.

A comida é barata. Uma porção farta de espaguete custa R\$12,00, por exemplo e é o parto de mais alto preço. Tal preço de venda é conseguido por que a festa possui amplo leque de parceiros que doam ou vendem uma grande variedade de insumos de que a festa precisa para produzir sua comida e seus produtos a custos muito mais baixos que o normal. São exemplos de parceiros a ultragás (para o gás liquefeito usado nos fogões da festa) , farinha Renata (para as massas) e molhos de tomate olé. Há parceiros também para a divulgação da festas (rede Globo de televisão) , cervejas e refrigerantes (grupo Schincariol), vinhos (São

Roque, marca de vinhos do município de mesmo nome no Estado de São Paulo) e a casa de carnes Turim para fornecer carnes e linguiças.



Prato de espaguete com preço de R\$12,00



Parceiro da festa: molho de tomate Olé.

Adicionalmente é importante relembrar que todos que trabalham na festa são voluntários e não há custos com mão de obra a pagar, então. Assim a organização da festa pode praticar preços muito mais baixos já que possui custos diretos de produção muito mais baixos que os de uma situação normal de mercado. Com custos muito mais baixos a organização da festa coloca preços bem mais baixos nas comidas vendidas. Em parte é essa característica de preços baixos das comidas que leva a uma característica importante do público de festeiros: a festa é muito popular. Na medida em que o preço das comidas não é um obstáculo a consumo massificado a festa atrai grande contingente de pessoas e o perfil de público é muito variado e marcadamente muito popular.

A comida é boa:

- É realmente uma comida muito gostosa! A Fogazza vale como um almoço ou um jantar (pelo tamanho farto) e é uma delícia pelo queijo que derrete e estica quando a gente dá uma mordida e puxa!!

- O molho de tomate é muito bom. São as mamãs da achiropita que fazem, não é? (as mamãs são as senhoras mais velhas, as matronas da comunidade).

- A receita (da Fogaza e de seu molho de tomate) é a mesmo desde a época da guerra, me disseram que foi um senhor italiano que trouxe da Itália a manteve em segredo muitos anos...

De fato o molho de tomate é muito saboroso, nada ácido. Seu sabor é o mesmo em uma variedade de massas que a festa oferece: penne, polenta, espaguete. E o molho é sempre complementado por uma porção medida rigorosamente por uma concha de mesmo tamanho em diferentes barracas de saboroso queijo parmesão ralado. Na verdade todo o molho é preparado nas cozinhas (e não dentro das barracas, onde é comida é aquecida, o prato montado e entregue)

As porções servidas são generosas, com bastante comida. É comum ver duas ou três pessoas consumindo o mesmo prato. É uma comida para comer juntos! A comensalidade é aspecto central do uso da comida na festa de NSA (BARBERIS, 2010; BARBOSA, 2009; BRILLAT-SAVARIN, 1965; CAPATI e MONTANARI, 2010; CHESSEL, 2012; MONTANARI, 2010; PORTILHO, 2009; POULAIN, 2002; ROSSI, 2011).



Foto de festeiros consumindo espaguete e pão italiano

- O objetivo da comida aqui é ser gostosa!! É festejar, deixar as pessoas felizes!! Não é uma comida pra ser nutritiva, não é comida para ser saudável, é para ser divertida como a comida italiana é!!

O locutor nos alto falantes da festa reforça essa questão: as comidas da festa emulam uma tradicional refeição italiana: antepastos, primeiro e segundo pratos e sobremesas típicos estão presentes.

Há a barraca dos antepastos típicos com pratos de berinjela ou pimentões recheados com carne moída, um prato com amostras um pouco menores que um prato padrão com antepastos variados (inclusive com molho sardela) , pão italiano

Há as barracas do primeiro prato, as massas como já dito: espaguete, penne, polenta, a fogazza. Outras para o segundo prato, de carne: calabresa na chapa, calabresa no pão e churrasquinho no espetinho. Por fim há barracas com doces tais como tortas variadas, canolles, e biscoitinhos de amêndoas, dentre outros. Há também a barraca de Pedacos de amor, um espetinho de frutas (morango, abacaxi ou uvas verdes) recoberto com chocolate.

Existe portanto um cuidado com uma narrativa culinária, uma narrativa sobre a comida produzida na festa, seja pelo sortimento de pratos oferecidos na festa e seu estilo, que preserva um estilo italiano, seja pelas porções generosas, seja também pelo caráter de comida saborosa e divertida, todas características emblemáticas da comida e do estilo italiano de ser (MONTANARI, 2009; 2009^a; 2009^b) . Há pratos que não são do imaginário de comida tipicamente italiana (para nós brasileiros) mas que dialogam, sem chocar nem tampouco estabelecer qualquer atrito com tal imaginário (BATAILLE-BENIGUI, 1996). Assim há uma preocupação com uma construção discursiva de italianidade no que se refere ao estilo da comida que é muito forte e precisamente marcado, construção discursiva que se vale de elementos da comida tais como sabor e simbolismos a ela associados (BECELLONI, 2007; BONIN, 2009; CAMPBELL, 2000).

Ao mesmo tempo percebe-se, pelos fragmentos de fala de entrevistados expostos acima, que o discurso de italianidade na comida encontra receptividade junto as festeiros, mesmo considerando que o termo festeiros enuncia a perspectiva dos equipistas e abrange um público muito diversificado. A italianidade da comida na festa de NSA é, por isso, parte de uma construção discursiva mais ampla, que inclui também o uso intensivo e frequente das cores vermelho , verde e branco da bandeira italiana em diversas ocasiões da festa (na procissão, na decoração da festa, nas barracas, nos uniformes dos equipistas na cantina achiropita, dentre outros) , da veiculação de música italiana e cantada em italiano pelos auto

falantes da festa e da própria afirmação de que o legado de italianidade é importante para a festa, para a santa e para a igreja de NSA. É, portanto, uma construção discursiva complexa nos argumentos e meios diversos de que se vale no esforço de fazer o mundo imaginal que projeta repercutir junto a audiências mais amplas e é exatamente nessa fronteira que nota-se também um esforço muito grande e bem planejado de articulação de todos esses recursos mobilizados. No caso destacam-se os recursos simbólicos, na medida em que é a argumentação sobre os significados associados à italianidade que estão em questão (COLELLA e GRASSI, 2007; CONTRERAS e GRACIA, 2011; CORBEAU, 1992, 1997; CSERGO, 1998; FISCHLER, 2001; FLANDRIN, 2009; GARCIA-PARPET, 2008; ROCHA, 2010).



Doce pedaços de amor

De fato tais práticas casam com a perspectiva de Yudice (2004) quando afirma que “a cultura está sendo crescentemente dirigida como um recurso para a melhoria sociopolítica e econômica, ou seja, para aumentar sua participação nessa era de envolvimento político decadente, de conflitos a cerca da cidadania.” (p.25)

O caso dos Pedacos de Amor me parece aqui digno de algumas considerações adicionais para reafirmar a questão de que compreender o uso da cultura como um recurso, nos termos de Yudice (2004), é importante para a aprofundar outra dimensão da achiropicidade alinhavada na análise dos equipistas e da procissão. O Pedacos de Amor não

era parte do cardápio da festa em 2012, quando primeiro a visitei em reconhecimento exploratório ao campo planejado . Segundo um equipista, o prato foi incorporado pela festa por causa de seu sucesso nos estabelecimentos vizinhos à festa, que o comercializam em grande quantidade, tendo alta aceitação por parte dos festeiros. A festa parte de um projeto de italianidade para, a partir de variados recursos que se combinam, compor vários de seus aspectos e marcas em diálogo com ampla variedade de públicos. A escolha dos pratos a comercializar é um de tais recursos de que a festa lança mão, portanto, e sua inclusão mostra mais um aspecto do diálogo permanente que a festa mantém, da sua permeabilidade a mudanças. A inclusão do prato é mais uma evidência de que a concepção de identidade dos que organizam a festa não parte nem do conceito de identidade essencializada e nem da perspectiva multicultural. Antes pelo contrário: a inclusão de um prato que não se encaixa, a primeira vista, no discurso de italianidade dá mostras da abertura para outros discursos de identidade, valorizando uma perspectiva transformadora na linha da interculturalidade e desprezando, por exemplo, a valorização de uma suposta pureza essencial na construção da achiropicidade.

Outra questão a analisar é a relação que a festa mantém com outros públicos, além de equipistas e festeiros. Um de tais públicos impactados diretamente pela festa é composto pelos vizinhos, moradores e comerciantes instalados na vizinhança imediata da festa, sejam os localizados nas ruas que são interditadas para a montagem das barracas sejam os localizados na área ao redor. Em comum tais vizinhos possuem a característica de sofrer impactos negativos e positivos da festa em seus cotidianos e atividades nos finais de semana de agosto ano após ano.

No relacionamento com os vizinhos, a festa lança mão de estratégias variadas e em algumas situações inversas, concorre ao mesmo tempo em que colabora, influencia e é influenciada . É notável , por exemplo a grande quantidade de pequenos estabelecimentos comerciais, pequenas vendinhas de bairro locais, que se adaptam para atender os festeiros. Já que há um gigantesco fluxo de festeiros que vem para a festa em busca principalmente da comida italiana os pequenos comerciantes locais se valem de táticas pontuais (CERTEAU, 1994) para capturar benefícios de ocasião.

Três exemplos distintos de tais astúcias, nos termos de Certeau (1994) se evidenciam. O primeiro é o de uma pequena papelaria instalada no que já foi uma garagem para um veículo de uma residência que se transforma em venda de cerveja, refrigerantes e pedaços de amor ali mesmo produzidos. Como o parceiro da festa que fornece cervejas e refrigerantes é o

grupo Schim, a vendinha oferece aos festeiros cervejas de outras marcas (do grupo Ambev, skol e brahma). Um dos balcões envidraçados da papelaria é colocado na soleira da porta de entrada para impedir que os festeiros entrem dentro da loja e os produtos são vendidos por sobre esse balcão. Fora da festa a lojinha tem uma disposição interna dos balcões que permite que o cliente circule dentro do espaço reduzido da loja, mas tla não ocorre nos dias de festa exatamente para evitar excesso de pessoas no ambiente reduzido.

Outro exemplo é o de uma residente na rua Dr Luis Barreto que vende cupcakes na porta de sua casa, localizada entre uma barraca de fogazzas e outra de bebidas da festa de NSA.



Foto de banner e cupcakes para venda na R . Dr Luis Barreto

Um terceiro exemplo é um pequeno salão de cabeleireiros de estilo afro que nos dias de festa vende acarajé na rua Conselheiro Carrão, a menos de quarenta metros da Igreja de

NSA. Tanto o acarajé como os cupcakes eram avidamente consumidos e vendidos durante todos os dias de festa. O que se vê aqui é que essas iniciativas logram capturar em pleno vôo as oportunidades fugazes que o evento da festa lhes apresenta. Não possuem a capacidade de obter benefícios mais duradouros a partir de tais práticas, mas se valem da ocasião para surpreender, por exemplo, com escolha de pratos que em nada dialogam com a italianidade da festa.



Foto da venda de acarajé durante a festa, com equipistas

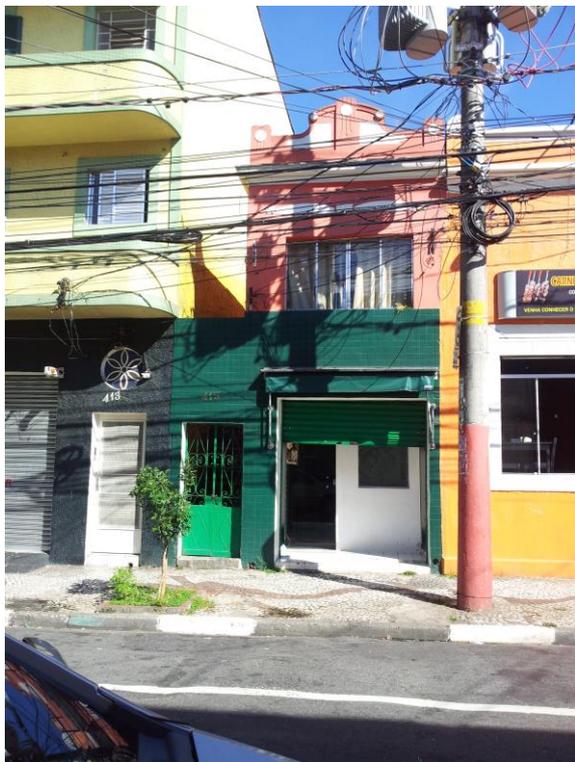


Foto do salão da cabeleireiros em que se vende acarajé nos dias da festa

Já bares, botequins e restaurantes das imediações da festa não alteram de forma tão radical suas atividades, apenas se preparam para um afluxo de público muito maior do que o normal, o que também lhes permite a obtenção de benefícios transitórios, nas margens, a partir do esforço estruturado e de linha de montagem da festa. Todos, por exemplo, estendem seus horários de funcionamento para que coincidam com os da festa. Além dos exemplos já mencionados há muitas pequenas vendinhas que permanecem abertas durante a festa. Num sábado em que choveu foi curioso notar tanto nas ruas em que a festa ocorre como nas imediações a ausência de ambulantes vendendo guarda-chuvas, exemplo de pequena tática corriqueira no Rio de Janeiro. No Bexiga foi necessário me descolar dois quarteirões para encontrar um vendinha com guarda-chuvas à venda. É um grande conjunto de “pequenos” que se mobiliza e altera seu cotidiano para utilizar as brechas que a festa lhes proporciona. Desse modo percebe-se que o impacto da festa extrapola largamente suas fronteiras planejadas, alterando o modo de vida de todos os que estão em sua circunvizinhança. É todo um conjunto outro de socialidades e socialidades que se instala de modo provisório e é dependente da festa durante os finais de semana de agosto no Bixiga.

Também em reforço a essa perspectiva de alterações nos modos de vida das vizinhanças é a constatação de que grupos diferentes se concentram ao redor da festa, ainda que dela pouco participem. Me refiro aqui a um grande grupo de jovens (aparentemente

idades entre cerca de 16 a 25 anos) que se concentra sempre nos sábados da festa (e nunca em outros sábados do ano) na esquina das ruas Conselheiro Carrão e Dr Luis Barreto. O primeiros jovens de tal grupo, todos de baixa renda, chegam ao espaço em ocupado por um posto de gasolina por volta das 20hs dos sábados. O grupo vai crescendo com a chegada de mais e mais jovens até que começa a tomar a rua, o asfalto além da estreita calçada (que fica ao lado da festa e permanece aberta ao trânsito de veículos, portanto). Por volta das 22hs quase 500 jovens estão ali em pé, conversando, paquerando, rindo, ouvindo musica e lá permanecem até mesmo após as 24hs, quando a festa se encerra. Mas poucos deles circulam pela festa e muito poucos foram vistos consumindo comidas da festa. Curtem uma festa paralela, só deles, portanto. Vem à festa de NSA mas não para a festa de NSA. Nos termos de Schutz (2007), Berger e Luckmann (2008) e Velho (1967) tais jovens parecem estabelecer na metrópole um conjunto peculiar de práticas e terminam por constituir um mundo próprio, uma província de significado, um mundo efêmero e transitório que coincide espacial e temporalmente com a festa de NSA mas que se mantém em paralelo àquele que a festa de NSA cria.

Um exemplo adicional é o da escola de samba Vai-Vai, cujo enredo no carnaval de 2008 foi exatamente a Festa de NSA. No entanto, a relação entre a festa e a escola de samba não foi aqui aprofundada, para não dispersar esforços de pesquisa. Mas tais exemplos servem para apontar que há, portanto, outros mundos no mesmo ambiente urbano e ao redor da festa que com ela mantém intenso dialogo. Um detalhe aponta para isso na relação da festa com a Vai-vai. Quando a procissão de NSA passou perto do barracão da escola em que estava ocorrendo ensaio de bateria (no meio da rua) a escola interrompeu o ensaio e sua bateria guardou silêncio respeitoso até que a procissão passasse e seguisse em direção à igreja.

Sobre as motivações para se estar junto expressas na festa, vale aqui acrescentar ainda dois pontos. Um sobre a ser uma festa de comida para se comer com amigos e família e outro ponto sobre as filas das barracas.

A festa de NSA é claramente uma Festa-Família. O projeto manifesto pela festa é ser uma festa para a família e sua organização enuncia literalmente esse propósito no sistema de alto falantes. A existência dos brinquedos para crianças reforça tanto essa perspectiva e como o caráter de quermesse da festa. Tal característica é mais uma que dialoga com a italianidade á brasileira, com a imagem de uma família grande que se reúne para comer e se divertir.



Brinquedos para crianças



Jogos

Já socialidade das filas de festeiros para comprar a comida demandariam um estudo muito mais aprofundado. À medida em que o tempo passa, a partir do início da festa, as filas

umentam de tamanho rapidamente. No sábado dia 09 de agosto de 2015, entrei numa fila de fogazza e pude contar mais de quatrocentas e cinquenta pessoas na mesma fila. Entrei na fila às 20hs e recebi minhas duas fogazzas às 21h15. E numa fila em lento mas constante movimento, com três ou quatro momentos apenas em que a fila parou por mais de três minutos. A questão que se destaca aqui é que essa espera nas filas gera uma socialidade muito própria. Os festeiros estão preparados para esperar e lançam mão de táticas para usar o tempo durante a espera. A principal é entrar na fila em grupos de amigos ou em família, de forma que o estar na fila faz parte do que é viver a festa. Novas amizades são iniciadas na fila.

- Parece baile de carnaval! (sobre a quantidade de pessoas na festa)
- Não!!! É a vinte e cinco de março na véspera de natal!!
- Madona Achiropita era palmeirense (depois do hino do Palmeiras tocar nos alto-falantes e ser ovacionado. O Palmeiras também está associado à imigração italiana, já que foi fundado como o Palestra Itália e mudou de nome ná época de segunda guerra)



Selfie na fila

O estar na fila é parte de uma socialidade peculiar, que combina bom humor, consumo de comida na fila (em pé), bate papos animados, selfies e postagens nas redes sociais sobre estar na festa, estar com a família e estar entre amigos.

8- Considerações finais

Nessa tese foi empreendido trajeto de análise sobre a festa de Nossa Senhora Achiropita, no bairro do Bixiga, em Saõa Paulo, SP, com o objetivo de compreender de forma aprofundada qual o projeto de identidade materializado no discurso e nas práticas da festa e daqueles que a realizam, por um lado, e a frequentam, por outro.

Partindo de herança de italianidade à brasileira os processos de identificação dos descendentes de imigrantes italianos em São Paulo encontram na comida, na música, na convivialidade, num estilo peculiar pontos importantes de apoio na construção de tal discurso. A festa, por meio de seus organizadores e dos equipistas mobilizam ativamente tais elementos do discurso mas o fazem a partir de uma visão intercultural da comunicação e da construção de identificações. Hidridizações, mudanças e abertura para o novo e o imprevisível estão presentes.

Hoje, decorridos tantos anos da chegada dos primeiros imigrantes italianos ao Bixiga e já decorridso quase noventa anos desde a priemira realização da festa percebe-se como a interculturalidade dos processos de construção de identificações se dá em meio a um mundo imaginal, e em permanente influencia da religião, das práticas culinárias e dos valores da comunidade achiropita. Tanto elementos do estilo italiano como um recorrente discurso de valorização da características desse mesmo estilo seguem marcantes e são reconhecidos seja pelo gigantesco público de festeiros que frequenta a festa movidos pelo objetivo central de consumir a comida de estilo italiano ali produzida e comercializada seja por variado público de vizinhos da festa que dela se valem para atuar tática e flexivelmente na interação com festeiros.

Adicionalmente se destaca na análise da festa de NSA que ela é organizada por uma comunidade, que ela acontece em torno da mesma comunidade e que tal comunidade é, ao mesmo tempo, o principal motor e um dos alvos prioritários da festa. É essa mesma comunidade que, por sua vez, se organiza em torno e a partir da igreja de NSA e os equipistas. O processo de seleção dos equipistas, tal como já vimos, se dá em torno dos eventos organizados pela igreja NSA os encontros de jovens com Cristo, os encontros de casais com Cristo e tal ocorre como pré-requisito para compor a equipe na medida em que apenas quem passou por um de tais eventos pode ser aceito como equipista. Mas tal ocorre não apenas como uma pré-condição para ser equipista já que os comportamentos e expectativas quanto aos papéis exercidos são construídos dentro do processo de participar

ativamente das atividades da igreja e das reuniões de preparação e treinamento da festa de NSA. O grau de sintonia entre membros e de participação durante os trabalhos da festa apontam para um grupo construído e mantido por laços fortes, auto imagem fortemente introjetada e valores ampla e intensivamente compartilhados entre seus membros. Os equipistas não apenas trabalham na festa para a arrecadação de fundos para a igreja, mas efetivamente se veem como a parte central da festa. Para os equipistas, os equipistas são a festa em si. Vários aspectos da organização da festa apontam em tal sentido, desde a existência da segunda fila nas barracas, das orações antes e ao final de cada dia de festa, da procissão direcionada a sua participação até às diversas mensagens veiculadas nos alto-falantes durante a festa. Há portanto, uma variada gama de mecanismos e estratégias que são usados em intensa coordenação para construir tal sentimento de pertencer tanto à igreja como à festa. Há aqui uma comunidade com socialidade peculiar, e a festa é um de seus momentos de celebração mais propícios para a compreensão do modo de vida da comunidade.

A longevidade da festa e seu alto grau de organização são indicadores da forma como a festa é alta e detalhadamente organizada o que reforça a perspectiva de que representa de forma muito forte o imaginário construído em torno da italianidade à paulistana, em especial no que tange à comida. A celebração da qual a festa é expressão pode ser melhor entendida como um momento entre parêntesis, fora do espaço cotidiano da vida e , nesses termos , um momento sagrado em que parte das regras e expectativas se alteram como por exemplo na socialidade específica das filas dos festeiros.

Temos na festa de NSA um exemplo em que o projeto de identidade contido e expresso no discurso de identidade enunciado durante a festa em diversas ocasiões e por diversos meios e narrativas se reforça nas práticas cotidianas da comunidade achiropita. Por seu turno, as práticas e comportamentos observados estão em sintonia com o projeto de identificação e com o discurso de achiropicidade em curso. Há pouca dissonância, portanto, entre uma e outra dimensão da vida simbólica e cultural dessa comunidade, o que contribui fortemente para gerar, em ampla variedade de públicos e audiências para além da comunidade em si, identidade forte e marcada. Os festeiros facilmente reconhecem a festa de NSA e os equipistas como herdeiros legítimos da tradição de italianidade em São Paulo. E reconhecem também que tais tradições estão expressas na música que escutam , na comida que consomem, no estilo de vestir e de se comportar com os quais interagem, face-a-face, durante todos os dias de festa. Assim a festa se afirma como manifestação ética e política, além de cultural e

religiosa, sobre a italianidade na cidade e no estado de São Paulo, como identidade de uma comunidade digna de confiança.

Uma contribuição importante para o caso da italianidade são as reflexões de Bechelloni (2007, p. 107), que afirma que

a italianidade origina-se coerentemente de uma pluralidade de fontes e é um produto típico da interação e da comunicação que estão sendo construídas por movimentos da população (os inúmeros grupos de migrantes que entram na Itália e dela saem) e por movimentações de bens e dinheiro, de idéias e obras da mente humana.

Tais considerações apontam a pertinência de se considerar a Festa de NSA e a achiropicidade com mais uma entre diversas manifestações de italianidade.

Por fim, cabe reafirmar a concepção de que a festa de NSA é um nó, um ponto de intensificação e aglutinação de símbolos e valores culturalmente marcados de uma extensa rede. Uma rede de significados, produtos e manifestações da cultura da metrópole paulistana, em que culturas diversas dialogam e mutuamente se influenciam numa recursividade sem fim. Muito embora a festa tenha uma comissão organizadora, um projeto e uma prática extremamente fortes e eficientes, lide com desafios de grande monta a seu projeto, obtenha resultados muito importantes e consistentes, ainda assim, as dimensões, os resultados e impactos da festa são marcados pelo imponderável, pelo conjuntural, pelo improvisado e pela informalidade. Os variados impactos que a festa gera em suas vizinhanças explicitam tais dimensões, as interfaces de diálogo e os relacionamentos complexos que se criam durante a festa. O risco e a mudança estão sempre presentes na contemporaneidade e a festa de NSA se afirma como uma celebração festiva de um estilo próprio, uma achiropicidade peculiar, uma marca de uma comunidade em permanente transformação em meio a suas tradições, suas raízes baseadas em mais uma italianidade à brasileira (entre outras italianidades à brasileira). Ao mesmo tempo que se vale de tradições, a festa de NSA está em permanente movimento, dialogando abertamente com públicos diversos, o que mantém, tanto a festa como sua comunidade, vivas.

9 - Referências Bibliográficas

- ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- APPADURAI, Arjun (org). A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niteroi: EdUFF, 2008.
- APPADURAI, Arjun. Dimensões culturais da globalização. Lisboa: Teorema, 2004.
- BARBERIS, C. Mangitalia: la storia d'Italia servita in tavola. Roma: Donzeli Editore, 2010.
- BARBOSA, L. Comida e sociabilidade no prato do brasileiro. In BARBOSA, L.; PORTILHO F.; VELOSO, L. (orgs). Consumo: Cosmologias e sociabilidades. Rio de Janeiro: Mauad X; Seropédica: EDUR, 2009.
- BATAILLE-BENIGUI, M. C.; COUSIN, F. (orgs) Cuisines: reflets des societies. Paris: Editions Sapia – Musée de L'Homme, 1996.
- BATESON, G. Communication. In: WINKIN, Y. (org) La nouvelle communication. Paris: Seuil, Points Essais no 136, 1981.
- BATESON, G. Uma teoria sobre brincadeira e fantasia. In: RIBEIRO, B., GARCEZ, P. (org.). Sociolinguística interacional. São Paulo: Loyola, 2002.
- BAUMAN, Z. Consuming Life. Journal of Consumer Culture, vol. 1, n.1, London, Sage Publications, 2001.
- BAUMAN, Z. Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. O mal-estar da pós modernidade. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- BAUMANN, G. El enigma Multicultural. Um replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas. Madrid: Paidós, 2010.
- BECHELLONI, G. A italianidade como recurso cosmopolita. Matrizes, 1(1) 99-116, 2007. Disponível em <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=143017362006>. Acesso em 05/07/2013.
- BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony e LASH, Scott. Modernidade reflexiva: trabalho e estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp, 1997.
- BECKER, Howard. A Escola de Chicago. Mana, vol.2, Rio de Janeiro, 1996.
- BENAZZI, J. R. S. C.; MAIA, J.L.A. Identidade e estilo de vida: novos impactos na comunicação organizacional. Anais do VI Lusocom. Covilhã: Lusocom – Federação Lusófona de Ciências da Comunicação, 2004.
- BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERGER, P. ; LUCKMANN, T. A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento. 28ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

BERGER, P. ; LUCKMANN, T. Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERTONHA, J. F. Itália: presente e futuro. São Paulo: Contexto, 2011.

BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

BOBBIO, N. Nota sobre a dialética em Gramsci. In: O conceito de sociedade civil. Rio de Janeiro: Graal, 1994.

BONIN, Jiani Adriana. Mídia e memórias: explorações sobre a configuração dos palimpsestos midiáticos de memória étnica italiana. Comunicação, mídia e consumo. Escola Superior de Propaganda e Marketing, São Paulo. Vol.6, n.15. p.83-102 março 2009.

BOURDIEU, P. A distinção: crítica social do julgamento. São Paulo: EdUSP, 2008.

BRILLAT-SAVARIN, J-A. La physiologie du gout ou Meditations de gastronomie transcendante. Paris: Juliard, 1965.

CAGLAR, Ayse. McDoner: Doner Kebap and the Social Positioning Struggle of German Turks. In COSTA , Arnold ; JANEEN, Gary J. Bamoss (org.) Marketing in a Multicultural World: Ethnicity, Nationalism and Cultural Identity. London and New Delhi: Sage Publications, 1995.

CAIAFA , Janice. A Aventura das cidades: ensaios e etnografias. Rio de Janeiro: editora FGV, 2007.

CAMPBELL, C. A ética romântica e o espírito do consumismo moderno. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

CANCLINI, N. G. Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 2004.

CANCLINI, N. G. Diferentes, Desiguais e Desconectados: Mapas da Interculturalidade. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

CAPATI, A; MONTANARI, M. La cucina Italiana: Storia di una cultura. Roma: Editori Laterza, 2010.

CASTELLS, M. A sociedade em rede. São Paulo: Paz e Terra, 1999b.

CASTELLS, M. O Poder da Identidade. SP: Paz e Terra, 2000.

CASTELLS, M. Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede. In: O poder da Identidade. Vol. 2 de A Era da Informação: Economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CAVALCANTI, M. Conhecer desconhecendo: a etnografia do espiritismo e do carnaval carioca. In: VELHO, G.; KUSCHNIR, K. Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

CAVALIERI, R. Gusto: L'intelligenza del palato. Roma: Editori Laterza, 2011.

- CERTEAU, Michel de . A invenção do cotidiano. 1 As artes do fazer. Petrópolis: Vozes , 1994.
- CHEssel, M-E. Hitoire de la consommation. Paris: La Découverte, 2012.
- COLELLA, F.; GRASSI, V. Comunicazione interculturale: Immagine e comunicazione in una società multiculturale. Milano: Franco Angeli, 2007.
- CONTRERAS, J.; GRACIA, M. Alimentação, sociedade e cultura. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011.
- CORBEAU, Jean Pierre. Rituels alimentaires et mutations sociales, Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol XCII, pp. 101-120, 1992.
- CORBEAU, Jean-Pierre . Socialité, sociabilité et sauce toujours, in J. Duvignaud et C. Khaznadar, Cultures, Nourritures. Internationale de l' imaginaire. Paris: Babel-Actes Sud, pp. 69-81. 1997
- CORREIA, J. C. A teoria da comunicação de Alfred Schultz. Lisboa: Livros Horizonte, 2005.
- CRESWELL, J. W. Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto. 2ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- DENZIN, N. K. The practices and politics os interpretation. In DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y.S (org) Handbook of qualitative research.2nd ed. Thousand Oaks: Sage, 2000.
- DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y.S (org) Handbook of qualitative research.3rd ed. Thousand Oaks: Sage, 2005.
- ELHAJJI, M Comunicação Intercultural: Prática social, significado político e abordagem científica. Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, vol 6 , 2006. Disponível em: <http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/view/86/86>
- ELHAJJI, M. A Comunicação Intercultural Contra o Fechamento Comunitário. In: LEITÃO, Claudia, SANTOS, Fabiano dos. (Org.). Cultura XXI. Fortaleza: Nossa Cultura, 2007c.
- ELHAJJI, M. As Esferas da Interculturalidade. In: MACHADO, Irene. (Org.). Semiótica da Cultura e Semiosfera. São Paulo: Anna Blume, 2007a.
- ELHAJJI, M. Communication Interculturelle et Nouvelles Formes de Négociation de la Citoyenneté. Paris: Diogène (Ed. Française), 2008a.
- ELHAJJI, M. O Papel da comunicação cultural na construção de espaços identitários transnacionais. Anais do XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Santos: Intercom, 2007. Disponível em <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos/R1562-1.pdf>.
- ELHAJJI, M. Papel da Comunicação Comunitária Cultural na Construção de Espaços Identitários Transnacionais. In: FUSER Bruno. (Org.). Comunicação para a Cidadania. Rio de Janeiro: E-paperes, 2008b.
- ELHAJJI, M. Perfil e linha de pesquisa. 2013. Disponível em: http://www.pos.eco.ufrj.br/docentes/prof_mhajji.html. Acesso em 22/07/2013.

ELHAJJI, M. Rio de Janeiro – Montreal: Conexões transnacionais, Ruídos interculturais. In COGO, D.; ELHAJJI, M.; PUETAS, A. (orgs) *Diásporas, migrações, tecnologias da comunicação e identidades transnacionais*. Barcelona: Institut de la Comunicació e Universitat Autònoma de Barcelona, 2012.

ELHAJJI, M.. Mapas subjetivos de um mundo em movimento: Migrações, mídia étnica e identidades transnacionais. *Eptic (UFS)*, v. 13, p. 00-00, 2011.

FEATHERSTONE, Mike. *O desmanche da cultura*. São Paulo: Nobel, 1997.

FISCHLER, C. *L'Homnivore: le gout, la cuisine et les corps*. Paris: Éditions Odile Jacobs, 2001.

FLANDRIN, J-L. A moderna cozinha europeia: uma encruzilhada de experiências culturais (séculos XVI-XVIII). In MONTANARI, M. (Org) *O mundo na cozinha: História, identidade, trocas..* São Paulo: Estação Liberdade; Editora Senac São Paulo, 2009.

FLICK, Uwe. *Uma introdução à pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Bookmann, 2007.

FRANÇA, V. V. Interações comunicativas : a matriz conceitual de G. H. Mead. In: PRIMO, Alex et al. (org). *Comunicação e interações*. Porto Alegre: Sulina, 2008.

FRANÇA, V. V. L. Quéré: dos modelos da comunicação. *Revista Fronteiras estudos midiáticos*. Vol V no 2. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

FRANÇA, Vera Veiga. Objeto da comunicação / A comunicação como objeto. In HOHLFELDT, A.; MARTINO, Luiz C.; FRANÇA, Vera Veiga (orgs). *Teorias da comunicação: conceitos , escolas e tendências*. Petrópolis: Vozes, 2008.

FRANÇA, Vera Veiga. Sujeito da comunicação, sujeitos em comunicação. In GUIMARÃES, César; FRANÇA, Vera Veiga (orgs). *Na mídia, na rua: narrativas do cotidiano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GARCIA-PARPET, M-F. Estilos de vida e maneiras de beber: a oferta dos bens de prescrição enológica. In BUENO, M. L.; CAMARGO, L. O L. *Cultura e consumo: estilos de vida na contemporaneidade*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008.

GEERTZ, C. C. *Works and lives: The anthropologist as author*. Cambridge: Polity, 1988.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GIDDENS, A. Tribulações do eu. In GIDDENS, A . *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002 p.168-192.

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fortes, 1989.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2002.

GOFFMAN, E. A ordem da interação. In. _____. *Os momentos e os seus homens – Textos escolhidos e apresentados por Yves Winkin*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1999.

GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1975.

- GOFFMAN, E. Comportamento em lugares públicos. Petrópolis: Vozes, 2010.
- GOFFMAN, Erving. Footing. In: RIBEIRO, Branca Telles e GARCEZ, Pedro M (orgs.) Sociolinguística Interacional. Porto Alegre: Age, 1998. P. 70-97.
- GUBA, E.G.; LINCOLN, Y.S. Paradigmatic controversies, contradictions and emerging confluences. DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y.S (org) Handbook of qualitative research. 3rd ed. Thousand Oaks: Sage, 2005.
- GUBA, E.G.; LINCOLN, Y.S. Competing paradigms in qualitative research. In DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y.S (org) Handbook of qualitative research. Thousand Oaks: Sage, 1994.
- GUTIERREZ, A. G. La identidade excesiva. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.
- HALL, S. Codificação/decodificação. In HALL, Stuart. Da Diáspora: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HALL, Stuart . A questão multicultural In: SOVIK, Liv (Org.). Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HALL, Stuart . Quem precisa de identidade? In: TADEU SILVA, Tomaz (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2005b.
- HALL, Stuart. (Org.) Representation: cultural representations and signifying practices. Great Britain: The Open University, 1997.
- HALL, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2005a.
- HALL, Stuart. Da Diáspora: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HOFBAUER, Andreas. Uma história de branqueamento ou o negro em questão. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- KELLNER, Douglas. A cultura da mídia - estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno. São Paulo: Edusc, 2001.
- KUHN, T. A estrutura das revoluções científicas. 7.^a ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- LEGROS, P.; MONNEYRON, F.; RENARD, J-B.; TACUSSEL, P. Sociologie de L'imaginaire. Paris, Armand Colin: 2006
- LESSER, Jeffrey. A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: UNESP, 2001.
- MAFFESOLI, M. A conquista do presente. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- MAFFESOLI, M. No fundo das aparências. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MAFFESOLI, M. Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas. Rio de Janeiro: record, 2001.
- MAFFESOLI, M. O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno. Rio de Janeiro: Record, 2007.

- MAFFESOLI, M. O mistério da conjunção: ensaios sobre comunicação, corpo e socialidade. Porto Alegre: Sulina, 2009.
- MAFFESOLI, M. Homo Eroticus – Des comunions émotionelles. Paris: CNRS editions, 2012
- MAFFESOLI, M. O tempo das tribos. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1987.
- MAGNANI, J. G. C. Da periferia ao centro: pedaços e trajetos. Revista de Antropologia, São Paulo, 35, 1992.
- MAGNANI, J. G. C.; TORRES, L. de L. (orgs) Na metrópole: Textos de antropologia urbana. São Paulo: Edusp, 2000.
- MAIA, João, KRAPP, Juliana. A Cidade Contemporânea: leituras e escritas do urbano. In XVIII Encontro Nacional da Compós, 2009.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do pacífico ocidental. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARCUS, G. E. Ethnography in/of the World System: The emergence of multi-sited ethnography. In MARCUS, G. E. Ethnography through thick and thin. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- MARCUS, G. E. Ethnography through thick and thin. Princeton: Princeton University Press, 1998b.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. Ofício de cartógrafo: travessias latino-americanas da comunicação na cultura. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- MONTANARI, M. A cozinha, lugar da identidade e das trocas. In MONTANARI, M. (Org) O mundo na cozinha: História, identidade, trocas.. São Paulo: Estação Liberdade; Editora Senac São Paulo, 2009.
- MONTANARI, M. Bolonha gorda. A construção de um mito. In MONTANARI, M. (Org) O mundo na cozinha: História, identidade, trocas.. São Paulo: Estação Liberdade; Editora Senac São Paulo, 2009.
- MONTANARI, M. (Org) O mundo na cozinha: História, identidade, trocas. São Paulo: Estação Liberdade; Editora Senac São Paulo, 2009.
- MONTANARI, M. Comida como cultura. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008.
- MONTANARI, M. L'identità italiana in cucina. Roma: Editori Laterza, 2010.
- PASSARO, J. You can't take the subway to the field: Epistemologies in the global village. In GUPTA, A.; FERGUSON, J.(orgs) Anthropological Locations: Boundaries and grounds of a field science. Berkeley: University of California Press, 1997.
- PIASTRO, J. Consideraciones epistemológicas y teóricas para una nueva comprensión de las identidades. In SANTAMARÍA, Enrique (ed.) Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales. Barcelona: Anthropos, 2008. (págs. 17-30).

- PORTILHO, F. Sociabilidade, confiança e consumo na feira de produtos orgânicos. . In BARBOSA, L.; PORTILHO F.; VELOSO, L. (orgs). Consumo: Cosmologias e sociabilidades. Rio de Janeiro: Mauad X; Seropédica: EDUR, 2009.
- POULAIN, Jean-Pierre . Manger aujourd'hui. Attitudes, normes et pratiques. Paris: Privat, 2002.
- QUÉRÉ, L. Behaviorisme et pragmatisme – enquête et modes d'expérience chez G. H. Mead. In: KARSENTI, B.; QUÉRÉ, L. (org). La croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme. Raisons Pratique no 15. Paris: Ed. De L'ÉHESS.
- QUÉRÉ, L. D'un modèle épistémologique de la communication à un modèle praxéologique. In: RÉSEAUX n 46/47. Paris: Tekhné, mar-avril 1991.
- RICOEUR, P. Sí mismo como otro. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- ROCHA, Carla Pires Vieira. Comida, Identidade e Comunicação: a comida como eixo estruturador de identidades e meio de comunicação. Covilhã: Livros Labcom, 2010. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/rocha-carla-comida-identidade-e-comunicacao.pdf>. Acesso em 10/07/2013.
- ROCHE, Daniel. A história das coisas banais. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- ROSSI, P. Mangiare: bisogno, desiderio, ossessione. Bologna: Società editrice il Mulino, 2011.
- SCHUTZ, A. (1987) Le chercheur et le quotidien. Paris: Méridiens Klincksieck.
- SCHÜTZ, A. Essais sur le monde ordinaire. Paris: Le Felin Poche, 2007.
- SCHÜTZ, A. Le Chercher et le quotidien: phenomenology des sciences sociales. Paris: Méridien Klincksieck, 1987.
- SCHÜTZ, A. Sobre fenomenologia e relações sociais. Petrópolis: Vazoes, 2012.
- SILVA, J. R G; OLIVEIRA, M. C. L. O. Comunicação organizacional: oportunidades para uma abordagem de pesquisa interdisciplinar entre a administração e a área de estudos da linguagem. O&S - Salvador, v.16 - n.49, p. 207-223 - Abril/Junho - 2009
- SIMMEL, G. Questões fundamentais de sociologia: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2006.
- SIMMEL, G. The Sociology of Meal, Foods and Foodways, Vol. 5, pp. 345-351 (1ª ed.,1910), 1994.
- SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.) O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- TAYLOR, C. The politics of recognition. In GUTMANN, A. (org) Multiculturalism. Examining the politics of recognition. New Jersey: Princeton University Press, 1994
- TORRES, L. de L. programa de paulista: lazer no bexiga e na avenida paulista com a rua da consolação. In, MAGNANI, J. G. C.; TORRES, L. de L. (orgs) Na metrópole: Textos de antropologia urbana. São Paulo: Edusp, 2000.

VELHO, Gilberto ; KUSCHNIR, Karina (orgs). Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2003.

VELHO, Gilberto. Memória, identidade e projeto. In VIANNA, Hermano; KUSCHNIR, Karina; CASTRO, Celso (orgs). Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana / Gilberto Velho. Rio de Janeiro: Zahar. 2013a.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In VIANNA, Hermano; KUSCHNIR, Karina; CASTRO, Celso (orgs). Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana / Gilberto Velho. Rio de Janeiro: Zahar. 2013b.

VELHO, Gilberto. Projeto e Metamorfose: Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro, Zahar, 1994.

VELHO, Gilberto. Trajetória individual e campo de possibilidades. In VIANNA, Hermano; KUSCHNIR, Karina; CASTRO, Celso (orgs). Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana / Gilberto Velho. Rio de Janeiro: Zahar. 2013c.

VELHO, Gilberto. Unidade e fragmentação em sociedades complexas. In VIANNA, Hermano; KUSCHNIR, Karina; CASTRO, Celso (orgs). Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana / Gilberto Velho. Rio de Janeiro: Zahar. 2013.

VELHO, O. G. (org) O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 1967.

WILLIAMS, Raymond. Cultura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

YIN, R. Estudo de caso: planejamento e métodos. Porto Alegre: Bookman, 2010.

YÚDICE, George. A conveniência da cultura: usos da cultura na era global. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2004.

ZANFORLIN, Sofia. Etnicidade, Migração e Comunicação: Etnopaisagens transculturais e negociação de pertencimentos. Tese de doutorado. Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.