

ENRAIZAMENTO, PERTENÇA E AÇÃO CULTURAL

Mauro Guilherme Pinheiro Koury – UFPB

RESUMO

O argumento central deste ensaio está centrado no sentido de pertencer, isto é, fazer ou ser parte do local onde se quer elaborar, construir, planejar, modificar ou gerir uma ação ou um produto cultural específico. O local, enquanto elemento intrínseco da pertença e enquanto categoria analítica aqui trabalhada, é a comunidade, e mais especificamente, a cidade enquanto *locus* urbano onde melhor se desenvolve o sentido de comunitário ou de sua antítese, o sentido de individualismo.

Palavras chave: Pertença - Ação cultural - Individualidade.

ABSTRACT

The central argument of this paper is centred in the sense of belonging, that is, to do or to be part of the place where one wants to elaborate, to build, to drift, to modify or to administer an action or a specific cultural product. The place while intrinsic element of belongs while analytic category here worked is the community, and more specifically, the city while urban locus where better is developed the sense of community or of its antithesis, the sense of individualism.

Key words: Belong - Cultural management - Individuality.

INTRODUÇÃO

A hipótese que se pretende desenvolver, neste artigo, está centrada no sentido de pertencer, isto é, fazer ou ser parte do local onde se quer elaborar, construir, planejar, modificar ou gerir uma ação ou um produto cultural específico. O

local, enquanto elemento intrínseco da pertença aqui referido, é a comunidade, e, mais especificamente, a cidade enquanto *locus* urbano onde melhor se desenvolve o sentido de comunitário ou de sua antítese, o sentido de individualismo.

Escrever-se-á sobre o amor à cidade ou sobre o ódio à cidade, ou antes, da mistura de amor e de ódio que o sentido de pertença provoca no sujeito que vive uma comunidade específica, de uma forma e de um jeito único que qualificam sua individualidade enquanto cidadão e ao mesmo tempo revelam o *habitus* que o faz membro de um todo, onde, e só apenas através dessa emergência em uma totalidade é que pode o sujeito erigir-se como indivíduo em sua integridade e em sua especificidade características.

Hannah Arendt, discutindo o sentido de pertença em uma entrevista famosa concedida a Günter Gaus para a televisão alemã em 1964, e traduzida para o Brasil e editada na coletânea de artigos da autora intitulada *A Dignidade da Política*, sob o título “*Só permanece a língua materna*” (ARENDR, 1993), relata, em certo momento, a importância do local na conformação de sua pessoa enquanto indivíduo social, portanto, de um espaço específico, imerso em uma temporalidade característica, em que se fez pessoa e tornou-se individualidade.

Fala da língua alemã, para ela como quase que produto natural de si mesma, onde formou-se enquanto cidadã e enquanto pensamento. É a ela que busca e se recolhe e encontra alento, nos momentos mais recorrentes e cotidianos da memória como organizadora de suas lembranças e sentido de vida.

Embora vivesse desde o seu exílio da Alemanha hitlerista nos Estados Unidos, país de língua inglesa, e do seu distanciamento da Alemanha moderna, vista com quase indiferença por ela, fala porém da sua distância no uso da

língua adotada e considera essa língua como estrangeira, embora agora oficialmente sua, por opção de lugar de trabalho e de moradia.

Apesar do bom domínio sobre a língua adotada, não conseguia manifestar-se nela quando na intimidade necessária ao cotidiano embate consigo mesma. Quando no processo de reelaboração dos processos da memória e da criação, não sabia expressar-se fora da língua local, isto é, da língua enquanto locus de si mesma, a língua alemã, considerada por ela como a sua língua materna.

Esse sentimento de pertença como fundamento de si a partir de um lugar, de uma língua, parece ser então o elemento primordial para o embate do si consigo e para o estabelecimento das relações com o mundo. Como uma espécie de raiz que estabelece o seu local e o ser no local, fazendo-o, a partir de então, parte do mundo. descobrindo o outro e só podendo descobrir o outro pela compreensão da sua raiz como origem.

Como o lugar da noção do mim na conceituação de George Mead (1934), um dos fundadores do pensamento do que se convencionou chamar interacionismo da surpreendente, pelo menos cada vez mais para mim, Escola de Chicago. A noção do mim diferencia-se das noções do eu e do a mim. O eu, conceituado como a configuração do ou de um sujeito individual, e o a mim, por sua vez, tem a sua conceituação, como a da composição do objeto da ação deste sujeito individual. Na noção do mim se encontra subjacente o problema da interpessoalidade que coloca o sujeito no mundo em sua relação com o outro, ou com o objeto da relação, tornando-o pessoa.

É a interpessoalidade constante da noção do mim meadiano que funda o sujeito no mundo. Ele só é sujeito pela raiz e só vê o mundo através da raiz, só conseguindo ir além do seu mundo pela compreensão desta raiz que o torna sujeito em troca permanente com outros sujeitos, ou do eu com outros eus.

Assim o que implica troca permanente de mundos, como mundo comum, utilizando aqui uma expressão arendtiana (ARENDDT, 1974), ou na aceitabilidade e rejeição de outros mundos, enquanto mundos de outros que só serão visualizados e sentidos do próprio mundo da

pessoa e de sua forma especial e específica de compreendê-lo, – porque fundamentada no conflito permanente do eu com o mim, e do mim com o a mim – que é também a forma de compreender e de se inserir no mundo.

Enraizar-se é assim não uma espécie de tornar-se isolado, mas de tornar-se autônomo. É uma espécie de tornar-se do mundo a partir do seu lugar. Quanto mais enraizado, mais autônomo, porque mais crítico de sua raiz e mais tolerante, mais perspicaz e mais compreensivo consigo e com os outros que, autonomamente, se relacionam entre si e em si, enquanto linguagem comunicativa que estipula fronteiras e suas ultrapassagens para o permanente constructo do mim.

O enraizamento é um tornar-se autônomo com relação ao lugar. Pôr-se no mundo, ao mesmo tempo que enxergar-se como mundo do lugar, ou de um lugar de fundação e permanência. É uma simbiose entre o estar no mundo e o ser no mundo.

O ser no mundo está assim relacionado sempre a uma noção de lugar. É o mim, enquanto configuração interpessoal que torna um indivíduo pessoa específica, temporal e espacialmente determinado. Aquele ponto no entrecruzamento de um espaço e de um tempo único e característico que forma o que a sociologia e a antropologia chamam de curva de vida. A presença de um corpo em um lugar e a vivência deste lugar por este corpo sujeito, tornando-o persona.

Um conflito entre o eu (sujeito individual) e o a mim (objetos de interesse do eu), conceituais que fundam o conceito de mim, torna o indivíduo um ser no mundo, e o faz pessoa. O estar no mundo por sua vez também está relacionado com o local de origem, porém de uma forma compreensiva. É o produto da inter-relação com o lugar e da sua interposição e inter-relação com o outro.

É a verificação do outro pela experiência do si, portanto, o que a torna experiência própria do sujeito que a executa, e que possibilita o ir mais além, na sua forma compreensiva, no saber-se experiência comum.

O estar no mundo assim é a compreensão do eu enquanto nós. É a vivência e compreensão do mim meadiano, enquanto experiência comum, ou enquanto mundo comum. Enquanto associação e entendimento íntimo entre dois ou

mais seres que vivem em comum, e que formam o mim enquanto experiência do nós e o nós enquanto experiência interpessoal dos eus em um lugar determinado, assim como no entrecruzamento de um tempo comum e de um espaço também comum determinados e fundantes de um eu e de um nós, do individual e da totalidade comunitária, na simbiótica conflitual da formação do mim meadiano.

Pertencer assim não é apenas ser mas estar no mundo. Ou melhor, é ser e estar em um mundo específico que se reconhece como o seu lugar de origem e a partir do qual pode-se reconhecer a si mesmo enquanto pessoa e os outros.

É o local por excelência da política, isto é, de um sistema de regras relativas à direção, à conformação, ou à movimentação da coisa pública. Do nós, onde o sujeito é parte integrante na sua interpessoalidade, enquanto parte do eu individual e do mim individualizado de suas características dos a mim, mas por ele interpenetrado, satisfeito e porque não dizer, compreendido, enquanto compreende.

A coisa pública é assim um processo constantemente formado e formador. Forma individualidades enquanto registros únicos de experiência e de significação. E também é por elas formada, no acrescentar permanente das experiências que se realizam através de trocas simbólicas, como sempre específicas e novas, ao acervo comum da experiência, enquanto registro seletivo dos caminhos comunitários escolhidos para um fim, e depois retornar às individualidades que, em experiências próprias de trocas criativas e simbólicas sempre originais, recriam a rés pública, para de novo serem por ela criados.

Mapas sempre originais e sempre legítimos no seu retorno permanente de formador e formado no processo contínuo do fazer-se social são assim elaborados como parte da experiência individual de cada sujeito, de cada curva de vida, baseada no conjunto de experiências tidas no decorrer de uma formação e existência específica.

Mapas originais condicionam leituras e compressões sempre novas e específicas do viver pessoal como viver comum, isto é, enquanto práticas simbólicas prenes de significado interpessoal das trocas do eu com o a mim.

Mapas originais também se relacionam

enquanto práticas de cada sujeito no processo, como forma específica de estabelecer conexões de suas experiências com as experiências do lugar que também ajudou a fundar e por ele é fundado constantemente. O lugar comum e o lugar individual assim se confundem e se identificam enquanto lugares próprios.

O lugar do nós assim é o caldo comum dos diversos mapas estabelecidos pelos sujeitos na sua permanente configuração enquanto pessoa social, como mim. Ao lançar um mapa sobre um universo simbólico específico, que forma um mundo comum, cada indivíduo socialmente se reconhece e reconhece o outro real e simbólico que dele e por ele emergem enquanto semelhança ou enquanto diferença ou enquanto ambos.

No tecido dos mapas diversos posto em relações faz-se a rés pública enquanto espaço de interesse comum, enquanto cultura e enquanto sociabilidade.

Ítalo Calvino, em um clássico romance intitulado "As cidades invisíveis", traça o perfil de uma trama urbana, vista como o tecido dos diversos mapas possíveis que atravessam essa urdidura, enquanto constructo simbólico e imaginário permanente.

Cada cidade, deste modo, seria um emaranhado de olhares em foco. Cada qual, – cada emaranhado destes sonhado, refletido, compreendido, desejado e buscado, – fundante de traçados e estilos diferenciais, dando ao enredo urbano, que deles se erguem, um crescente ar de polifonia.

A coisa pública assim seria esse conjunto complexo de formas polifônicas que os diversos mapas ou olhares estabelecem. Seria também, e principalmente, os elementos comuns aos diversos olhares ou mapas construídos que os tornam, os fazem ou os informam como reconhecimento comum, enquanto lugar de origem, enquanto lugar de enraizamento e enquanto lugar de pertença.

Conflitual por natureza, o tecido polifônico que emerge da cidade, ou deste mundo comum às experiências diversas, satisfaz-se sobre os inúmeros embates de olhares e traçados que o reconhece, que o revela, ou que o repudia e o esconde, enfim, que o afunda mas que também são por ele fundados. Complexo processo onde visões de

mundo e desejos de realização chocam-se ou se aliançam à concretização de fins possíveis e capazes de reconhecimento comum e que formam uma história social determinada.

Hannah Arendt chamou a essa experiência comum, acima descrita, de tradição e, como que próxima a visão um tanto quanto pessimista benjaminiana, encarou com uma certa perplexidade e com certo receio essa falência da *rés pública* na sociabilidade moderna. Para ela, como também para Benjamim, o imaginário moderno descartou a tradição atomizando-se na esfera da reprodução contínua de uma presentificação. Durkheim chamou, um pouco atrás essa tendência moderna de *anômica*; Freud, por sua vez a nomeou de experiência melancólica; e Weber a caracterizou como desencantamento do mundo.

O descarte da tradição e a fragmentação dela erigida foram identificadas por Simmel na sociabilidade do homem moderno como e através da emergência das formas *blazés* de existência. As relações entre os sujeitos individuais seriam por ele traduzidas como envoltas em uma espécie de enfado, e onde a esfera privada seria cultuada com o desprestígio e pulverização crescente da coisa pública.

A tendência à atomização crescente do mundo e do homem moderno fundamentaria, desta forma, a relação do homem com o seu local de origem como uma relação de desconhecimento e de não mais reconhecimento. O homem público involuaria para a crescente esfera do privado, processo este realizado através da apropriação do mim como oposição ao nós e não como seu complemento.

O *socius* seria então tendido para a esfera crescente da mercantilização e burocratização que abrangeria mais e mais o conjunto da vida moderna, excluindo, de sua fundação, a emergência da subjetividade. A subjetividade, por sua vez, seria relegada para a esfera do privado e do íntimo, enquanto núcleo por excelência do eu individualizado. A individualização crescente da vida moderna cresceria assim e se consolidaria como uma afirmação do individualismo e um abafamento subsequente da individuação.

A sociabilidade moderna geraria desta forma a solidão dos sujeitos individuais, com a

falência da pessoa enquanto sujeito da tradição, do sujeito que funda e é fundado pela tradição.

O homem moderno, aparentemente liberto das malhas sociais, buscaria aterrar a individuação, forma de ação prenhe de significados considerados subjetivos e vista como desviante. Em seu lugar asseguraria a emergência e a consolidação do individualismo, entendido enquanto conjunto de regras mercantis e burocráticas do e no trato com o público.

A sociabilidade moderna seria entendida, desde então, como ou através da objetificação das relações sociais, presas agora ao presente da produção e alheias à subjetividade e à intimidade da configuração de individualidades, em troca, e conseqüentemente, da *rés pública*, enquanto locus de criação e recriação do mim e do nós.

O isolamento dos homens na esfera pública e a solidão dos indivíduos na esfera privada criariam assim óbices ao exercício e à configuração de um mundo comum. Enclausurados nos limites do privado, perdiam, para os homens modernos, a possibilidade de uma remontagem da tradição a não ser pela sua constante reconfiguração presente e pela sua compulsiva necessidade de construção de um futuro cada vez mais distante, porque sem sentido outro que não o do presente contínuo elaborado a todo e incessante momento.

O público erigia-se então em oposição ao privado, e este em uma espécie de refutação ao público, e não mais em sua complementaridade. O lugar público deixava assim de ser o lugar comum; deixava de ser o lugar dos homens para dar espaço, mais e mais, ao lugar das coisas – lugar de produção, de circulação, de mercantilização e de consumo de mercadorias.

A conceituação, presente neste discurso, organiza-se, deste então, como que envolta pelo temor da fragmentação, processo inerente ao ato de produção e consumo de mercadorias e as conseqüências desastrosas advindas ou que podem advir para os homens. Libertos da tradição sim! mas presos desde então na melancólica e sem volta jornada da presentificação contínua.

Do seu isolamento e solidão, e porque não dizer da ameaça constante de morte que paira a partir de então sobre as suas cabeças. Do que se fala aqui quando se anuncia esta ameaça de morte sobre o homem moderno, senão do impossível

retorno? Ato de impossibilidade, visto através do sabor amargo do nada, do amargo sabor do vazio.

Já que a tradição é considerada como perdida, – em algum lugar e em algum tempo nebulosos, – resta apenas a ‘arte de colecionar’, como uma espécie de quebra-cabeça absurdo, onde as peças compõem o real que alguém quer ver, ou melhor, que alguém quer compor. O real e o virtual tornam-se assim a mesma coisa, que, de tão parecidos e próximos, dificultam, quando não impossibilitam a sua distinção.

O lugar do público dissociado do lugar do privado, as relações objetivas dissociadas das relações subjetivas, o sujeito individual dissociado do socius, a fragmentação e a pulverização das relações entre subjetividades e entre o eu e o a mim tornam a modernidade no discurso em uma espécie de turbilhão que tritura o coletivo e desdesignifica a presença do indivíduo, revelando-o apenas através de sua compulsividade e apatia.

O lugar da polis é ocupado pelo lugar do vazio, pelo acósmico, na terminologia arendtiana (Arendt, 1970). A burocracia ocupa o lugar do mundo comum, o lugar da polis, o lugar do cosmos enquanto espaços da política, esvaziando os sentidos de comunidade e delimitando a exterioridade das coisas, a objetividade da produção, tornando-se como que o sentido da experiência para os sujeitos individuais envolvidos.

A experiência parece assim desligar-se dos próprios indivíduos sociais para incorporar-se nas coisas e na sua gestão. Parece querer, deste modo, refundar o público através dela (ou seja, da gestão da experiência via burocracia) enquanto exterioridade e submissão do privado.

O sentimento parece deixar de ser considerado como produto da ou de uma experiência. Deixa de ser considerado como produto interpessoal da troca, para aparecer como um subproduto das relações objetificadas e mercantis e como sinônimo de um tipo qualquer de vergonha de expressão e do que se quer exprimir.

Mas a proposta originária a ser discutida aqui é a da noção de pertença e da sua relação com o processo de ação ou de gestão cultural. Como pensar o conceito de pertencer à sociabilidade moderna no interior desta experiência de dissociação entre o público e o

privado e entre a subjetividade e a objetividade das relações sociais na temporalidade de uma sociedade burocrática? Voltando a Hannah Arendt, só se pode retornar à noção de pertença se for buscada na conceituação sobre o pensar.

Para Hannah Arendt, um objeto de pensamento é sempre uma representação de coisas que estão ausentes e é também sempre um ato de deslocamento para fora do mundo das aparências. Produz significações que tornam questionáveis todas e quaisquer convicções (ARENDRT, 1993). Distingue o que ela chama de pensamento congelado ou de pensamento cristalizado em uma forma específica do pensar, o que ela, por sua vez, informa ser o pensar a busca de descoberta do sentido original do pensamento congelado, pelo degelo da forma no reconhecimento atribuído.

O pensar leva a um eminente choque entre os sentidos de conhecer e o sentido moral do objeto do conhecimento. Retorna para o sujeito individual a possibilidade de verificação do sentido de coletividade enquanto contraponto interpessoal de mins em relação e de configurações experienciais.

Ao sujeito individual é também retornada a possibilidade de verificação do sentimento de coletividade como um constructo dos interesses coletivos em jogo conflitual. Interesses coletivos que, por sua vez, buscam a fundação de processos de reconhecimento e de possíveis hegemonias de formas que visam a se estabelecer como que independentes da curva de vida dos indivíduos, separando-a da relação com a história fundada de uma comunidade específica qualquer.

Um processo de gestão cultural ou uma ação voltada para a cultura, assim, deverá ater-se à recuperação das formas do pensar. Deverá também atentar para o processo de recuperação dos caminhos experienciais que conflitalmente submetem a cultura de um povo, enquanto rol de experiências dos sujeitos em coletividade, à organização hegemônica de grupos.

Também o processo de recuperação das formas e dos caminhos culturais visam ao reestabelecimento dos vínculos de uma polis com os núcleos poliformes das pertenças, vistos sempre enquanto a conformação de um lugar de um mim específico. Isso ocorre na verificação permanente dos processos culturais, enquanto curva de vida

individual determinada de um sujeito, enquanto marca particular comunitária e enquanto informação e troca de saberes formadores do eu e do nós, formadores do conhecimento e considerações morais de uma época como confronto permanente de mins e de grupos de interesses, a partir da interpessoalidade conquistada pela troca permanente e aliançada entre individuais em processos organizacionais e institucionais a um fim.

Enquanto consciência do que Simmel chama de limiar, por ele definido como o momento e o processo de passagem do virtual para o real no processo de transição de uma situação que existe em potência, em condições sociais determinadas, para o vivido dos sujeitos que nela habitam (SIMMEL, 1950).

A consciência do limiar de uma cultura por parte de uma gestão cultural, deste modo, implica sempre levar em conta os caminhos experienciais dos sujeitos. Partir dos diversos mapas que contornam e perfazem cotidianamente os caminhos e trajetórias de uma comunidade de homens para, através deles, resgatar histórias de amor à cidade em que se mora. Como um lugar fantástico, onde se constróem mapas imaginários como olhares singulares de um mesmo lugar comum. Mapas imaginários que traçam uma configuração mais próxima do real, porque fruto da experiência cotidiana, e ao mesmo tempo imaginária, porque situada no limite do sentir individual de cada habitante que com ela se relaciona em trocas simbólicas.

Lugar de pertença, onde o estranhamento se funda enquanto espaço próprio e espaço do outro. Lugar de interpenetração que elabora curvas de vida no interiorizar-se como símbolos de reconhecimento de cada um como pessoa, como comunidade e como ferramenta de desvendamento de outros lugares.

Lugar do universal em que se estabelece a diferença. Não uma comunidade, não uma possibilidade comunitária enquanto espaço físico apenas, mas a cidade enquanto polifonia e, como tal, enquanto espaço imaginado.

Lugar onde se habita, onde se constrói individualidades e sentimentos de civismo. Onde se encontra a reciprocidade e a animosidade, capazes de fortalecer sentimentos de amor e de

ódio intensos, misturados, que tornam o viver a cidade como algo mais do que morar nela. Que tornam a experiência comum em algo que faz parte do corpo individual, porque cultural e social, de quem nela habita.

Espaço coletivo, por excelência, onde individualidades são elaboradas como substratos de reciprocidade e reconhecimento. Como semelhantes que espaço-temporalmente vivenciam experiências próprias do lugar e as reelaboram como sentimento particular. E com sentidos diferenciais que marcam as inserções individuais no coletivo, como curvas de vida que não se repetem mas que se compreendem e se complementam enquanto caldo de cultura comum, enquanto memória social.

Estranhamento, encantamento, repulsa, deslumbramento, encontro, desencontros vários. Polaridades que movimentam o querer falar sobre a cidade em que se mora, sobre a cidade imaginária que se quer morar e sobre a cidade concreta em que se diz morar são os elementos intrínsecos de uma ação ou de uma gestão cultural que busca viabilizar formas de integração entre a dissonância moderna, entre o privado e o público.

Polaridades a que o lidar diário de uma gestão cultural deve estar atenta ao viver individual e de grupos e no expressar-se sempre em intercruzamentos contraditórios entre o gosto e o desgosto. O prazer e a desilusão. Os desejos e os anseios. O amor ao lugar com doses de desamor, que é o amor demais ressentido ou por demais assentido.

Cruzamentos entre o querer e o poder, entre o que foi e o que poderia ter sido, entre o que é e o que poderá ser. Apego à tradição e apego à modernidade: contradição. Busca de preservar e ao mesmo tempo conectar-se com o futuro do lugar.

Criações imaginárias que lidam com dualidades enquanto trocas simbólicas, através das quais refundam e reatualizam ritualisticamente a encarnação coletiva do olhar sobre si mesmo como um olhar sobre o outro. Lugar, lugar próprio, lugar comum, lugar onde a individualidade é montada, remontada, feita e desfeita, e através do qual se pode criar um sentido de ação ou de gestão enquanto formas através e por onde pode-se pensar as diversas maneiras que se vive o próprio lugar, e

as diversas maneiras que se vive o mundo todo através do mesmo lugar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. **The human condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

_____. **Vies politiques**. Paris: Gallimard, 1974.

_____. Pensamento e considerações morais. In: **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 145 a 177.

_____. Só permanece a língua materna. In: **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 123 a 143.

MEAD, George. **Mind, Self and Society**. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

SIMMEL, Georg. The social and the individual level. An example of general sociology. In, Wolf, K. ed., **The sociology of Georg Simmel**. New York: The Free Press, 1950, p. 26 a 39.