

NOTA DE PESQUISA

BARÃO GERALDO: História e Identidade Local

Warney Smith*

Introdução

Nos primeiros 20 anos do Século XX, diversos imigrantes italianos, portugueses e libaneses compraram pequenos sítios perto de Campinas (SP) ao redor da "Estação Barão Geraldo" da extinta Estrada de Ferro Funilense, e ali construíram um bairro rural fundado na policultura e na auto-subsistência, cuja produção começou a ser vendida em Campinas ou São Paulo alguns anos depois. Localizado entre duas antigas fazendas de café e cana (Rio das Pedras e Santa Genebra) o bairro rural que ficou conhecido como Barão Geraldo centralizou-se em torno de uma capela, de um campo de futebol e de diversas vendas - todos vizinhos à Estação - onde seus moradores em convivência, iniciaram a construção de uma identidade local. Com a instalação da fazenda de cana e destilaria da Rhodia em seus arredores, a partir da década de 40, os "baronenses" começaram a lutar pelo "progresso" e pela polêmica elevação do bairro rural a Distrito. Para isso iniciaram a loteamento de seus sítios, a busca da implantação de indústrias e a doação de terras para implantação da Universidade de Campinas - hoje Unicamp.

Nesse texto tento interpretar a luta de seus moradores pelo "progresso" de sua terra e os motivos que moveram os baronenses a lutarem por sua emancipação de Campinas durante as décadas de 60 e 70 (e que ainda hoje continuam influenciando as discussões e

* Graduando em História pela USP. Esse trabalho é a principal problemática da monografia de iniciação científica **Barão Geraldo: A luta pela autonomia** (1920-1960) junto ao Centro de Memória - Unicamp, orientada pelo saudoso professor José Roberto do Amaral Lapa entre 1993-1995. Grande parte dos temas e autores não foram recuperados.

reivindicações dos movimentos sociais que ali existem) comparando-os com as discussões teóricas sobre "identidade" e suas interpretações relacionadas às concepções de "ideologia" e "cultura", de uma parte da principal bibliografia que embasam o tema.

1. O "contraste" como ideologia

"O mundo social é também representação e vontade. E existir socialmente é também ser percebido como distinto"

Pierre Bourdieu

A representação da história de Barão Geraldo contada pelos baronenses, é uma história originada de raízes culturais e ideais de autonomia de imigrantes e migrantes (vênetos, portugueses, libaneses e brasileiros (caipiras?) vindos no "mesmo navio" para (ou da) "mesma fazenda" (onde se estabeleceram inicialmente) da região campineira, no início do século, consubstanciadas no grande projeto de adquirir sua pequena propriedade de terra (perdida ou não) e se possível perto de alguma cidade, onde poderiam viabilizar a vida com sua famílias e talvez mesmo obter algum lucro com a "venda do excedente" na cidade.

A memória local enfatiza a origem de Barão Geraldo na chegada dessas famílias, no início do Século 20, comprando partes da Fazenda Rio das Pedras e instalando-se em meio às piores condições de vida, caracterizando uma "luta pela auto-suficiência" que tais trabalhadores e seus pais buscavam em relação aos grandes fazendeiros de café e cana. Depois prossegue pelas mudanças das condições de "parceiros" (meia ou terça) para "sitiantes", e da "monocultura de café" para a "policultura de horti-frutigrangeiros". Também existem vários mitos e lendas, construídas para ilustrar toda essa transformação que passaram, sendo a mais famosa o mito do "boi-falô", que nos anos 60 foi usado para criar uma imagem de especificidade local, quando Barão Geraldo passou a se auto-reconhecer como *A Terra do Boi-Falô*¹.

¹ Não é meu propósito aqui, mas posso resumir generalizadamente as inúmeras versões: Numa sexta-feira da paixão (alguns dizem dia 13), um proprietário ou capataz mandou a um escravo ou empregado ir buscar um boi que ficou esquecido num capão depois que os

Essa memória da ocupação do local e as mudanças de condição de vida está profundamente interligada com a formação de um "bairro rural", cuja vida simbólica girava em torno de uma capela, uma estação, um campo de futebol e algumas vendas, além é claro dos próprios sítios e famílias. A organização familiar pela forma daquilo que chamo arbitrariamente de "clãs"² (centralizando a cultura do bairro) foi a melhor forma desses camponeses sobreviverem e se defenderem às crises cafeeiras que viveram, por assim criar uma espécie de "exército de mão-de-obra" para acumularem rapidamente recursos nas mãos das famílias. Viabilizando assim, tardiamente, a antiga estratégia dos "núcleos coloniais" e disso se aproveitando.

Originada na centralidade dessas formações familiares, os "clãs", esse universo cultural camponês fundava-se pelo que pude perceber no reconhecimento da importância *a priori* de cada um dentro daquele núcleo populacional que vivia e dividia a região. "A priori" porque cada um fazia parte da família e porque é essa uma característica geral e diferenciada da cultura camponesa (aquilo que uma vez Woortmann (1993) chamou de "*campesinidade*"), seja ela vêneta, seja de brasileiros. Não apenas por necessidade econômica (como Zuleika Alvin(1986) falou dos vênets) mas também por necessidade "cultural". Afinal, a obrigatoriedade de todos da família lutarem por trabalho de todos para todos é uma característica comum entre camponeses de qualquer lugar ou tempo. É o que os identifica.

Além disso, as instituições que originaram e foram originadas pelos núcleos (famílias, sítios, estação, igreja, venda, futebol, etc.), conferiam poder e importância, ou melhor, cidadania e honra individualmente a praticamente todos. E reunidos num mesmo "espaço de convivência" (como colocaram Scarlato(1992) e Von Simson(1997)), acabaram por formar uma espécie de "espaço público", onde a vida e a realidade deles acontecia e onde eles realmente existiam. E essas "instituições camponesas" nada mais são que os "pontos de reunião" a que Pereira de Quei-

outros foram recolhidos. E ao ser abordado, o boi recusou-se a voltar dizendo que aquele dia não era dia de trabalhar, pois era o "dia da paixão de Cristo". Vários entrevistados juraram que "o boi falou mesmo". Algumas versões contam que o boi falou também para o capataz ou senhor/patrão.

² Uso um conceito de "clã" que é diferente do etnológico, por desconhecer um termo que retrate melhor a situação do que o conceito de "família extensa": Refiro-me a um agrupamento de diversas famílias com inúmeros laços de parentesco entre si, se identificando e reivindicando como parte de um mesmo agrupamento social, como numa "aldeia". Tais "clãs" viviam em total interrelação através das outras instituições: estação, capela, venda, festas, futebol, etc.

roz(1973) se referiu³. Foram elas que acabaram por criar uma "cidadania baronense" na medida em que eram instrumentos de fortalecimento das relações inter e intra familiares, pelos sistemas de atração e repulsão de moradores (identificando-os, aceitando-os, "doutrinando-os", etc.) e também pela criação de um novo núcleo urbano isolado de Campinas e principalmente por corresponder a uma rede de interesses econômicos mais ou menos iguais, mobilizada por uma população com interesses mais ou menos comuns. O engendramento de tantas relações de pertencimento ao local (o "*sentimento de localidade*" de Cândido(1964) só poderia resultar mesmo numa espécie de "naçãozinha" como ele colocou).

Esse sentimento de "importância" e "pertencimento" relativos a Barão Geraldo, pelo que pude perceber, nunca foi sentido por eles (de uma forma generalizada) em relação a Campinas. Em Barão o papel de cada um era o inverso do que acontecia com eles quando iam para Campinas, onde passavam a ser nada mais que anônimos camponeses "mascateando" na cidade, e destituídos de "importância", de "pertencimento", e assim de "cidadania". Sentimento esse que tinham em Barão, onde estavam suas casas, sua comida, a maior parte de seu trabalho, sua infância, suas brigas e brincadeiras, seus amigos e inimigos, suas namoradas, professora, língua e outros códigos. Não eram "cidadãos campineiros", mas "cidadãos baronenses", na medida em que eram responsáveis e conhecidos por coisas que talvez fossem tidas como "estúpidas" por campineiros, como carregar um andor, tomar conta da linha do trem, entregar cartas, "restar" cebolas para alguém, etc.

Desde que chegaram, os descendentes dos imigrantes e migrantes que iniciaram a ocupação ao redor da estação Barão Geraldo sempre tiveram contato com Campinas. Apesar de ser um contato apenas esporádico no início - devido a formação inicial de uma produção de subsistência - ele foi aumentando a medida que Campinas crescia e para ela escoavam a produção agrícola.

Mas foi em fins da década de 20 que os baronenses (assim como outros sitiantes da região) começaram maciçamente a vender seus produtos diretamente nas ruas e mercados de Campinas, e portanto a tomar contato com ela. E todavia, em Campinas, eles não eram os donos ou filhos dos donos da terra, não possuíam famílias, não tinham casas, não comiam bem e tampouco trabalhavam na terra. Eram simplesmente "ven-

³ Juntos eles formavam uma imitação de um "rossio" ou "patrimônio", um espaço comum que juntando partes de propriedades, passou a ser de domínio público com o tempo.

dedores" - "mascateadores" - trabalhadores das ruas. Justamente o contrário do que eram em Barão Geraldo.

Com a "chegada da primeira ponta de luz" em 1935, a "chegada da Rhodia" em 1942, da Colônia Tozan e a primeira loteação feita por Agostinho Páttaro em 1943, - todas essas "chegadas" narradas pelos entrevistados - é que foram, a meu ver, configurando a "*situação de contato*" entre "*progresso*" e "*bairro rural*". Essa "chegada do progresso" se deu como "negação" do mundo rural. Era preciso reformá-lo, transformá-lo para que deixasse de ser rural. O "progresso" que havia chegado a Campinas, estava "chegando" aqui também.

Assim, sendo Campinas uma cidade que já tinha o "progresso" e Barão Geraldo não, configurou-se uma situação de caráter "contrastivo". Dois lugares diferentes, com características simbólicas diferentes, histórias diferentes, "status" diferentes... configurando dois grupos se relacionando "*contrastivamente como complementares*". E como diz Roberto Cardoso de Oliveira (1976), baseando-se em Barth, é esse caráter contrastivo e etnocêntrico (já que a idéia é "trazer o progresso prá cá") um "*atributo essencial da identidade étnica*". No entanto o contraste entre baronenses e campineiros não é de natureza étnica, mas de outra concepção: de formação cultural moderna porém anterior à atual. Como se dois tempos de uma mesma sociedade entrassem em conflito - como veremos mais tarde.

Tal "contraste" entre Barão e Campinas foi concebido a partir de um "código de categorias" baseado num "*sistema de oposições ou contrastes*". Esse código está relacionado a modos de ação, (formas de se vestir, de falar, formas de tratamento e de conduta, regras de comportamento) - e eu coloco aí também, padrões éticos e estéticos - que configuram uma "*teia de relações*" entre relações de "status" diferentes e que são baseados num sistema de contrastes econômicos, sociais, morais, políticos, religiosos, etc. À esse sistema de relações é que Cardoso de Oliveira (1976) chamou de "cultura do contato" "*com graus de sistematização e consistência entre valores diferentes que coexistem na mesma cultura*". Um sistema de valores produzindo diferenças, como diz Bezerra de Menezes (1993) .

É nesse sentido que tal contraste de sistemas e códigos constitui uma "*identidade contrastiva*", porque a luta pela elevação a distrito configurou a "*afirmação dos baronenses diante dos campineiros*". E é essa "auto-apreensão de si em situação que Cardoso de Oliveira diz também que pode ser "*manipulada em situações de ambigüidade*". Pois elas abrem alternativas de "*escolha*" da identidade "*à base de critérios de*

ganhos e perdas" que como ele diz pode ser surpreendida geralmente "*na crista de uma crise*" - quando se abrem conflitos entre baronenses e não-baronenses em festas, relações políticas, jogos de futebol, ou seja, em situações de comparação e competição. O que ele chama de "jogo dialético". Porisso é que para Cardoso, as identidades contrastivas são como os mitos "*da ordem do discurso ideológico*", pois possuem um "*sistema ideológico de valores*".

Assim, a afirmação do grupo dos líderes locais (como Hélio Leonardi e Guido Penteadó Sobrinho) de que Barão Geraldo possui uma "*individualidade administrativa e política*" se constituindo como um "*grupo unido pela solidariedade de interesses de vizinhança*" (como colocaram Nilo de Castro (1976), Pereira de Queiroz e Antônio Cândido), aproxima-se ou demonstra a idéia de Barão como uma "naçãozinha" ou como um município. Ou seja, possuindo uma "história" e "interesses municipais próprios", configura-se uma "*estratégia discursivo programática*" (como diz Cardoso de Melo, 1993), ou "*um discurso*": "*uma maneira de construir significados que influenciam e organizam tanto nossas ações quanto nossas concepções sobre nós mesmos*" (como disse Stuart Hall).

Esse discurso ideológico vê Barão Geraldo como Benedict Anderson (1983) conceituou a nação: uma "*comunidade política imaginada, limitada e soberana*" ou uma "*coletividade política descentralizada*" como o jurista municipal Nilo de Castro conceituou o município. Isto é, dotadas de "autonomia", devido a seus traços comuns, sua homogeneidade e com interesse próprio. E como disse André Melo, a questão da autonomia era fundamental por seu "apelo simbólico" como uma "*elaboração discursiva mítica e apologética*". Hall também vê histórias de origens míticas. Assim como Levi-Strauss (1960) concebe os mitos.

Assim, a caracterização do bairro rural que Antônio Cândido fez, como uma "naçãozinha" é perfeitamente plausível se a compararmos com a conceituação de Nilo de Castro: "*uma pequena pátria, onde se exerce as liberdades locais/individuais*". E quando lutaram pela "elevação" a Distrito (e o verbo já diz tudo), o grupo de baronenses estavam lutando para deixar de ser um "bairro rural" e passar a ser uma "*pessoa jurídica*". Ou em outras palavras, lutavam por sua "cidadania" que não possuíam no "progresso" de Campinas.

E como se não bastasse essa argumentação, há o que considero o argumento chave da constituição das identidades locais: a "*construção de uma 'história' local*". Quando o grupo de Hélio, Guido e outros lutaram pela "elevação" (e pela "vinda do progresso") eles estavam afirmando como Scarlato que "*um bairro é muito mais que um território com limites*

administrativos", pois trata-se do resultado de um conjunto de relações sociais que passam pela conscientização histórica de pertencer a uma localidade (*cujos limites se definem por um grau de relações num mesmo cotidiano, num clima de cumplicidade e relações de vizinhança*) - os mesmos "graus de relações que Pereira de Queiróz enumerou em seu trabalho). E ele diz que esse sentimento de identidade local fundamenta-se "através de representações simbólicas"⁴

Na construção de tais "*representações simbólicas coletivas*" o tempo e a intensidade de vivência no lugar - como o constante cruzar das ruas - são, segundo Olga Von Simson, fundamentais para criar símbolos que retratam a comunidade. Isto é, ela reafirma a centralidade da história local construída, no processo da criação e imaginação da identidade local, ao dizer que essa construção se dá "*ao longo da produção da própria vida em comunidade*", i.e., da história vivida pela comunidade.

Embora perceba a história e a identidade baronense como uma "tradição inventada", no sentido proposto por Hobsbawm, creio poder inverter a explicação dele: No caso de Barão, trata-se de uma tradução/concepção tradicional camponesa do mito do "progresso", que é um dos mitos fundantes da cultura moderna. Uma forma tradicional de entender a modernidade. Vejamos:

Hobsbawm entende como "tradição inventada" "*...um conjunto de práticas rituais ou simbólicas, normalmente regulada por regras, para inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição*" implicando sempre uma continuidade com o passado. (Hobsbawm, 1984:9). No entanto, essa forte referência ao passado, é vista por Hobsbawm como uma construção bastante artificial. São "*reações à situações novas*" que ora se referem a situações anteriores ora estabelecem e repetem, quase obrigatoriamente, concepções de seu próprio passado. Diferente do "costume" e das "rotinas", é essencialmente um processo de "*formalização e ritualização*", utilizando elementos antigos, mas inscrito na cultura moderna. E Hobsbawm espera que, com o atual processo de globalização, ela ocorra cada vez com maior frequência, pois as rápidas transformações globalizantes "*destróem os padrões sociais anteriores, para os quais as velhas tradições foram feitas, produzindo novos padrões com os quais tais tradições são incompatíveis*" (Hobsbawm, 1984:12) O

⁴ Diz Cardoso de Oliveira: "...a identidade, sendo de natureza ideológica, ocupa o centro dos sistemas ideológicos, a rigor seu núcleo, funcionando como uma bússola a orientar indivíduos e os grupos em mapas cognitivos coletivamente construídos. Em linguagem mausiana chamáramos isso de "representações coletivas". ..." em **Enigmas e Soluções**. Fortaleza; Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro /UFCE, 1983. Cap. 6, p. 113.

que fez com que os movimentos políticos e ideológicos (como o nacionalismo) tornassem necessária a invenção de uma continuidade histórica.

Hobsbawm diz que é preciso estudá-las porque são "sintomas importantes", que indicam problemas que normal mente não poderiam ser detectados; "*são indícios, pistas. E seu estudo não pode se separar do contexto social mais amplo*". Além disso elas esclarecem mais detalhes das relações humanas com o passado, onde a História às vezes, é o próprio símbolo do conflito; "*todas elas utilizam a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal... todas são elementos que baseiam-se em exercícios de engenharia social, ...sempre inovadores...pois a originalidade histórica implica inovação*" (Hobsbawm, 1984:21-22)

Mas construir tradições não é apenas um "sintoma" da (re)construção ou (re)afirmação de identidades. É um "ato de *traçar fronteiras*" como já disse Barth.

Não é à toa que os movimentos municipalistas sempre foi construído em cima dessa conotação. Ao dizer que o "município" é uma "*situação intermediária entre o Estado e a Família*", o jurista Nilo de Castro se aproxima novamente dos dizeres de Cândido e Queiróz. E ao dizer também que o município tem origem histórica (como Guillermo Rúben diz da nação) e interesses próprios (exercer seu próprio poder, homogeneidade, etc.) impregnado de "jusnaturalismo" ele está dizendo que é uma "mini-nação". Assim como a nação essa identidade local pode ser vista de dois modos: como "natural" (a "naturalidade" formada pelo jusnaturalismo) e o "cultural" ("*compartimento de uma série de valores e tradições próprias, geralmente históricas e religiosas comuns*") como vê Guillermo Rúben. Assim como ele, suponho que a identidade local - a "naturalidade" possui dois aspectos: "*historicidade*" e um "*processo social*" (logo, em sentido marxista, também "histórico").

Essa "naturalidade" também pode ser vista como um "*conjunto de atributos particulares e únicos*", como ele diz, que estabeleça na comunidade um auto-reconhecimento e também diferenças e contrastes com outras naturalidades (da mesma forma que Barth e Cardoso formulam a teoria da identidade étnica = por auto atribuição e pela atribuição pelos outros). Ou como diz Hall, como um "conjunto de significados" produzidos por uma "comunidade simbólica" (a nação) e que assim como Rúben, ele também vê que o nacionalismo defende um patrimônio cultural/tradicional próprio daquela comunidade "e que se reduz a uma série de valores sagrados providos de certo misticismo". Ou "*histórias de origens míticas*" como vê Hall.

Ora, a identidade local - que chamo de "naturalidade" - é assim como Anderson entende a nação: "*resultado de um cruzamento complexo de forças históricas... produzido pela erosão das tradições religiosas, e que depois de criados, tornaram-se modulares*". E se Anderson vê as raízes da nação nas "comunidades religiosas" e nos "reinos dinásticos", também vemos claramente a naturalidade baronense - assim como a maioria delas - enraizadas numa comunidade religiosa. E apesar de não ver aí a outra raiz (do reino dinástico), o que nos revela o apelido "carinhoso" que os funcionários da Prefeitura de Campinas deram a Barão, ao chamá-lo de "principado"? Certamente a idéia de um lugar pequeno e "arcaico", que luta por sua autonomia.

Entretanto, assim como Stuart Hall acha das "culturas nacionais" e do "nacionalismo", acreditamos que a "naturalidade" (no caso a baronense) é também *um discurso* e que também como ele diz, constróem significados contidos nas histórias, memórias e imagens dela também construídas.

E como ele propôs, a identidade local - ou naturalidade - também cria diversas "estratégias discursivas" - como as que citei acima - e como as que ele cita: a) *a narrativa do lugar* - da nação local de Barão como colhi nos depoimentos dos moradores; b) *a ênfase nas origens*, na continuidade, tradição e atemporalidade de Barão; c) *a invenção da tradição* (no caso a baronense) d) um *mito fundante* - "*a contra-narrativa que pré-date as rupturas da colonização*" - assim como César Nunes caracterizou a lenda do *Boi Falô*. Sem sombra de dúvida, o "mito fundante" de Barão Geraldo; e) *A idéia de povo "puro" e "original"* - que não é o caso de Barão, mas que é "exacerbada" (como diz Bezerra de Menezes), quando colocada em confronto com os interesses de outros moradores de Barão que vieram aqui morar após a chegada da Unicamp.

É nesse sentido é que penso, que todo aquele auge do movimento municipalista dos anos 40/50 se confundiu com o auge do nacionalismo da época. Como processos "congênitos", *nacionalidade* e *naturalidade* visavam construir essências coletivas já que eram - e ainda são - requisitos mobilizadores e ... garantidores de voto.

Mesmo não sendo um "município", Barão Geraldo configura-se, a meu ver como uma "cidade". Além de possuir uma base econômica que se reivindica própria do local, de possuir um "bairro central organizado e de dezenas de bairros que circulam e se reivindicam em seu entorno, os moradores construíram uma história local própria, e muitos de seus moradores reivindicam uma identidade e uma naturalidade "baronense" de

pertencerem a Barão, no sentido de se diferenciarem daqueles moradores que vieram de outros municípios.

A própria história que os antigos moradores de Barão Geraldo - os que se reivindicam "baronenses" - contam, é uma história marcada pela luta pelo "progresso", como crença de que com ele, melhoraria substancialmente sua própria "qualidade de vida". Essa busca do "progresso" serviu como argumento de fundo para a concepção e a tentativa da emancipação de Campinas, a partir dos anos 60.

Em meio à essa luta pelo "progresso" local, uma dos movimentos em que os baronenses também se engajaram foi pelo estabelecimento em Barão Geraldo da Universidade de Campinas - a Unicamp - que depois de muitos anos de negociação, instalou-se em um enorme terreno doado em Barão Geraldo em 1966, circundada pela principal condição da doação desse terreno: o gigantesco loteamento denominado *Cidade Universitária Campineira*.

Enquanto a Unicamp se instalava no local, os baronenses prosseguiram na luta pelo "progresso", atraindo indústrias, escolas, bancos, empresas, lojas comerciais em geral, abrindo inúmeros loteamentos, se mobilizando por melhorias urbanas (como água, esgoto, asfalto, telefone, etc.), até mesmo aliando-se aos representantes do governo autoritário para conseguir melhorias em suas condições de vida.

Porém, ao mesmo tempo, observavam a implantação da Unicamp, da Puccamp, do CEASA, do Hospital das Clínicas, de inúmeras indústrias como se fossem uma "dádiva" divina ou da natureza, e que foi determinante na discussão da emancipação, da identidade local, etc. Seus antigos desejos vinham sendo atendidos: O progresso "que ninguém pode parar" continuava chegando e transformando Barão num outro mito: o de "Bairro Privilegiado": O único que conseguia unir e conciliar "progresso" e a "tranqüilidade" das cidades do interior.

Todavia, sem que os baronenses percebessem, essa vinda do progresso trouxe com ele seu maior desafio, sua maior contradição: Para conseguir vender os inicialmente baratos e desacreditados terrenos da Cidade Universitária "Campineira", corretores baronenses e campineiros utilizaram-se da estratégia de dirigir suas vendas a setores sociais identificados com a Universidade: Indivíduos e famílias da classe média alta paulistana e campineira, que buscavam investir num local identificado de "alto padrão": proximidade da Universidade, da "natureza" e da tranqüilidade de cidade do interior, um lugar calmo, pacato, longe da poluição e da correria da cidade grande e que no futuro certamente se transformaria num ambiente "melhor" do que aquele em que viviam.

A estratégia de venda - juntamente com a perspicácia política do reitor Zeferino Vaz em desenvolver a Unicamp como uma universidade de nível primeiromundista - resultou amplamente satisfatória e em pouquíssimo tempo, praticamente toda a primeira fase da Cidade Universitária Campineira estava vendida. Razão pela qual seus proprietários articularam a segunda fase - ainda maior que a primeira - e ainda hoje em fase de negociação

Os novos moradores demoraram para se instalar em Barão, mas foram chegando aos poucos. E em pouco tempo os baronenses perceberam o quão diferentes eles eram e o quão distante eles se manteriam. Aos poucos, eles foram se implantando, se conhecendo, se organizando culturalmente e também aos poucos, foram deixando claro para que vieram: Para cumprir à risca as promessas, imagens e valores usados como "estratégia" para atraí-los.

Desde então, baronenses e novos moradores demonstram conviver em conflito, de diferentes modos de vida, com diferentes costumes, valores, idéias e gostos, tentando implantar concepções de "cidade" completamente opostas. O conflito entre esses dois (principais) grupos culturais de Barão Geraldo projeta-se no comportamento cotidiano atual da cidade. E parecem fomentar territórios e nichos diferentes de sociabilidade, lazer e trabalho, de expressão e simbolização do mundo, criando "corpus" que parecem conviver paralelamente, competindo entre si, mas tentando negarem-se um ao outro e principalmente, não se encontrarem, como se houvesse a ameaça e a eminência de um embate, de uma disputa física.

É da convivência entre concepções ideológico-culturais diferentes que se origina comportamentos e processos de violência social?

Tais relações conflituosas lembram bastante as teorizações sobre a "*identidade étnica*" e das "fricções" de suas "fronteiras" analisadas por Fredrick Barth, Pierre Bourdieu e Roberto Cardoso de Oliveira entre outros autores.

Bourdieu (1989) afirma que as identidades regionais ou étnicas são "*objetos de representações mentais e objetivos*" e uma "*forma particular da luta das classificações*". Isto é são "ideologias". Seu texto crítico sobre as identidades regionais e étnicas pode ser usado claramente para retratar a história baronense quando diz que as lutas pela identidade étnica ou regional dizem respeito a "*propriedades ligadas à "origem"*" (e do lugar de origem) e de seus "sinais duradouros". Segundo Bourdieu, o que está em jogo nessas lutas é o *poder de impor uma visão do mundo social*

da divisão e ao se imporem realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e sobre a unidade e a unidade do grupo. (Bourdieu, 1989:113)

É significativo que para Bourdieu *traçar fronteiras* é um "ato religioso", e sempre realizado por autoridades. A mesma religiosidade vista por Nisbet em sua "História da Idéia de Progresso". Porém, diz Bourdieu, ao traçar fronteiras, os grupos produzem diferenças culturais mas ao mesmo tempo elas são produtos dessas diferenças. Afinal a identidade é produto e produtora da dinâmica História.

Assim o discurso da identidade - étnica ou regional - para Bourdieu é um discurso "performativo" que busca impor como legítima uma nova definição das fronteiras, para divulgar e fazer reconhecer uma região ou uma etnia *desconhecida* contra as definições dominantes, reconhecidas e legítimas que a ignoram. Porém, diz o autor, sua eficácia é proporcional à autoridade daquele que a enuncia. É um ato de "*magia social*" para "*trazer à existência uma coisa nomeada*", e que dependendo do poder de quem a realiza, pode impor uma nova visão a uma nova divisão do mundo social e consagrar um novo limite: "*um ato mágico...pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, se torna visível, manifesto, para os outros grupos e para ele próprio, atestando assim a sua existência como grupo conhecido e reconhecido, que aspira à institucionalização*" (Bourdieu, 1989:118).

Para mim esse é exatamente o caso de Barão Geraldo: "*tornar-se visível*". Além disso, produzir identidades nesse contexto, seria produzir "cidadania", num contexto em que as construções ideológicas - de tradições ou de identidades - são vistas como produções de uma "cidadania universal", já que, em tese, estão produzindo "campos de luta e de poder", como diz Bourdieu, como única forma de sobreviverem num mundo de transformação contínua de significados, culturas e fronteiras híbridas, descentradas, intersticiais, fluídas, etc. Um mundo em transição para um futuro onde a ênfase da cultura parece se dar cada vez mais no terreno do simbólico, da interpretação e da cultura - e da fluidez; deixando de lado a ênfase no econômico, na razão prática e nas estruturas. Pelo menos parece ser esta a tendência.

2. Identidade e História: Ideologia ou Cultura ?

Ao concluir a redação da pesquisa, deparei-me inicialmente com uma conclusão pouco ou nada reveladora e satisfatória, comparando-a a seu objetivo inicial: a construção da identidade e da história baronense seria então uma construção ideológica, para explicar os motivos que le-

vam e levaram os baronenses a tentarem se emancipar de Campinas e também a se contraporem às novas concepções de planejamento urbano defendidas pelos novos moradores (liderados por "ambientalistas"), fundadas numa outra ideologia: a da "*preservação da qualidade de vida*". Como nosso objetivo era *entender* as razões dos baronenses, foi necessário retomar a discussão do conceito de ideologia e relacioná-lo com o conceito de cultura. Como existem inúmeros, escolhi apenas dois autores e relacioná-los entre si.

Se em Barão Geraldo percebe-se hoje duas concepções dominantes e opostas de "progresso", é interessante notar como o pensamento e o conhecimento estão sempre marcado por dualidades. Mesmo ao se contrapor autores diferentes - geralmente dois - cada um deles propõe geralmente duas concepções opostas de realidade. Seria um artifício de lógica? Ou um vício ideológico como apontado um dia por Lévi-Strauss?

Para variar, há pelo menos duas formas principais de se compreender o que é "ideologia". Para levar em consideração o viés marxista, preferi abordar um texto de Marilena Chauí sobre a relação entre ideologia e história que se dá através da concepção de "identidade". Comparei-o com o texto de Marshall Sahlins mostrando a relação que existe entre os conceitos de "estrutura" e "história", - ao invés de se excluírem - onde ele aborda uma outra concepção de história, cultura, ideologia, e identidade.

Ao final, comparei-os com um terceiro texto com influências dos dois anteriores que a meu ver, além de surgir como uma alternativa ao eterno debate entre materialistas e simbolistas, trata diretamente da questão que abordo: a construção da identidade em bairros, vilas e cidades periféricas na região de Campinas, com forte influência de imigrantes.

É interessante notar como uma outra pesquisa feita por outros pesquisadores do mesmo Centro de Memória em dois diferentes bairros de Campinas (Cambuí e Vila Industrial), chegou a conclusões tão próximas da que cheguei, apesar de não ter participado do "Projeto Bairros" do C.M.U. Escolhi a caracterização dualista proposta pela organizadora e coordenadora da pesquisa, Olga Von Simson, para sintetizar também minha pesquisa, porque no meu entender ela recupera e traduz uma tipologia ideal num sentido muito próximo ao colocado por Chauí e Sahlins.

E nesse sentido, conforme o relatório, a pesquisa alcançou resultados díspares: Enquanto na Vila Industrial (antigo "bairro proletário") a pesquisa teve ótima aceitação, no Cambuí (considerado "alto padrão" pela misteriosa hermenêutica imobiliária) a pesquisa foi recebida com indiferença e desprezo. Tal disparidade, só poderia mesmo originar uma interrogação.

Baseando-se em alguns textos sobre a "*identidade de bairro*", Von Simson concluiu que o sucesso alcançado na Vila Industrial deveu-se às "*condições historicamente vivenciadas*" por seus moradores, que segundo ela "...durante mais de um século haviam se mantido relativamente isolados do restante da cidade, pela barreira imposta pelos trilhos das ferrovias"⁵. Paralelamente, a autora atribuiu o "insucesso" do Projeto no Cambuí, à uma "*desvinculação com o passado*" de seus moradores "*fruto da intensa troca de população que tal bairro sofreu durante sua história recente*". (VON SIMSON, p. 2), já que os antigos moradores não desejavam falar de um bairro totalmente diferente daquele que viveram 50 anos antes e os novos também não tinham interesse de falar do passado para não admitirem "*suas origens ligadas a setores mais populares da cidade*".

Para tentar explicar essa disparidade no resultado da pesquisa, Von Simson baseou-se em dois textos para fundamentar sua conclusão: Os dois tratam da questão da formação da identidade na contemporaneidade pós-industrial e suas transformações ainda hoje não bem explicadas por nenhum autor e sem consensos diretos.

Falando sobre identidade nas cidades, Carlos Fortuna diz que hoje em dia, nas situações do cotidiano, "*os sujeitos atuam de acordo com suas competências identitárias*". Identidades essas que não são mais estáveis e rígidas, mas que se tornaram transitórias, plurais e auto-reflexivas, isto é "contingentes"; As identidades são por ele entendidas como "*expressões compósitas de intersubjetividades*", e as fronteiras entre fatores internos e externos tornaram-se "impossíveis de decifrar"

São objeto de escolhas e de possibilidades individuais, feitas de acordo com a própria percepção da estrutura de relações sociais e, portanto, desencadeadas em função dos recursos disponíveis e dos efeitos previsíveis; mediadoras entre a estrutura social e a ação dos sujeitos, as identidades sociais são feitas e refeitas ao sabor das mudanças sociais e das novidades culturais, deixando-se pautar por uma progressiva interiorização de pulsões e constrangimentos eminentemente relacional e interativa, perante a crescente complexificação das sociedades, a identidade moderna mostra-se contingente e remete-nos a uma estrutura pessoal,

⁵ VON SIMSON, Olga R. M. (org.). Identidade de bairro na contemporaneidade: Cambuí e Vila Industrial em Campinas - SP. In **Cambuí e Vila Industrial e a identidade de bairro: uma noção pouco estudada em Ciências Sociais**. Relatório do *Projeto Bairros*, enviado ao CNPq em Fevereiro de 1997, p. 1.

afetiva e cognitiva que é progressiva e continuamente (re)construída pelos sujeitos.⁶

Também falando sobre o contínuo reajuste da identidade na "pós-modernidade", a antropóloga Celeste Mira diz que hoje, convivem na sociedade "*formas diversas de identidade*": sendo elas: as "*identidades de tipo tradicional*", que são únicas e auto-centradas", com influências iluministas (?) e as "*novas formas de identidade*" que são descentradas, plurais e deslocadas. Celeste Mira diz que com a mundialização, tanto as antigas quanto as novas identidades mais fluidas "*surgem fortemente reafirmadas como respostas a processos de exclusão social*"⁷.

Assim, Von Simson explica que a disparidade de resultados entre a Vila Industrial e o Cambuí corresponde a "tipos diversos de identidade" i.e.: "*enquanto entre os moradores da Vila Industrial estaríamos nos deparando com uma identidade de bairro de tipo tradicional, (única e auto centrada) no Cambuí a identidade predominante seria de caráter plural, múltiplo e conjuntural, a forma típica identitária da pós-modernidade que seria produzida por sujeitos descentrados*".

O Cambuí - o espaço mais globalizado da região - com sua "*ausência do processo de exclusão explícita*" - não necessita desenvolver a "*identidade tradicional*" (baseada na forte ligação com a vida e a história do bairro) mas ao contrário, obedecer e copiar os novos padrões e modelos de luxo do comércio internacional: "*...nessa nova lógica, o fato de ser campineiro não provoca muito interesse. O que importa é poder consumir os mesmos produtos dos londrinos ou novaiorquinos, ostentando as griffes internacionais famosas ou circular pelo bairro dirigindo o carro importado*".

Já na Vila Industrial, "*tradicionalmente pouco importante aos olhos do poder público*", Von Simson diz que os moradores procuraram, através da pesquisa, "*reafirmar a diferença*" com os outros bairros de Campinas, valorizando seu passado e (em "parceria" com os pesquisadores) tentaram reconstruir suas raízes, para, dessa forma, "*responder à intensificação do processo de exclusão sócio-econômica e cultural*" que vivemos na contemporaneidade.

⁶ FORTUNA, Carlos. As cidades e as identidades: narrativas, patrimônio e memórias. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 33, ANPOCS, S. Paulo, fevereiro, 1997, p. 127-142.

⁷ CELESTE MIRA, Maria, O global e o local: mídia, identidades e usos da cultura. *Margem*, Educ nº3, S. Paulo, 1991, p. 133.

Se fizéssemos um "esquema" de comparações entre as concepções de Chauí, Sahlins e Von Simson, podemos perceber uma única assertiva sintetizadora e um "senso comum" entre os 3 autores: *a história é uma "constante experiência", reformuladora (constante) das concepções apriorísticas da cultura, e responsáveis pela mobilização das ações humanas* (logo, históricas).

É muito reveladora a semelhança de sentido entre essas diferentes concepções. Para mostrar a relação que existe entre a ideologia e a cultura preciso agora interligá-las. Pode até terem significados diferentes mas é evidente que tratam do mesmo assunto.

Quando Marilena Chauí diz que nas "sociedades históricas" a questão de sua "origem" não é apenas um problema teórico mas *"sobretudo uma exigência prática renovada"*, ou quando diz que a temporalidade é uma *"questão aberta... incessantemente reposta por suas práticas"*, não estaria dizendo o mesmo que Marshall Sahlins quando ele diz que *"toda práxis é teórica, sempre iniciada nos valores a priori da cultura"*, ou quando diz que *"a cultura é historicamente reproduzida..."* e também *"alterada na ação"*? Não é uma concepção muito próxima da afirmação de Sahlins de que a história é ordenada pela cultura e vice-versa? Não teria uma significação semelhante àquele conceito de *"destruição criada"* de Schumpeter (recuperado por Fortuna/Von Simson) que seria a *"contínua reelaboração de critérios de avaliação pública..., variável de acordo com a conjuntura"*?

Quando fala em "sociedades míticas ou teológicas" e sua "petrificação do tempo" imobilizando suas estruturas, Chauí não está dizendo o que Sahlins chama de "estruturas prescritivas", i.é., que a ordem cultural pré-existente é quem determina as ações e relações? Essa mesma "petrificação" imobilizadora não é o mesmo que pretende a "ideologia" nas sociedades *propriamente* históricas?

Se para Chauí a "problemática" da história é determinar a fundação da sociedade e do poder pela ação dos homens (e não de um poder exterior) que ao "superar" esse "anteparo" teológico cria um *"corpo de representações e normas"*, ela está também dizendo que os mitos de origem e o *"poder anterior/exterior"* são também *"ideologias"*, e que essas sociedades não são históricas, mas "pré" históricas.

Evidentemente, a problemática aqui são de "tipos" de sociedade e é claro, tipos "dominantes", i.é., que dominam os outros "tipos". São tipos que convivem em todas as sociedades e portanto, em relação dialética dualista!

Assim como disse Chauí, o "anteparo mitológico" como a "ideologia" são petrificações, imobilizações da "história real" que se modifica continuamente, tentando "neutralizar" com a "fixação de conteúdos" (mitos?), tidos como "essências", que "garantem identidade, repetição, permanência e até as transformações!

Ora, claro está, que aqui ela se refere à culturas com "*estruturas prescritivas*" proposto por Sahlins que "*tentam transformar as circunstâncias e contingências conjunturais*" para assimilar à sua significância, à si mesmas, negando o caráter contingente eventual. São sociedades de "*identidade tradicional*" (únicas e baseadas na memória e na história local) que reforçam a história local para explicar a situação em que vivem.

E uma dessas "essências" ideológicas que procuram "*imobilizar*" a história real é justamente a idéia de "*progresso e desenvolvimento*" - que é central ao se falar em Barão. Essa "essência" tenta explicar a história não como transformação ou criação, mas como "*crescimento*" em direção à "*perfeição*", enquanto "*destino*". Exatamente o debate que ocorre em Barão.

Entretanto - e isso é um "insite" muito importante de Chauí - a idéia de progresso e desenvolvimento, como diz a autora, "*representa o desejo metafísico de identidade... e uma saída ao medo da desagregação*", idéia essa que "*reforça-se na experiência cotidiana*". Ou seja: "*assimila as circunstâncias contingentes ou à conjuntura*" o que é justamente a característica que Sahlins dá às "*estruturas performativas*", ou que Fortuna/Von Simson dá as "*identidades contingentes*" dos bairros globalizados.

Assim, Chauí está dizendo que as "ideologias" e essências explicam as mudanças por suas continuidades, conforme Saussure, numa "*síntese entre estabilidade e mudança*" que nada mais é que a característica que Sahlins dá à "cultura". Ora, se diz que a ideologia "*reforça-se na experiência cotidiana*" (como na questão das origens) Chauí está dizendo então - e também - que a cultura "*se reproduz e é alterada historicamente na ação*", como diz Sahlins e como naquele fragmento de texto de Fortuna⁸.

⁸ "São objeto de escolhas e de possibilidades individuais, feitas de acordo com a própria percepção da estrutura de relações sociais e, portanto, desencadeadas em função dos recursos disponíveis e dos efeitos previsíveis; mediadoras entre a estrutura social e a ação dos sujeitos, as identidades sociais são feitas e refeitas ao sabor das mudanças sociais e das novidades culturais, deixando-se pautar por uma progressiva interiorização de pulsões e constrangimentos eminentemente relacional e interativa, perante a crescente

Aparentemente uma contradição, quando Chauí diz que a ideologia tenta paralisar a "história real" (conceituada por ela como "*o social e o político instituindo-se a cada passo*" - mas que, porém, "reforça-se na experiência cotidiana"), ela está dizendo também que a ideologia assimila-se à conjuntura, reformula-se ou modifica-se para continuar dominante. Quer dizer: a história é uma experiência constante, reformuladora e modificadora de "verdades". Só que, mais uma vez repetindo Saussure, "*as mudanças se baseiam no princípio da continuidade*".

É nesse sentido que "ideologia" e "cultura" se aproximam como sinônimas: Chauí conceitua "ideologia" como "*conjunto coerente e sistemático de imagens ou representações tidas como capazes de explicar e justificar a realidade concreta*" e Sahlins conceitua a "cultura" como "*conjunto de relações significativas entre categorias*" e que "*organizam a situação atual em termos de passado*".

Mas não é só aqui que cultura e ideologia se identificam: Se continuarmos a explorar as palavras trocando uma pela outra, o significado continua o mesmo: Podemos dizer que "a história é ordenada ideologicamente" e que a ideologia é "ordenada historicamente", como dizer que a cultura é um "corpo de representações e normas". Como é uma "ordem virtual", na cultura o "aparecer" é o "ser". Seu "processo oculto" é o ingrediente, o mecanismo básico para que continue sendo "cultura" - governada e governadora das "relações simbólicas".

É esse "processo oculto": As "relações simbólicas" que garantem "significância" aos eventos históricos enquanto "*estrutura de conjuntura*", que recusa a desidentificação com a história. Pois como diz Sahlins na ação simbólica, sincronia e diacronia coexistem numa "síntese indissolúvel".

Porém é claro que há uma contradição/diferença fundamental entre as concepções de Chauí e Sahlins: Enquanto Chauí parte de um ponto de vista moderno para dizer que a ideologia é a explicação da realidade a partir das "tradições" (diga-se "inventadas"), Sahlins parece entender e partir de uma concepção tradicional para explicar que a cultura é a explicação da realidade a partir das tradições.

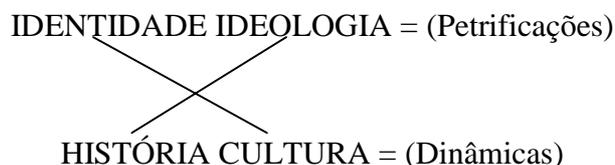
Chegamos novamente à dualidade tradicional/moderno que há séculos norteia o pensamento (erudito) humano. E é por isso que entendo ter se dado em Barão Geraldo a mesma dualidade de identidade que se

complexificação das sociedades, a identidade moderna mostra-se contingente e remete-nos a uma estrutura pessoal, afetiva e cognitiva que é progressiva e continuamente (re)construída pelos sujeitos".

percebeu na pesquisa do "Projeto Bairros": Se Barão Geraldo desenvolveu uma identidade de "tipo tradicional" para se reafirmar e responder ao processo de "exclusão" que é próprio da tal globalização, a Cidade Universitária - e também a história atual de Barão - desenvolveu uma identidade cosmopolita, "contingente", plural, descentrada e conjuntural para, ao contrário, "vivenciar" a globalização

Porém após toda essa discussão, não fica a impressão de que estamos "andando em círculos"? Ou melhor, que são discussões diferenciadas sobre uma mesma questão, os mesmos tipos ideais, as mesmas relações "história-identidade"/"ideologia-cultura" (e vice-versa)? Talvez mesmo, formas diferenciadas de tratar do mesmo objeto.

Assim, gostaria aqui de fazer um precipitado ensaio de "estilo estruturalista" para mostrar que tal jogo de relações poderia se fundamentar numa "equação de razões" (sic) lógicas de relação dinâmica e quadrangular entre duas novas dualidades que também poderiam ser invertidas:



Assim a "identidade" estaria para a "história", assim como a "ideologia" estaria para a "cultura". Ou seu inverso também pode ser tomado: a ideologia para a história assim como a identidade para a cultura. E assim nos seria fornecido um novo esquema:



Evidentemente, estes esquemas indicam que tais "idéias abstratas" podem ser partes ou diferentes faces de uma mesma realidade ou de uma mesma existência, mas que reúnem diferenças de sentido quase imperceptíveis entre si.

Daí que, se examinarmos com mais sutileza tais relações, (poderemos) ver que o que está por detrás dessas sobreposições de instituições abstratas é ainda a antiga contraposição "tradição X

modernidade" de visão/explicação do mundo, que inúmeros autores vivem narrando.

Numa concepção mais tradicional, com certa influência iluminista, enquanto a história seria uma "produtora de identidade", a ideologia seria considerada um "produto" ou fruto da cultura. Já numa concepção mais moderna, a relação se inverteria: a história produzindo ideologia e a cultura produzindo identidade.

Colocando melhor: numa concepção de tipo tradicional, todas as coisas são percebidas e entendidas a partir de uma "essência" e como uma "essência". Ideologia, Cultura, História e Identidade são todas "essências" (universais?) que conferem uma característica existencial às coisas e pessoas. Afinal para a tradição a realidade só pode ser entendida se a existência for "eterna". Já numa concepção de tipo moderna, todas as coisas são percebidas e entendidas a partir de uma "dinâmica" ou vivenciando uma "transformação constante".

Assim, nessa concepção, Ideologia, Cultura, História e Identidade são todas "dinâmicas", todas "diacrônicas", todas estão em transformação constante, nunca iguais. Daí que se poderia "esticar um continuum" entre esses dois tipos ideais "tradição/essência" e "moderno/dinâmico" para explicar a diferença entre essas concepções. Assim Chauí e Sahlins seriam autores "modernos" pois todos dois acreditam numa realidade e num cotidiano "dinâmico", porém Chauí, como defensora das transformações modernas consegue perceber mais claramente as "essências" ideológicas do pensamento tradicional, enquanto Sahlins, como defensor das tradições culturais, consegue perceber as "dinâmicas" em transformação do pensamento moderno (estruturalista, marxista, etc.).

Assim, não seria mais cabível ver as quatro instâncias como causas e respectivos efeitos umas das outras, ou como partes ou campos diferentes de uma mesma realidade? Também não poderíamos assim conceber as quatro instituições como "sinônimas", pelo menos nesse caso? Mas e se for esse o caso norteador dos outros casos?

Porém no meu entender, o que as pessoas querem viver é justamente a "ideologia" que elas chamam de "cultura". Não é à toa

que Marx pouco falou em cultura, para falar em "consciência" e em "ideologia". Tampouco não é à toa que hoje, nas ciências humanas, a ideologia é vista como "o outro nome da cultura" - como ressaltou recentemente Joanna Overing, num texto sobre a relação mito/história do povo Piaroa, da Amazonia Colombiana.

Retorno aqui à concepção de identidade de Christina Rubin que defendo aqui. Rubin diz que o tornar-se membro da comunidade acontece "*em função do sentimento de identidade, participação e do não estar só no mundo*", quer dizer, sua necessidade é de "participar" de uma "comunidade ideológica" para que assim, possa se tornar um "indivíduo". Amplio essa concepção para "*qualquer tipo*" de "comunidade simbólica" (não apenas religião, mas também nação, etnia, sexo, time de futebol, naturalidade - a identidade local - profissão, partido, ou como campo de conhecimento, etc. - muito ligado àquela concepção de "*lutas das classificações*" defendida por Bourdieu em *Poder Simbólico*) . Movendo a necessidade de cada um em fazer escolhas para "não ficar sozinho".

Segundo ela a razão que leva as pessoas a participarem de uma comunidade é a necessidade de uma "segurança simbólica" que o coloque e lhe explique o mundo. Porém como ela diz no final, é uma "*identidade ilusória*" que se busca em momentos de crise.

Nos momentos de crise, as pessoas buscam mais sentidos porque, frente à total falta de perspectivas no campo material, o que resta é a esperança (...) e a fé no amanhã, que precisa ser justificada através de razões simbólicas porque é nesse campo que podemos encontrar, na maioria das vezes, a identidade que a sociedade nos nega.⁹

Todavia, como vivemos numa sociedade em crise eterna, onde a crise é a sua essência e que só se entende "sociedade" quando em crise, essa busca de "*identidade ilusória*" (ilusória porque fundada em razões simbólicas) torna-se um processo rotineiro, cotidiano e "*natural*" (como uma "naturalização" moderna da modernidade), a busca da identidade torna-se uma *necessidade humana natural e cotidiana*, isto é, isso modifica o conceito entendido por

⁹ RUBIN, 1995, p. 105.

Rubin. A identidade passa a ser assim o "resultado de uma simples escolha de crença" em alguma comunidade ideológica (no caso dela, Igreja), seja qual for essa comunidade. Claro que na escolha dessa comunidade em que acreditar, o dado decisivo na "escolha" é a "importância" que cada um ganha naquela comunidade. Quanto mais se sente importante na comunidade, maior a possibilidade de decidir-se por acreditar e lutar por aquela comunidade. É isso pelo menos, que percebi em Barão Geraldo.

Essa concepção nos ensina a reconhecer que uma das grandes formas de mobilização das pessoas - talvez a mais importante e eficiente delas atualmente é a que Rubin chamou de "segurança simbólica", traduzida numa forma de congregação de ajuda mútua entre as pessoas, "que precisa ser justificada através de razões simbólicas" que é onde "*podemos encontrar, na maioria das vezes, a identidade que a sociedade nos nega*"¹⁰. Isto é, Rubin mesma concorda com Chauí, que a realidade não é simbólica, mas contraditória e que razão simbólica é ilusória, não é real, mas ao contrário tenta *enganar* o real.

Só que elas mesmas reconhecem que o que as pessoas preferem *viver* é a ideologia, a ilusão da concepção marxista, que para elas é a realidade. Rubin diz que tais igrejas (podemos entender aí as formas de "identidades") conseguem arrebatar tanta gente "*porque iludem*". Diz Rubin que se as pessoas precisam de participação, identidade e salvação, é que essas três coisas significam a "*localização do ser no mundo, no tempo e no espaço*", pois a vida continua, não estaremos sós, não passaremos por ela "incógnitos ou despercebidos, nem seremos esquecidos"(1991:106). É ela mesma quem diz: O mais importante para as pessoas não é a realidade (e suas contradições) que os marxistas dizem que é, mas descobrir *porque* existimos, porque na concepção comum, não existimos à toa, mas *por uma razão* que não podemos entender.

Quando Cazusa disse: "*Ideologia, eu quero uma prá viver*", ele estava dizendo o mesmo que Sahlins:

¹⁰ *Ibidem.*

As pessoas, enquanto responsáveis por suas próprias ações, realmente se tornam autoras de seus próprios conceitos, isto é, tomam a responsabilidade pelo que sua própria cultura possa Ter feito com elas. Porque se sempre há um passado no presente, um sistema a priori de interpretação, há também "uma vida que se deseja a si mesma" (como diria Nietzsche).¹¹

Essa "*vida que se deseja a si mesma*" não é outra coisa que a ideologia enquanto "processo", enquanto "atributo" da cultura. Ela significa que as pessoas vivem a concepção delas mesmas de realidade, i.e., a vida que se vive é aquela que se acredita real. Ou seja: Vive-se aquilo que acreditamos, a realidade que acreditamos ser real. E a cultura não é nada mais que a criadora dessa realidade virtual - a ideologia - que vivemos. Negar essa realidade, seria negar a própria virtualidade que é a condição humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVIN, Zuleika. **Brava Gente!, Os Italianos em S. Paulo (1870-1920)**. Tese, Doutorado, S. Paulo, USP, 1986.
- ANDERSON, Benedict, **Imagined Communities**. London: [s.n.], 1983.
- BARTH, Fredrik, **Los grupos étnicos e sus fronteras**. Barcelona, [s.n.], 1969.
- BEZERRA DE MENEZES. A problemática da Identidade Cultural nos Museus. **Anais do Museu Paulista Nova Série** n.1, 1993, p. 207-222.
- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. S. Paulo: Cortez, 1989.
- CARDOSO DE MELO, Marcus André. Municipalismo, "Nation-Building" e a Modernização do Estado no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** n° 23, ANPOCS S.Paulo, 1993.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.
- CASTRO, Nilo de. **Morte ou Ressurreição de Municípios?** S. Paulo: [s.n.], 1978.
- CELESTE MIRA, Maria. O global e o local: mídia, identidades e usos da cultura" **Margem**, Educ, nº 3, S. Paulo, 1991.
- CHAUÍ, Marilena. Crítica e Ideologia. In **Cultura e Democracia**, 6 ed. São Paulo: Cortez, 1993.

¹¹ SHALINS, 1990, p. 189.

- FORTUNA, Carlos. As cidades e as Identidades; Narrativas, Patrimônio e Memórias. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº 33, ANPOCS, São Paulo, 1997.
- HALL, Stuart, **A questão da identidade cultural**. Textos Didáticos, nº 25. Campinas: IFCH-Unicamp, 1995.
- HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- MELLO E SOUZA, A. Cândido. **Os Parceiros do Rio Bonito**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1964.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. **Bairros Rurais Paulistas**. São Paulo: Duas Cidades; USP, 1973.
- RÚBEN, Guillermo, **O que é nacionalidade**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- RUBIN, Christina, R. **A Teologia da Opressão**. Tese, Mestrado, Campinas, IFCH/Unicamp, 1991.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SCARLATO, Francisco. **O Real e o Imaginário**. Tese, Mestrado, São Paulo, FFLCH/USP, 1992.
- VON SIMSON, Olga R. M. **Cambuí e V. Industrial e a Identidade de Bairro**, Discussão de uma noção ainda pouco estudada nas ciências sociais, Relatório do "Projeto Bairros": Persistências e Mudanças do viver urbano em dois bairros de Campinas: Cambuí e Vila Industrial. Campinas: Centro de Memória/Unicamp, 1995/97.
- WOORTMANN, Klass. Cum parente não se neguceia, O campesinato como ordem moral. In **Anuário Antropológico/87**. Brasília; São Paulo: UNB; Tempo Brasileiro, 1990.