

A identidade cultural dos pobres na percepção dos não pobres: usando a diferença para justificar a desigualdade.

José Licínio Backes*

Resumo:

O texto trata das formas de perceber a diferença do outro e como esta é usada para justificar a condição social dos subalternizados. Considerando a dimensão histórica da desigualdade e da produção das diferenças, foi desenvolvida uma pesquisa com jovens não pobres, onde foi possível observar que para estes a diferença está no não ser pobre (o que na verdade é um equívoco, pois se trata de uma desigualdade). A identidade do sujeito pobre é vista como “sem cultura”, imoral, perigosa, degenerada, repugnante, indolente, preguiçosa.

Palavras-chave: Cultura, diferença, desigualdade.

Abstract:

The text handles the forms for perceiving the difference between one and the other and how this is used to justify the social condition of the subordinates. Considering the historical dimension of inequality and the production of the differences, research was carried out with young people who are not poor where it was possible to observe that for them the difference is in not being poor (which in reality is an ambiguity as it is inequality that is being handled). The identity of the poor subject is seen as “without culture”, immoral, dangerous, degenerated, repugnant, indolent, lazy.

Key words: culture, difference, inequality.

Parafraseando Marx (1989) podemos afirmar que a história da humanidade até hoje tem sido a história das lutas culturais. Os grupos culturais sempre procuram impor seus significados como válidos aos outros grupos. Esta imposição não raras vezes se dá com o uso da violência física, provocando genocídios como foi o caso de muitos povos ameríndios. Esta violência, porém, não se sustentaria sem um conjunto de significados culturais produzidos para inferiorizar, “desumanizar” e desqualificar o outro cultural. O processo de colonização foi possível devido à articulação de inúmeras estratégias no campo cultural, no sentido de tornar o outro cultural monstruoso (DONALD, 2000), abjeto (BAUMAN, 2001), incapaz de se governar (BHABHA, 2001). Lembramos com Munanga (1999) que mesmo quando a imposição de uma cultura não leva a eliminação física, os efeitos para a construção das identidades vistas como inferiores são catastróficos.

O fato de não mais vivermos em tempos coloniais, não significa que a lógica de desqualificar a diferença não mais esteja presente. Isto podemos observar tanto em termos raciais, como venho pesquisando através do projeto “A afirmação da identidade negra pelo

* Universidade Católica Dom Bosco, Doutor em Educação.

acesso à universidade: o projeto Negraeva¹”, onde os sujeitos negros entrevistados narram, entre outras coisas, suas dificuldades de viverem numa sociedade que se funda equivocadamente no mito da democracia racial e sua luta para a superação do racismo, como em termos econômicos, quando o outro é um sujeito marcado pela pobreza.

Neste trabalho, nos referiremos à segunda forma. Para tanto utilizamos com base nossa tese de doutorado, que trabalhou com estudantes de ensino médio de uma escola particular, da Grande Porto Alegre. Apesar de a escola ter alguns alunos bolsistas (pobres!), aqui utilizaremos apenas as manifestações de sujeitos não pobres, quando estes falam dos pobres. Destacamos que em nenhum momento como pesquisador lançamos o assunto, “pobres”, pois este não era o nosso tema de pesquisa. Apesar disso ele apareceu recorrentemente na pesquisa, seja nos debates, nas entrevistas, nas redações, bem como nas observações. Longe de os sujeitos não pobres demonstrarem uma sensibilidade para com os pobres no sentido de pensar em saídas, ajuda pública ou o perceberem como injustiçado, estes são vistos como um “problema”, como alguém que repugna, que causa uma “mal-estar”, que é indolente, preguiçoso que, usando a metáfora de Cohen (2000) e Bauman (1999a), pode ser visto como uma associação entre diferença e “monstruosidade”.

Neste sentido destaco algumas manifestações dos sujeitos: “Infelizmente, pessoas que batalham para ter um pouco mais de educação e cultura acabam sendo afetadas por esse lado negativo da sociedade,² onde predomina a violência e a injustiça” (Tereza, na redação do 1º ano). “[...] e como sabemos alguns têm dificuldades de relacionamento e convivência na sociedade” (Betânia, 2º ano, na redação). “Mas ninguém vai querer um retardado no time” (Robinson, 2º ano, no debate). “Mas da parte das camadas mais pobres, tu vês que isso é seguido. Porque eles não têm dinheiro, nem cultura, não têm nada. Tudo leva eles [*sic*] a ser assim! [...] Deus me livre, o que é aquilo, que horror, um monte de pobre dormindo no mesmo quarto” (Loiva, 3º ano, no debate). Jane, (2º ano), na entrevista, ao ser perguntada sobre lugares que não gostaria de conhecer: “Há esses lugares que têm muitos pobres. Eu acho que tu tens que saber que existem esses lugares, mas eu não preciso ir lá ver”.

Para entender os significados que estão em jogo, consideramos pertinente analisar as possíveis razões que fazem com que sujeitos que não se vêem como pobres se refiram tanto aos pobres (lembro que, em nenhum momento, como pesquisador, solicitei que falassem dos pobres).

¹ Esta pesquisa conta com financiamento da FUNDECT/MS.

² O lado negativo da sociedade a que ela se refere é o dos “sem cultura”, dos pobres, como ela mesmo escreveu na redação.

Isso está articulado com a forma produzida pela modernidade para lidar com a diferença. A modernidade foi produtiva no sentido de regular e controlar o outro, a diferença. Segundo Duschatzky e Skliar (2001), uma das estratégias mais utilizadas foi a demonização do outro, tendo como finalidade “[...] assegurar e garantir as identidades fixas, centradas, homogêneas, estáveis, etc.” (DUSCHATZKY; SKLIAR, 2001, p. 121). O sujeito europeu, como coloca também Bhabha (2001), desenvolve uma epistemologia em que, ao se reconhecer capaz de conhecer o outro, o colonizado, o nomeia, o institui, o cria de acordo com os seus interesses. Desta forma, o outro, silenciado e visto como incapaz de “dizer-se”, passa a ser objeto de repugnância e desprezo porque, na sua invenção, o colonizador imprime suas fobias. Por meio da lógica binária nós/eles, civilizado/bárbaro, cristão/supersticioso, o primeiro sempre coloca-se no lugar de nomear e instituir o outro.

A nomeação do outro, da diferença está profundamente articulada com a identidade. Ela opera no sentido de melhor definir o próprio território, o território da identidade. “Necessitamos do outro, mesmo que assumindo certo risco, pois de outra forma não teríamos como justificar o que somos, nossas leis, as instituições, as regras, a ética, a moral e a estética de nossos discursos e nossas práticas” (DUSCHATZKY; SKLIAR, 2001, p. 124). Ou seja, o sujeito identificado como não pobre precisa nomear o pobre, o feio, o abjeto, o monstruoso para ela mesmo não ser o pobre, o feio, o abjeto, o monstruoso. Para Duschatzky e Skliar: “Esse tipo de pensamento supõe que a pobreza é do pobre; a violência, do violento; o problema de aprendizagem, do aluno; a deficiência, do deficiente; e a exclusão, do excluído” (DUSCHATZKY; SKLIAR, 2001, p. 124).

A criação do outro, como é enfatizado também por Bhabha (2001), Hall (2003), Bauman (2001) e outros autores utilizados nesta pesquisa, tem uma forte associação com o mal:

É o outro do mal e a própria origem do mal: a explicação de todo conflito, a mesma negatividade da cultura; o outro é, em síntese, aquele espaço que não somos, que não desejamos ser, que nunca fomos e nunca seremos. O outro está maleficamente fora de nós mesmos (SKLIAR, 2003, p. 117).

Podemos afirmar que os sujeitos falam tanto do outro (do pobre) pois assim o outro que aparece é um outro construído pela identidade e, nesse sentido, é a mesmidade se reproduzindo. “Nega-se o que o outro fala e nega-se sua fala possível; ou, em outro sentido, dá-se a autorização para que o outro fale somente do mesmo e, então, celebra-se a nossa generosa autorização, a (re)descoberta da voz do outro, não sua voz” (SKLIAR, 2003, p. 109). Assim, o que está em jogo é o controle e o exercício de poder sobre o outro. O outro precisa ser objeto de conhecimento e ser conhecível para que possa ser vigiado e governado segundo

os interesses da identidade/mesmidade. “O outro é citado, mencionado, iluminado, encaixado em estratégias de imagem/contra-imagem etc., mas nunca cita a si mesmo, nunca se menciona, nunca pode interferir nos jogos de imagens e contra-imagens estabelecidos *a priori*” (SKLIAR, 2003, p. 114).

O sujeito, situado num lugar econômico privilegiado, faz do outro o depósito das suas próprias ansiedades, fobias, irracionalidades, monstruosidades, vendo-se como a antítese de sua identidade. Mas esse “outro pobre, ignorante, sem cultura”, de uma hora para outra, passa a ser “igual”, quando é para justificar seu lugar de pobre, dizendo que ele possuía as mesmas condições para se tornar “rico”, porém não as aproveitou. Neste sentido destacamos a fala da estudante Jane: “Se os pobres se esforçassem, se eles batalhassem para conseguir um emprego, seria diferente, porque depende de cada um” (2º ano, no debate). Como afirma Skliar: “Fazer do outro um outro parecido, mas um outro parecido nunca idêntico ao mesmo” (SKLIAR, 2003, p. 116). Não pode ser idêntico pois não seria possível justificar sua posição de “problema”, porém deve ser parecido para que possa ser (re-)significado conforme os interesses que estão em jogo.

Se o outro é o que de “pior” pode existir, a encarnação do mal, a causa da desordem, a erva daninha, como explica Bauman (1999b), a identidade/mesmidade constitui-se no que de melhor pode existir. Neste sentido destaco que era recorrente a afirmação dos sujeitos desta pesquisa que eles têm cultura, moral e vontade de vencer. Com desta Skliar:

[...] uma mesmidade regular, coerente, completa, mas sobretudo benigna, positiva, satisfatória, localizada em uma territorialidade oposta ao mal do outro e ao outro do mal. O outro funciona como o depositário de todos os males, o portador das falhas sociais. (2003, p. 118).

Tudo isso ajuda a entender como os enunciados dos sujeitos situam-se no contexto da responsabilização do pobre pela sua pobreza. Ao responsabilizarem o pobre, desqualificando-o (“que horror”, “alguns têm problemas de relacionamento”), vendo-o como ameaça (“infelizmente, os cultos são afetados”), a “solução” passa a ser evitá-lo. (“Tu não precisas ir lá”).

Importante destacar que não estamos dizendo que são os estudantes que produzem estes significados, como se fossem sujeitos centrados, coerentes e conscientes. Os significados são produzidos culturalmente. Na sociedade e na cultura onde a segurança pessoal é a maior preocupação, o diferente (desigual) tende a ser “demonizado” e precisa ser afastado de qualquer maneira. Condomínios fechados, alarmes, vigilância particular servem

ao mesmo propósito: impedir o contato com o estranho³, neste caso o estranho é o pobre. Para Bauman (1999a), há vários fatores que,

[...] considerados em conjunto, convergem para um efeito comum: a identificação do crime com os “desclassificados” (sempre locais) ou, o que vem dar praticamente no mesmo, a criminalização da pobreza. Os tipos mais comuns de criminosos na visão do público vêm quase sem exceção da “base” da sociedade. Os guetos urbanos, as zonas proibidas são considerados áreas produtoras de crime e criminosos (BAUMAN, 1999a, p. 134).

Inspirando-nos em Bauman (1999a), podemos dizer que, quando a diferença vem associada a sentimentos de ameaça e problema e identificada com a “monstruosidade” (“lado negativo da sociedade”), para esses sujeitos, soa como um alívio conseguirem “localizá-la: “Dada a sua monstruosidade, só se pode agradecer a Deus por fazer deles o que são – habitantes locais *distantes* – e rezar para que continuem assim” (BAUMAN, 1999a, p. 84). Isso explica o “Deus me livre” da aluna e “Tu não precisas ir lá”. Ou seja, novamente estamos diante da dimensão cultural da pobreza. A pobreza só se mantém por causa de um jogo de poder que a atribui aos próprios pobres, culpabilizando-os pelo que são, ao mesmo tempo em que os de cima são vistos como merecedores de sua condição (mérito). Segundo Bauman (1999a), para os pobres, há sentimento de culpa; para os de “cima”, “consciência limpa”, pois não são responsáveis pela miséria.

Também para Cohen (2000), a identidade constrói-se pela representação do outro e, segundo ele, ela tem muito a ver com o monstruoso, pois, ao representar o diferente dessa forma, faz com que seja justificado “[...] seu deslocamento ou extermínio, fazendo com que o ato de extermínio apareça como heróico” (COHEN, 2000, p. 33). Ao representar o outro como monstro, processos de dominação e práticas autoritárias são justificadas em nome da afirmação do *mesmo*, de uma suposta identidade normal. A subjugação de um corpo cultural por outro é aprovada em nome da eliminação do monstruoso, que, se não for bem-sucedida, significará a vitória do mal (do outro, da diferença) sobre o bem (o natural, o normal, o mesmo). O monstro representa, assim, o território que pode ser percorrido e o que deve ser evitado: “O monstro impede a mobilidade (intelectual, geográfica ou sexual), delimitando os espaços sociais através dos quais os corpos privados podem se movimentar” (COHEN, 2000, p. 41). Sair desse espaço social significará correr o risco de aproximar-se da fronteira do monstro e ser atacado por ele, o que poderá, em caso extremo, significar a transformação da identidade em monstro, por isso é um espaço que só os monstros habitam (“Deus me livre”!

³ Lembro que os sujeitos deram muita ênfase para a segurança.

“Tu não precisas ir lá”). Os monstros existem, pois, para que as identidades dêem atenção “[...] uma horrível atenção – a fronteiras que não podem – não *devem* – ser cruzadas” (COHEN, 2000, p. 43).

Os monstros são criados para interditar algumas atitudes e comportamentos e valorizar outros. Mas de onde eles surgem? Segundo Cohen: “[...] o monstro surge no intervalo no qual a diferença é percebida como a divisão entre, de um lado, a voz que registra a ‘existência’ do ‘diferente’ e, de outro, o sujeito assim definido” (COHEN, 2000, p. 45). Os critérios dessa percepção são arbitrários e ambivalentes (BAUMAN, 1999b). Os enunciados dos sujeitos mostram que um dos critérios gira em torno do ser pobre. Este critério pode mudar. Uma sociedade de desempregados tende a culpabilizar os pobres. O que define isso são as relações de poder histórica e culturalmente construídas. Os monstros são “[...] representações convenientes de outras culturas, generalizados e demonizados para impor uma concepção estrita de mesmice grupal” (COHEN, 2000, p. 46), motivadas pelos temores da contaminação, impureza (“infelizmente afetados pelo lado negativo”), ou seja, são motivadas pelo medo da perda da identidade. Por serem monstros, são transgressivos, uns fora-da-lei, uns pervertidos sexuais (“dormem tudo junto”), por isso devem ser exilados ou destruídos.

Pode-se ainda dizer que a desqualificação do pobre sua identificação como “mostruoso” se articula com a cultura do consumo, do desejo de querer viajar ou de viver como “turista”. Para Bauman (1999a), o que une turistas e vagabundos é o desejo de consumir. Porém, para o vagabundo, isso geralmente é só um desejo, não havendo condições de satisfazê-lo. Embora o vagabundo admire o turista, este vê o vagabundo como inútil: “E por serem inúteis são também indesejáveis. Como indesejáveis, são naturalmente estigmatizados, viram bodes expiatórios. Mas seu crime é apenas desejar ser turista... sem ter os meios de realizar os seus desejos como os turistas” (BAUMAN, 1999a, p. 105).

Para Bauman (1999a), este incômodo que o turista sente diante do vagabundo dá-se não só por causa do “custo público”. Um motivo muito mais forte é que ele, sendo o *alter ego* do turista, significa uma ameaça, um problema, está sempre aí para mostrar que o que separa a vida de turista da do vagabundo é muito tênue. Uma escolha mal feita poderá significar vida de vagabundo. Nesse sentido, Bauman (1999a) observa que há efetivamente um grupo que não teme se tornar vagabundo, mas estes são muito poucos. Há também um grupo, este muito grande, de vagabundos que “jogaram a toalha”, não sonham mais em ser turistas. Mas há um grupo intermediário, que não sabe ao certo se é vagabundo ou turista, nem quanto tempo conseguirá se manter como turista, se esse for o caso. E, desta forma, a

simples visualização do vagabundo é um pesadelo horrível: “não pelo que o vagabundo é, mas pelo que o turista pode vir a ser” (BAUMAN, 1999a, p. 106).

Como já destacamos, a criação de grupos indesejáveis ou de diferenças indesejáveis (como monstruoso, abjeto, erva daninha) não é uma novidade (muito menos uma especificidade destes estudantes). Os grupos humanos sempre foram hábeis em construir monstros, em ver o outro como ameaça ou em atribuir a determinados grupos a responsabilidade de sua infelicidade. Para Bauman (2001), a novidade está nos que compõem esse grupo ou os indivíduos que pertencem a esse grupo:

O que é novo é que são os assaltantes (juntamente com os vagabundos e outros desocupados, personagens estranhos ao lugar em que se movem) que levam agora a culpa, representando o diabo, os incubos, maus espíritos, duendes, mau-olhado, gnomos malvados, bruxas ou comunistas embaixo da cama (BAUMAN, 2001, p. 109).

Ao concluirmos o texto lembramos com Bauman (2001), que os sujeitos que acreditam que são o que são por causa do mérito, da vontade e do esforço individual⁴ entendem que os pobres não merecem nada mais do que a repressão pois eles “[...] não têm a quem culpar pela própria miséria, [...] senão a própria indolência e preguiça” (BAUMAN, 2001, p. 48). Isto leva a crença de que falta-lhes determinação e vontade de vencer os obstáculos que a vida lhes reservou e, nesse caso, nada mais “justo” do que se assumirem como autores de sua própria condição de miseráveis. Eles não podem atrapalhar a liberdade dos demais e por isso devem ser reprimidos. Queremos destacar ainda, que entendemos que nossas pesquisas nas ciências humanas devem contribuir para a desconstrução deste pensamento, contribuindo desta forma para a superação das desigualdades.

Referências:

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999a.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999b.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

⁴ Este é o caso destes estudantes, mas isto não foi possível de ser destacado neste texto.

- COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros. In: SILVA, Tomaz Tadeu. **Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 23-60.
- DONALD, James. Pedagogia dos monstros: o que está em jogo nos filmes de vampiro? In: SILVA, Tomaz Tadeu. **Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão das fronteiras**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 105-140.
- DUSCHATZKY, Silvia; SKLIAR, Carlos. O nome dos outros: narrando a alteridade na cultura e na educação. In: In: LARROSA, Jorge. SKLIAR, Carlos. (Orgs.). **Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 119-138.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SKLIAR, Carlos. **Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?** Rio de Janeiro: DP&A, 2003.