

Uma análise do discurso cultural: reconhecendo identidades e diferenças

*Donizeth Costa Amado**

Resumo

O artigo faz uma análise do discurso cultural que construiu a ideia de cultura superior/inferior através da aplicação de divisões binárias, na qual, obrigatoriamente, uma das partes recebe uma carga positiva e a outra negativa. Dessa forma, o grande desafio não é tolerar as diferenças, mas, sim, reconhecê-las conferindo a todas as representações culturais e religiosas a mesma condição de poder e igualdade. Perceber o processo de resistência da cultura e religiosidade dos afro-brasileiros, superando as inúmeras formas de exclusões e associações pejorativas, para compreender que é devido a essa resistência que a sociedade brasileira é tão matizada culturalmente. Abordo o processo de afirmação das identidades como sendo o primeiro princípio do autorreconhecimento individual e coletivo, cujas sobreposições de valores reprimem as minorias e impedem a sua manutenção, sendo engolida pelo discurso que pode construir e destruir.

Palavras-chave: Cultura. Identidade. Diversidade. Religião. Sincretismo.

Introdução

Esse artigo é o resultado de um levantamento bibliográfico com a finalidade de compreender e sistematizar o discurso cultural reconhecendo a relação intrínseca que há entre identidade e diferença.

São várias as razões que me interessaram para estudar essa temática. Foi por reconhecer a importância que a cultura exerce na vida e no comportamento das pessoas e por acreditar que é um elemento importante que direciona posicionamentos e ações na sociedade. Esse estudo me permitiu uma compreensão mais ampla do mundo no qual estamos integrados, especialmente em relação ao modo de ver e pensar a relação com o sagrado e a transcendência.

O objetivo maior é alargar o conhecimento, ampliar o diálogo e conhecer o diferente. Considerando que a temática cultural costuma ser abordada com unilateralidades e preconceitos, acredito ser o estudo sistemático que irá nos permitir avançar nesse sentido e promover um verdadeiro encontro entre culturas e saberes históricos e antropológicos, desmistificando estigmas, preconceitos e promovendo o reconhecimento.

Pelas abordagens teóricas e observação de campo, isto é, etnografia de uma festa religiosa de matriz africana na cidade de Natividade (TO), percebe-se que a religião é um elemento cultural extremamente importante na sociedade e, provavelmente, a mais sensível e complexa para a antropologia contemporânea. A religião, por exemplo, se configura através das inúmeras representações e manifestações por si só, um fenômeno independente, distinto dos outros fenômenos culturais, conforme nos afirma Puech: “La de si la ‘religion’ em si misma constituye un fenómeno autónomo, bien distinto de los restantes fenómenos culturales” (PUECH, 1989, p. 31). Considerando a religião como um fenômeno cultural fica, portanto, mais fácil compreender como as concepções religiosas e suas tradições marcam profundamente a nossa realidade.

Farei uma abordagem, talvez uma breve digressão, com a finalidade de mostrar a importância da cultura e a interferência que a mesma exerce na forma de percepção e posicionamento pelos sujeitos

culturais na sociedade.

Foi pela religião que alguns povos ameríndios na ocasião da chegada dos espanhóis na América Central em 1492, acreditaram estar recebendo o deus esperado, que, por coincidência, o apresentara da mesma forma que era previsto pela cultura daquele povo: chegaria montado em um cavalo branco e, segundo suas previsões, naquela mesma época. O antropólogo Antônio Porro, fundamentado em relatos de viajantes e escritores, faz um mapeamento das comunidades indígenas do alto e médio Amazonas do século XVI a XVIII, abordando a questão da cordialidade de alguns povos para com os espanhóis. Entretanto, afirma também que:

Os mais aguerridos ofereciam ferrenha resistência em seus territórios, que acabavam sendo evitados pelo colonizador. Estes, por sua vez, perceberam que as etnias sem o primeiro contacto inter-étnico se constituíam em presa mais fácil. (PORRO, 1992, p. 189).

Efetivamente essa é uma informação que evidencia as diferenças culturais das diversas etnias indígenas existentes naquela região durante a realização da pesquisa.

Atualmente, o Brasil vive um dilema no que diz respeito aos direitos humanos face algumas sociedades indígenas da Amazônia: manter, ou não, a tradição de enterrar vivas crianças nascidas portando necessidades especiais, oriundas de partos de gêmeos e ou outras características que fujam do comum. Segundo a tradição, essas “diferenças” representam para o grupo étnico alguma forma de maldição. A revista *Veja*, de 15 de agosto de 2007, traz para o centro da discussão essa problemática e aborda o projeto de lei que tramita no senado há três anos prevendo a interferência do homem branco nos caso de infanticídio sob pena de prisão por omissão de socorro.

Entre os índios brasileiros, o infanticídio foi sendo abolido à medida que se aculturavam. Mas ele resiste, principalmente, em tribos remotas – e com o apoio de antropólogos e a tolerância da FUNAI. É praticado por, no mínimo, treze etnias nacionais. Um dos poucos levantamentos realizados sobre o assunto é da Fundação

Nacional de Saúde. Ele contabilizou as crianças mortas entre 2004 e 2006 apenas pelos ianomâmis: foram 201. Mesmo índios mais próximos dos brancos ainda praticam o infanticídio¹ (COUTINHO, 2007, p. 106).

A sociedade brasileira é, em essência, matizada, pois agrega na sua cultura influências das sociedades indígenas, africanas e europeias em todos os segmentos sociais. Apesar de toda repressão sofrida, no que se refere à língua, religião, dança, enfim, toda produção cultural afro-brasileira, é inegável a participação efetiva na formação cultural da nossa sociedade. Contudo, esse reconhecimento é bastante recente, conforme nos assegura o sociólogo Roberto Ortiz em suas análises com relação a algumas produções científicas de “valor” imensurável para a sociedade brasileira como as obras de Silvio Romero, Nina Rodrigues, Euclídes da Cunha, dentre outros: “o dilema dos intelectuais desta época é compreender a defasagem entre teoria e realidade, o que se consubstancia na construção de uma identidade nacional” (ORTIZ, 1985, p. 20).

Vale enfatizar que, a princípio, a figura do negro e do indígena não foi considerada enquanto agente social, histórico e participante da construção da cultura e da identidade brasileira. Pelo contrário, ainda segundo Ortiz (1985), os autores trabalhavam com conceito de “raça” no qual o negro e o índio eram vistos como entraves ao processo civilizatório. O que indica a ausência de embate e questionamentos em relação a essas teorias evolucionistas cujo grande desafio seria justificá-las ou aplicá-las à sociedade brasileira. Toda a discussão em torno da teoria evolucionista no Brasil adquire novos contornos e peculiaridades. Logo, se percebe que os estudos sobre a cultura negra, nesse período, especialmente aos de Nina Rodrigues, partem de premissas racistas. Conforme a percepção de Ortiz, se configurando como um entrave a civilização:

[...] Se é verdade que procura compreender o sincretismo religioso, é porque o considera como forma religiosa inferior. A absorção incompleta de elementos católicos pelos cultos afro-brasileiros demonstra para o autor, uma incapacidade de assimilação da população negra dos elementos vitais da civilização européia. O

sincretismo atestaria os diferentes graus de evolução moral e intelectual de duas raças desiguais colocadas em contacto. (ORTIZ, 1985, p. 20).

Percebe-se que o sincretismo era analisado na perspectiva de justificar a capacidade de assimilação cultural, isto é, de uma “civilização” alheia, estabelecendo uma relação fortíssima e desigual de poder entre a cultura idealizada e em conformidade com a teoria reforçando o conceito de cultura “superior” em detrimento de manifestações culturais que recebem uma carga enorme de preconceitos vista como oposição ao “civilizado” sendo considerada, na relação de poder, a “inferior”.

Elaborar a nossa própria cultura, construindo, também, elementos da nossa identidade significaria conquistar o respeito internacional na medida em que fossemos autênticos culturalmente. E, como elemento dessa autenticidade brasileira, o mestiço se torna o ponto de equilíbrio: “O mestiço enquanto produto do cruzamento entre raças desiguais encerra, para os autores da época, os defeitos e taras transmitidos pela herança biológica” (ORTIZ, 1985, p. 21).

Nisso consiste a fundamentação teórica que dará sustentação para justificar a pobreza e a ausência de “civilização” no Brasil, além da teoria do parasitismo econômico: “A conclusão natural desta comparação é que uma sociedade que vive parasitariamente das outras tende a degenerar, a involuir” (ORTIZ, 1985, p. 24). A fase depredadora, isto é, de extração das riquezas naturais das colônias e a imposição da cultura e destruição das populações nativas, segundo Manoel Bonfim, compreende o período em que as metrópoles (Espanha e Portugal) pilham as colônias, ou seja, sugam suas riquezas através da exploração do ouro, pedras preciosas e destroem as populações nativas etc. Vivem parasitariamente através do trabalho alheio e a introdução da mão de obra escrava vem consolidar ainda mais essa prática. Portanto, analisar o Brasil nessa visão de parasitismo social significa considerar a sua inter-relação com a metrópole: enquanto as colônias eram expropriadas de suas riquezas a metrópole enriquecia.

Por outro lado, no aspecto cultural “particularmente durante o

período estudado tem-se a impressão, através dos próprios críticos, de que o Brasil seria um entreposto de produtos culturais provindo do exterior” (ORTIZ, 1985, p. 27). Portanto, em relação à produção cultural seríamos os parasitas, todavia, sem provocar efeitos nocivos ao parasitado. Dessa forma, a assimilação exagerada da cultura alheia no momento das discussões acerca da construção da identidade cultural brasileira não era compreendida na perspectiva otimista.

De certa forma, as abordagens acerca do parasitarismo e das teorias positivistas em destaque na época, sustentaram e explicaram a pobreza existente em países de terras férteis e produtivas, podendo ser aplicada ao Brasil, por exemplo. Por outro lado, no aspecto cultural os intelectuais brasileiros reconhecem na mestiçagem a essência para a construção do Estado Nacional como meta ideológica, ou melhor, veem no mestiço um diferencial passível de distinção das demais sociedades, ou seja, um fator aclimatador. Ideia desenvolvida por Couto Magalhães e que fora retomada no século XIX:

Afirmar que a raça branca se aclimata nos trópicos significa considerar a existência de um fator diferenciador que deve ser levado em conta. É do resultado dessa experiência aclimatadora que se pode caracterizar uma cultura brasileira distinta da européia. (ORTIZ, 1985, p. 21).

Análises absolutamente diferentes são adotadas na Europa e nos Estados Unidos, nas quais o elemento mestiço não teria essa função atenuadora da inferioridade a que lhes era atribuída. Ao contrário, a doutrina racista deixava transparecer o que não poderia ser realizado na mistura ou no cruzamento, tendo em vista que a raça branca era inquestionavelmente superior:

Sabemos que nos Estados Unidos e na Europa o ‘mestiço’ era visto como peça indesejável do sistema de relações raciais. De fato, o foco das teorias era a especulação sobre a inferioridade básica do ‘mestiço’, elemento híbrido, e dotado de todas as qualidades negativas daquilo que se chamava de sub-raças. (DAMATTA, 1993, p. 77).

A crença no determinismo provoca uma perspectiva pessimista em relação às possibilidades brasileiras, a mestiçagem simbólica legitima a realidade inferiorizada do elemento mestiço no Brasil, o que denota uma construção ideológica. Afinal, a mestiçagem não foi suficiente para alterar a condição socioeconômica dos filhos e filhas de escravas com portugueses na sociedade brasileira legitimada pela escravidão. Assim, como na nossa contemporaneidade o que efetivamente faz a diferença são as oportunidades, que para os afro-descendentes sempre foram escassas: “Vistos muitas vezes como selvagens embrutecidos e como dotados de raciocínio curto, o negro entra na era pós-abolicionista para ocupar oportunidades residuais” (FONSECA, 2000, p. 90).

Submetidos ao peso da escravidão e proibidos de cultuar os seus deuses, os negros escravizados no Brasil preferiram associar os santos católicos às suas divindades como estratégia de evitar a desconfiança e manter sua religião sem levantar suspeitas. “Ninguém maldaria de São Jorge ser Oxóce ou Santo Antônio representar Ogum, ambos alvos e de olhos azuis” (CASCUDO, 2002, p. 165).

Ainda segundo Cascudo, essa associação aos santos católicos seria, na verdade, uma fórmula defensiva, isso justifica o pouco culto a santos negros e, quando ocorre, se dá por negros forros em sua maioria. O que deve ser levado em consideração é que a incidência da cor poderia fazer desconfiar a vigilância católica quanto ao processo simulador da assimilação cultural religiosa. A demonstração de estar cultuando os santos católicos pelos negros era de extrema importância para não demonstrar resistência frente à religião que lhes estava sendo imposta e, por outro lado, demonstraria cordialidade e disposição para aprender tanto a língua quanto a religião. Assim, o sincretismo foi uma das estratégias criadas para praticar a religião nativa sem desprezar a do opressor e evitar as dúvidas e desconfianças. Santo Antônio, por exemplo, santo negro, foi muito pouco cultuado no Brasil, exceto por ex-escravos conforme mencionado anteriormente, este aparece entre os Cambindas, em 1903, na então capital do Brasil, a cidade do Rio de Janeiro, depois desaparece.

O discurso da cultura

Os conhecimentos e os estudos acerca da cultura remontam ao século II a.C.:

Sancionava-se positivamente, como elemento definidor de cultura anime, tudo que pudesse contribuir para certo acúmulo de gostos, crenças religiosas e morais ou para a representação de valores espirituais socialmente idealizados. (SODRÉ, 1983, p. 16).

Esses valores idealizados eram facilitados pelos saberes das humanidades greco-latinas e de práticas diferenciadas como: as artes, as letras, a filosofia e o direito, e o que tinham em comum: gerar o bem e a verdade. Nessa perspectiva, a cultura era vista como algo gratificante à medida que propiciava para aqueles que a cultivasse mais humanismo, centralidade etc.

Ainda segundo Sodré (1983), na contemporaneidade de Cícero, entre os romanos, por exemplo, a cultura era compreendida como “o ato de cultivar o espírito”, ou seja, temos uma abordagem da razão cósmica de Heráclito de essência religiosa, mística, centrada na razão denominada por Heráclito como o logos, a qual o homem deveria buscar para estar em equilíbrio. Com essa finalidade, a cultura concebida precisava ser cultivada para o seu crescimento natural, mas, principalmente, para promover o desenvolvimento das potencialidades humanas. E todo esse cuidado implicaria em uma autoeducação do indivíduo. Os mediados pela educação formal, isto é, as instituições educacionais, eram de extrema importância, mas não como pré-requisito para classificar as pessoas detentoras desse conhecimento como sujeitos culturais: a semântica da cultura era mais voltada para o aspecto religioso.

Porém, a concepção moderna nos conduz a uma noção de cultura diferente da usual, na qual o “poder de estado e ação pedagógica constituem agora o campo cultural, isto é, compõem as condições de admissão de um fato como pertencente à Paidéia”.

Temos nessa nova abordagem do discurso cultural o estado que se torna a base formal da educação e da cultura ocidental, através das

escolas monásticas da Idade Média. Temos, com isso, a égide de um discurso arguto³ e sofista⁴, mediado pela associação direta do ensino oficial à cultura e concomitantemente à “civilização”. “Civilização” enquanto sinônimo de progresso e desenvolvimento, o que implica no entendimento equivocado de que, para sermos sujeitos culturais, precisaremos ter acesso a essa formação humanística do indivíduo, “caracterizada pela escrita, vida urbana, divisão social do trabalho e organização política complexa.” (SODRÉ, 1983, p. 20).

Dessa maneira, temos o sentido de educação do homem enquanto indivíduo, cidadão ajustado a pólis, aos bons modos, ao polimento, com comportamentos socialmente idealizados e previstos para cada ocasião. A disciplina prevista na grade curricular de ensino, em 1930, por exemplo:

Civilitas Morum deveria ensinar as regras de comportamento externo, desde cuspir e assoar o nariz até servir a carne à mesa. A civilidade era ao mesmo tempo, um estado de distinção entre as camadas nobres e as outras. (SODRÉ, 1983, p. 20).

O ensino da gramática, retórica, dialética, aritmética, geometria, música e astronomia, nessa ótica, permitem ao homem o acesso à cultura e, portanto, a distinção de classe social idealizada pelas burguesias em ascensão na Inglaterra, França e Alemanha. Assim, essa burguesia emergente constrói um discurso para se projetar cada vez mais alto e se distinguir das classes sociais mais pobres à custa de um discurso cultural extremamente envolvente.

Em resumo, tratava-se de “voar” cada vez mais alto, ao mesmo tempo em que se mantinham certas “gaiolas” embaixo. Aí ficavam os pobres de dinheiro ou de espírito. (SODRÉ, 1983, p. 23).

Embora a civilização não tenha surgido em contraposição ao estado de “natureza” a vida rural, organização social tribal, a ausência de escrita no caso de algumas sociedades africanas etc., o novo discurso de cultura, à medida que estabelece o ideal, o comum e o

mediano, sanciona negativamente todo o comportamento fora do estabelecido ou idealizado. Portanto, as “civilizações” ou sociedades que não se enquadrassem nesse gesso cultural seriam rechaçadas e mal vistas. O discurso ideológico e sofista é tão envolvente que todos buscam a média, ou seja, práticas e comportamentos “valorizados”, de modo que até mesmo as pessoas excluídas do discurso os têm como referencial. É notório o padrão de beleza adotado enquanto referência para as sociedades globalizadas, mesmo que a sua população seja muito miscigenada e de difícil definição do fenótipo.

O discurso que constrói o significado da cultura associado de forma intrínseca à civilização, ao desenvolvimento, a saúde social, ao polimento, etc., fazem nada mais do que reafirmar e reforçar preconceitos e estigmas, sob o discurso da ciência que no século XIX tem sua fase de intensidade racista, no qual “os negros, os índios, as etnias a serem submetidas eram simplesmente consideradas inferiores na escala bio-social” (SODRÉ, 1983, p. 37).

Na medida em que “as burguesias européias começam a cultivar os valores da higiene, da saúde mental e física, como um meio de afirmação da qualidade humana dos representantes da nova classe hegemônica” (SODRÉ, 1983, p. 23), se constrói, também, um padrão burguês de excelência, com a finalidade de atribuir vigor ético, sentido à produção, à acumulação, ao progresso, apropriando-se de um discurso cultural para dar sustentabilidade as suas ideologias e atingir as suas pretensões.

Vale ressaltar que, na medida em que se vislumbra valores culturais distintos a que se deve atingir através do processo puramente de “aculturação”⁵, o etnocídio se justifica. E o que aparenta ser errado e perverso é compreender as minorias, as sociedades cujas formas de vida não se encaixam no gesso cultural construído: “Assim, o significado de civilização podia estender-se retroativamente aos gregos, romanos, hindus, mas não às sociedades tribais da África por exemplo” (SODRÉ, 1983, p. 31).

Diante do exposto, podemos perceber que as concepções de cultura podem ser orientadas a atender interesses diversos. A propósito, foi através do discurso cultural que se construiu a concepção de cultura

ideal elegendo uma série de características vistas como positiva e susceptível à associação ao conceito de “civilizado” enaltecendo algumas manifestações culturais e reprimindo outras com todo o vigor. Se pensarmos, por exemplo, nessa visão binária de forças opostas e comparativas que se estabelece nas culturas perceberemos que a pesquisa sociológica, mesmo que de forma sutil, cria a oposição entre o culto/inculto, a etnografia pode evidenciar a oposição de comportamentos com descrição dos ritos criando uma relação entre “estado comportamental” de cultura/natureza, bem como a sociologia da comunicação pode construir a oposição entre cultura elevada e cultura de massa. Logo, acredito que o grande desafio é desconstruir essa relação de poder que se estabelece através da dualidade e equiparar todas as culturas à mesma condição de poder e igualdade. Dessa forma, asseguraremos as distintas representações da cultura, afinal, o mesmo processo que eleva e reprime interfere de forma significativa nas possibilidades de se manifestar, representar e adquirir visibilidade.

Porém, a finalidade a que me proponho nos remete à compreensão e ao diálogo com o diferente e com sentidos diferentes, mediados pela redefinição do sentido de cultura. Um sentido mais amplo que vê as diferenças como algo essencial e que deve ser reconhecido, o que só é possível através do diálogo. Essa nova redefinição de cultura

Estendeu-se o sentido do termo para abranger uma variedade muito mais ampla de atividades do que antes – não apenas a arte, mas a cultura material, não apenas o escrito, mas o oral, não apenas o drama, mas o ritual, não apenas a filosofia, mas as mentalidades das pessoas comuns. (BURKE, 2000, p. 246).

Assim, diante dessa nova concepção de cultura sem as visões binárias extremamente prejudiciais, mas usando o princípio da relativização da cultura nas ciências sociais proposta por Cuche enquanto uma ferramenta indispensável para reivindicar e defender a igualdade de valores entre as culturas. Compreendendo que a produção cultural é extremamente importante para aquele que a produz ou se identifica. Logo, “não há cultura que não tenha

significação para aqueles que nela se reconhecem. Os significados como os significantes devem então ser examinados com a maior atenção” (CUCHE, 2002, p. 239).

Portanto, toda representação cultural está carregada de valores incalculáveis, logo “todas as culturas tem o mesmo valor”(CHERSKOVITIS apud CUCHE, 2002, p. 240) não cabendo qualquer espécie de repressão, exclusão, inferiorização, sobreposição e/ou julgamento de valores. E isso é, sem dúvida, o grande desafio e, também, o diferencial. Dessa forma, reconhecemos o espaço e o direito à manifestação de todos os sujeitos culturais com uma pretensa neutralidade⁶ ética, que se apresenta como um reconhecimento da diferença, pode até ser, em última instância, somente uma máscara do desprezo, como foi evidenciado por Geza Roheum: “Vocês são completamente diferentes de mim, mas eu os perdôo” (CUCHE, 2002, p. 240). Cuche nos chama a atenção para a posição de centralidade que a cultura idealizada assume, ou seja, faz uma leitura das diferenças como um erro passível de perdão.

Reconheço para não reproduzir estruturas de poder. O reconhecimento, de fato, significa conferir a todas as culturas o mesmo direito de serem reproduzidas e praticadas. Assim, se pretendemos apenas promover a tolerância⁷ estaríamos, mesmo que de forma sutil, usando critérios e sistemáticas semelhantes as que atribuem valores positivos e negativos a determinadas culturas, reforçando a ideia das oposições binárias.

Compreendendo a Cultura

Se pensarmos a cultura como um “campo normativo”⁸, cujo termo relaciona-se com as práticas de organização simbólica de construção do sentido e de relacionamento do sujeito cultural com o seu real⁹, perceberemos como a própria terminologia, “campo normativo”, nos sugere que a noção de cultura está diretamente relacionada a regras, discursos e sanções positivas e/ou negativas, isto é, os valores morais, éticos e culturais dos sujeitos tendem a ser condizentes com aqueles recebidos pela instituição familiar, educacional e, principalmente, a

religiosa.

No meu ponto de vista, a cultura não deve ser concebida como um processo, mas como a representação do homem e, sobretudo, a sua forma de relacionar com seu mundo e com o seu real. Logo, a cultura deve ser pensada e analisada como uma manifestação inerente a todo e qualquer ser humano independente do seu grau de “instrução” formal.

Os novos conceitos de cultura sem associações e universalizações constroem novos paradigmas, questionando teorias como as de Sigmund Freud, por exemplo, que compreendia a cultura como a “promoção da vida humana acima de suas condições animais” (FREUD apud SODRÉ, 1988, p. 28), e que, para Sodré, foi um dos precursores do processo de universalização da cultura.

Refletir acerca do conceito do que é “cultura”, para Sodré, evidentemente considerando toda a sua complexidade, seria analisá-la na perspectiva de que, “cultura é o modo de relacionamento humano com o seu real” (SODRÉ, 1983, p. 48). Esse “real” evidencia toda a particularidade própria e individual de cada sujeito cultural.

Embora convivendo em um campo cultural com normas e sanções próprias com elementos estruturados de forma peculiar e diferente em cada sociedade, como os símbolos, códigos e signos, cada ser humano é único e original. E essa particularidade recebe a atenção de Burke quando este, ao citar os filósofos escolásticos medievais, se reporta a uma afirmação de que “tudo é recebido, e recebido segundo a maneira do recebedor”. (JAUSS apud BURKE, 2000, p.248). E esta forma particular do sujeito cultural em receber algo se deve ao fato de que, em virtude de sua cultura, o seu comportamento de “recepção” é direcionado. Percebe-se, também, que os sujeitos culturais dos grupos etnicamente distintos se comportam de formas diferentes a depender de como se é condicionado. Burke, ao citar um dos filósofos escolásticos, exemplifica diferentes formas possíveis de se usar um bastão, isto é, uma ferramenta que pode assumir funções diferenciadas a depender do contexto sócio-cultural das pessoas que o utilizam, podendo ser usado para escavar, impulsionar, andar ou lutar. Segundo Malinowski:

Em cada caso desses usos específicos, o bastão é encaixado em um contexto cultural diferente; isto é, empregado para diferentes usos, cercado por diferentes ideias, dotado de diferente valor cultural e, como regra geral, designado por um diferente nome: (MALINOWSKI apud BURKE, 2000, p. 237).

Ainda pensando nos sujeitos culturais de um mesmo campo normativo específico, entende-se como símbolo a estrutura lógica e de significados elaborados nesse campo e absorvidos, respeitados e valorizados em cada sociedade de forma distinta. Autoridades concebidas e constituídas em diversos segmentos sociais só são possíveis em virtude do significado que se elabora em torno desse símbolo referencial. Como exemplo, podemos citar personagens como líderes religiosos, cujas autoridades fora da sua “órbita cultural” poderá não ser aceita ou reconhecida. Por isso, “esta ideia de processo - evolucionista e universal - punha em segundo plano as diferenças nacionais ou grupais, já que todo mundo deveria inexoravelmente civilizar-se” (SODRÉ, 1983, p. 33). Essas diferenças nos revelam as inúmeras culturas distintas que coexistem no mesmo território nacional. No caso brasileiro isso é bastante notável, especialmente em relação à cultura afro-brasileira.

Acredito que o reconhecimento só será possível caso consigamos, de fato, romper com as visões binárias em torno da cultura a fim de manter o nível de etnocentrismo positivo necessário, para que o sentimento de excelência, bem-estar, respeito por parte dos indivíduos que a constituem se manifestem através do orgulho da língua, da maneira de viver, pensar e sentir, inclusive a noção do sagrado no âmbito religioso. Do contrário, “a perda de todo etnocentrismo leva à assimilação por adoção da língua, da cultura e dos valores de uma coletividade considerada como superior”. (SIMON apud CUCHE, 2002, p. 243).

Em toda a cultura temos os elementos que estruturam o sentido a que se denominam símbolos, é o sentido que constroem, no interior do sistema cultural, todas as significações de valores, presentes nas sociedades. O símbolo estrutura a ordem, a lógica e se torna

um agenciador de “vazios” à medida que permite ao indivíduo reelaborar os seus conceitos e promover a reversibilidade da concepção, mudando-a totalmente ou simplesmente a alterando. Isso porque a cultura é, em essência, dinâmica e, evidentemente, transforma-se, remodela-se e adquire novas formas de representações materializadas.

A construção do sentido poderá ser mais perceptível se pensarmos no conceito de semiótica: “estudo de sinais de todos os tipos, de poemas e pinturas a comida e roupas, foi projeto conjunto de estudiosos de língua e literatura” (BURKE, 2000, p. 244). Pensar a semiótica como uma contribuição para a renovação da história cultural, que amplia a ideia do sistema simbólico e das práticas linguísticas de comunicação. A composição das palavras, por exemplo, se estruturam obedecendo a pré-requisitos lógicos para obter sentido. Regras simbólicas são assimiladas por aqueles que conhecem a língua e é por causa disso que a comunicação se estabelece. A junção das letras em uma determinada ordem e sequência lógica forma as palavras, então o uso da coesão e coerência textual se torna indispensável na construção das frases. E as palavras, enquanto ferramentas de comunicação e de promoção da inteligibilidade se tornam códigos comunicativos com caracteres e sons diferenciados.

A compreensão dessas estruturas lógicas de pensar a língua e, portanto, de comunicar em línguas diferentes, bem como a assimilação de outros elementos culturais cria possibilidades aos sujeitos culturais de ultrapassar as fronteiras do seu campo cultural.

Compreender a cultura nos leva a reconhecer a importância da diversidade. E na condição de sujeitos culturais temos, em nosso imaginário, construções lógicas, coerentes que possuem significados distintos que dependem da cultura na qual estamos inseridos e que nos auxilia a compreender os diferentes símbolos e sentidos que se estabelecem nas diferentes culturas.

Podemos usar como exemplo a importância da figura do “velho”, que se tornou um símbolo para a cultura africana e afro-brasileira, especialmente aquelas que mantêm a tradição da oralidade. O velho se torna o detentor do saber, dos segredos e técnicas adotadas para

preparar remédios, os responsáveis pela educação dos mais jovens juntamente com os pais biológicos e, principalmente, aquele que possui a memória da religião. “Na África, quando um ancião morre, é como se uma biblioteca se incendiasse” (HAMPATE BÂ, 2004, p. 8).

As pessoas que adentram na ordem do grupo são condicionadas a reconhecer a estrutura organizada, o que permite aos membros do mesmo campo cultural respeitar o sentido das hierarquias, cosmovisão, lendas, normas, enfim, a religião.

Quanto ao signo podemos reconhecê-lo como um código comunicativo, que remete a algo lógico e, portanto, simbólico:

É o símbolo que permite ao sentido engendrar limites, diferenças, tornando possível a mediação social. [...] No ocidente, onde vige a tradição política do patriarcalismo, o pai é um símbolo, isto é, o agente de um sistema de regras, trocas, relacionamentos. Através da paternidade (que é sempre simbólica), a criança é introduzida na ordem do grupo, adquirindo assim a consciência de si mesma como indivíduo e o reconhecimento dos outros de que é “sujeito cultural”, isto é, aquele que faz sentido segundo as regras simbólicas. O signo pai significa alguma coisa, mas o símbolo pai organiza a estrutura (SODRÉ, 1983, p. 46-47).

Da mesma forma podemos pensar a figura de inúmeros outros códigos que dentro de um sistema cultural organiza o sentido. Omolu, por exemplo, não fará sentido algum para quem não conhece a estrutura simbólica da religião de matriz africana na qual existe esse orixá. No entanto, o estudo dessa religião revelará a estrutura lógica na qual a palavra Omolu remete à ideia de doença. Podemos também observar que a estrutura simbólica se manifesta quando o indivíduo está inserido na ordem do grupo e compartilha dos mesmos valores que os demais membros, permitindo o respeito das hierarquias vigentes, manutenção das normas, dos rituais, bem como o uso de vestimentas adequadas segundo a tradição.

Identidades e diferenças na perspectiva cultural

As formas de pensar o diferente, isto é, práticas que fogem ao

“coerente e sadio” de posturas e comportamentos idealizados para a sociedade e, principalmente, a tentativa de eliminar tudo que foge ou está à margem do estabelecido, portanto, contrário e diferente, faz emergir a problemática do preconceito.

Porém, nesse momento me atenho na afirmação da identidade e a sua relação com o diferente. Nas novas abordagens antropológicas nota-se que o conhecimento da cultura tem se instalado como eixo articulador das diferenças, rompendo paradigmas e desconstruindo preconceitos. Conquistas significativas e de extrema relevância para os estudos culturais. Porém, vale enfatizar que a busca para a compreensão da identidade e da diferença devem levar em consideração o campo cultural específico do qual ela faz parte:

A identidade e a diferença não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido. Não são seres da natureza, mas da cultura e dos sistemas simbólicos que a compõem. (SILVA, 2000, p. 78).

Além de Tomaz Tadeu da Silva, Cuche também concorda que os estudos culturais não devem ser realizados de forma separada, isto é, sem considerar os elementos simbólicos que lhe estruturam o sentido. Além disso, apresenta mais um aspecto de extrema importância para a compreensão da cultura que é o exercício de relativizar na perspectiva positiva e não estabelecer comparações entre as culturas ou simplesmente às associações de oposições que reforça as relações de poder:

Nessa perspectiva, recorrer ao relativismo cultural é postular que todo o conjunto cultural tem uma tendência para a coerência e uma certa autonomia simbólica que lhe confere seu caráter original singular; e que não se pode analisar um traço cultural independentemente do sistema cultural ao qual ele pertence e que lhe dá sentido. Isto quer dizer estudar todas as culturas, quaisquer que seja a priori, sem compará-las e ou “medi-las” prematuramente em relação às outras culturas (CUCHE, 2002, p. 241).

Esse relativizar sugerido significa colocar todas as manifestações

culturais em condições de igualdade, sem sobreposição de uma cultura ou de uma identidade em detrimento a outras caracteristicamente diferentes. O uso do etnocentrismo, nesse sentido, fará sua contribuição positiva, assegurando a existência das mais diversas formas de manifestações culturais:

O relativismo ético pode corresponder às vezes à atitude reivindicadora dos defensores das culturas minoritárias que, contestando as hierarquias de fato, defendem a igualdade de valor das culturas minoritárias e da cultura dominante. (CUCHE, 2002, p. 240).

Conforme as abordagens que Silva e Cuche, citadas no início nesse subtítulo, nos sinalizam, pensamos em um “campo” cultural específico ou em fronteiras imaginárias que demarcam “artificialmente” os territórios das diferentes identidades. Ambos compreendem que a identidade ou a etnicidade partem de premissas da autoafirmação, sempre na perspectiva de NÓS e ELES. Daquilo que se afirma ser ou que se é. Assim, posso afirmar, por exemplo, que “sou brasileiro”, “sou negra”, “sou heterossexual”, “sou jovem”, “sou mulher”. A relação de dependência com o diferente se evidencia nesse conceito de forma intrínseca quando a minha afirmação só é possível diante do diferente, ou seja, quando afirmo ser brasileiro estou afirmando a minha identidade, o que pressupõe a inclusão de uma série de características e, também, a exclusão de inúmeras outras características daquilo que não sou, e que o outro é:

Todo grupo é dotado de uma identidade que corresponde à sua definição social, definição que permite situá-lo no conjunto social. A identidade social é ao mesmo tempo inclusão e exclusão: ela identifica o grupo (são membros do grupo os que são idênticos sob um certo ponto de vista) e o distingue dos outros grupos (cujos membros são diferentes dos primeiros sob o mesmo ponto de vista). Nesta perspectiva, a identidade cultural aparece como uma modalidade de categorização da distinção nós/eles, baseada na diferença cultural (CUCHE, 2002, p. 177).

Ao me afirmar como brasileira faço uma extensa cadeia de

negações, “não sou argentino”, “não sou chinês”, “não sou japonês” etc.:

Em um mundo imaginário totalmente homogêneo, no qual todas as pessoas partilhassem a mesma identidade, as afirmações de identidades não fariam sentido. De certa forma, é exatamente isso que ocorre com nossa identidade de ‘humanos’. É apenas em circunstâncias muito raras e especiais que precisamos afirmar que somos humanos. (SILVA, 2000, p. 75).

Vale reforçar que a diferença e a identidade são produzidas pelas relações sociais e culturais. No centro estaria, então, a diferença compreendida sob a ótica da diferenciação. Muniz Sodré definiu esse processo de uma forma muito feliz ao utilizar de metáfora comparando o processo de identificação de uma flor de cravo. Para ele a identificação da mesma se dá através da observação de suas características próprias como textura, fragrância, tonalidade da cor, formato etc., características essas que a diferencia das demais flores como lírios, begônias, rosas, sprekelia, lótus, girassol, etc., todas diferentes entre si. Utilizando esse princípio de análise em que os aspectos diferentes constroem a base para a identificação das flores, as diferenças podem ser pensadas a partir de uma ótica extremamente positiva. Ainda segundo essa metáfora, observa-se que o processo de identificação só é possível utilizando o conhecimento de como a pessoa fora ensinada a nomear cada flor a partir das características únicas de cada uma delas. Da mesma forma como ocorre com o uso do bastão citado anteriormente.

A cor, a forma, o perfume são típicos, o que nos leva a excluir outras possibilidades: não é uma rosa, não é um lírio, nem qualquer outra flor. Tudo que podemos dizer de imediato é que trata de uma flor diferente de qualquer outra e idêntica aos cravos que aprendemos a reconhecer durante toda a nossa vida. (SODRÉ, 1983, p. 48).

Nota-se que o elemento diferenciador é, portanto, o que caracteriza a identidade e é a diferença. Percebe-se, também, que somos

condicionados a nos comportar segundo a nossa maneira própria, mas de acordo com o campo cultural no qual estamos inseridos.

Percebe-se que a identidade, assim como a cultura, é assimilada e evidencia o resultado das diversas interações dos indivíduos e do seu ambiente, bem como os fatores de vinculações, como classe social, classe sexual, idade, nação, religião etc.

O processo de afirmação da identidade faz emergir, também, inúmeras formas de hierarquização e normalização provocada pela seleção natural que a afirmação da identidade implica. Ou seja, incluir e excluir, de certa forma, evidencia a estrutura de poder e a hegemonia de uma determinada identidade em relação às outras.

Ora, o fato de a identidade selecionar características é uma evidência da relação de poder. Para Silva (2000), ela se ordena em torno de oposições binárias, logo, quando afirmo ser feminina estou elucidando a existência do masculino que caracteristicamente se observa como o oposto. Da mesma forma, se afirmo ser negra é em virtude da existência do branco, assim como o homossexual seria a contraposição do heterossexual:

Dividir e classificar significa, neste caso, também hierarquizar. Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados. [...] as oposições binárias não expressam uma simples divisão do mundo em duas classes simétricas: em uma oposição binária, um dos termos é sempre privilegiado, recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa (SILVA, 2000, p. 82-83).

No caso de “nós” e “eles” se torna fácil identificar qual termo aqui receberá o privilégio. E é em virtude dessa relação de poder que se criou o discurso de universalização e normalização da identidade ideal, civilizada, natural, desejável, única. Cuja força homogeneizadora é tão incrível quanto a sua invisibilidade. O indesejável, portanto, onde impera a supremacia de determinada identidade é justamente a diversidade. É importante que fique claro que a relação intrínseca entre identidade e diversidade não se caracteriza em condição de existência ou possibilidade de afirmação,

pelo contrário, recalcar as minorias ou o diferente não é necessário para afirmar determinada identidade. Ela se afirma por si só como única, a existência do outro a assombra apenas por requerer a necessidade de se afirmar etnicamente, comungando com as normas e sanções do seu grupo:

A força da identidade normal é tal que ela nem se quer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade. Paradoxalmente, são as outras identidades que são marcadas como tais. Numa sociedade em que impera a supremacia branca, por exemplo, “ser branco” não é considerado uma identidade étnica ou racial. Num mundo governado pela hegemonia cultural estadunidense, “étnica” é a música ou a comida dos outros países. É a sexualidade homossexual que é “sexualizada”, não a heterossexual. (SILVA, 2000, p. 83).

A necessidade do reconhecimento dos direitos do outro em igualdades de condições irá permitir que não ocorram às sobreposições forçadas das identidades “favoritas” em detrimentos a outras minoritárias que recebem um discurso que as inferioriza.

A problemática de universalizar também é mencionada por Sodré quando este fala sobre o racismo enquanto tentativa de eliminar as diferenças recalçando sobre as minorias todo o peso da intolerância. Para ele:

A universalização do conceito de homem cria necessariamente o inumano universal (ou seja, uma identidade gerando a sua alteridade) a partir de um centro equivalente geral europeu. Homem inferior seria o desigual, aquele que não se assemelha ao mesmo centrado na Europa. (SODRÉ, 1983, p. 36).

Outro aspecto que acredito merecer destaque, ainda no que se concerne às identidades, é que, assim como a cultura, elas também são dinâmicas passíveis de transformação, portanto, jamais estáticas. Por isso não é possível uma definição própria ou um objeto como resposta. Silva (2000), faz uma comparação de que quando usamos o dicionário em busca de uma determinada palavra jamais encontraremos um objeto como resposta. O que ocorre é que o dicionário nos apresentará

uma definição ou sinônimo daquela palavra.

Logo, as identidades assumem características novas, alterando a seleção de inclusão e exclusão de elementos, por isso fica difícil definir as características de cada identidade e principalmente atribuir que determinada manifestação cultural é unicamente deste ou daquele grupo étnico. Podemos identificar que se trata ou não de uma cultura que se apresenta contra as formas de dominação, preconceito, racismo e, principalmente, que busca por espaço e direito de representar estando à margem daquilo que é considerado oficial e legítimo. De fato, a legitimidade e oficialidade se estruturam em torno das relações de poder. Dessa forma, aquilo que está a Margem, isto é, exterior à cultura oficial, precisa do reconhecimento para a sua manutenção.

Porém, ao se pensar nas identidades nacionais, os elementos ou características semelhantes entre as pessoas para constituir o agrupamento ou relação afetiva necessária para a afirmação da identidade precisam existir. Nesse caso, a ausência estando ou não evidente, depara-se muitas vezes com a construção desses elementos conhecidos como mitos fundadores. Através deles se ligam pessoas que seriam nada mais do que indivíduos isolados.

No caso das identidades nacionais o elemento que melhor exemplifica essa ligação é a língua:

A língua tem sido um dos elementos centrais desse processo – a história da imposição das nações modernas coincide em grande parte, com a história da imposição de uma língua nacional única e comum. Juntamente com a língua, é central a construção de símbolos nacionais: hinos, bandeiras, brasões. Entre esses símbolos, destacam-se os chamados “mitos fundadores”. (SILVA, 2000, p. 85).

Dentre esses elementos de identificação entre os grupos, alguns não confirmam os fatos, caracterizando-se como mitos, mas tendem a fixar as identidades nacionais demonstrando a importância do essencialismo cultural:

Tal como a linguagem, a tendência da identidade é para a fixação. Entretanto, tal como ocorre com a linguagem, a identidade está sempre escapando. A fixação é uma

tendência e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade. (SILVA, 2000, p. 84).

As questões inerentes à diáspora, ao hibridismo, ao sincretismo, à miscigenação, dentre outras, também são elementos que impedem a fixação da identidade. O hibridismo é analisado principalmente em relação às identidades nacionais ou étnicas. Isso porque a mistura entre as diferentes nacionalidades, etnias ou “raças” fragmenta a ideia de identidades fundamentalmente separadas, rompendo com a suposta pureza dos grupos que constituem as diferentes identidades nacionais: “A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas” (SILVA, 2000, p. 87).

Da mesma forma, se configura o processo de:

Diásporas, como a dos negros africanos escravizados, por exemplo, ao colocar em contato diferentes culturas e a favorecer processos de miscigenação, colocam em movimentos processos de hibridização, sincretismo e criouliização cultural que, forçosamente, transformam, desestabilizam e deslocam as identidades originais. (SILVA, 2000, p. 88).

A busca por compreender as novas identidades e, principalmente, o discurso que se estrutura em torno delas, nos permite sair de nossa realidade e compreender a sociedade de uma forma mais holística, isto é, afirmando a minha identidade sem sobrepor a do outro, e, especialmente, que as diferentes identidades têm o direito de se afirmar representando.

A Religião: um traço da cultura

Após esse estudo passei a compreender as religiões de matriz africana de uma forma diferente, por erradicar a dificuldade de observar a religião como mais um elemento cultural de uma dada “civilização”. E, talvez, seja também o ponto mais sensível e que merece atenção especial para promover a convivência harmoniosa entre os seus membros, tendo em vista a coexistência no mesmo

território nacional brasileiro de religiões distintas.

A existência atual dessa diversidade religiosa se dá pelo fato de, apesar das inúmeras repressões, as religiões não deixaram de ser praticadas. Pratos típicos de sabor peculiar que também são elementos de identidade dos afro-brasileiros como o acarajé, o vatapá, o caruru, evidenciam a influência negra na culinária brasileira graças à religiosidade. Esses pratos eram oferendas religiosas que sofreram algumas adaptações e foram submetidas à aprovação do paladar português.

A maior luta e resistência do negro no Brasil para manter a tradição cultural e as heranças de seus ancestrais, sem dúvida, foram em torno da religiosidade. Mesmo sob o jugo da escravidão, os africanos se mantiveram fiéis às suas crenças.

Infelizmente, a maioria dessas religiões ainda sofre com estigmas e associações pejorativas. Na verdade, os símbolos existentes nos rituais de iniciação, para Verger, materializam a memória da África e do seu povo:

A África: um sistema simbólico transplantado para o “Novo Mundo” – América Latina: Cuba, Antilhas, Brasil, pelo tráfico de escravos. Literatura, escultura, pintura, religião: sistemas semióticos que se cruzam deixando rastros. (VERGER, 2000, p. 179).

A possibilidade de poder representar é, de fato, extremamente importante. Ainda segundo Verger (2000), o ambiente religioso, o terreiro, é o domicílio, o arquivo a ser guardado. É neste ambiente que as pessoas são iniciadas na cultura, na religião e nas leis sagradas. E essa cultura está presente e faz parte da nossa identidade, e o Brasil tem que lhe dar atenção.

Notas

* Graduada em História pela Fundação Universidade Federal do Tocantins (2007). Especialista em História e Cultura Africana e do Negro no Brasil, UFT.

¹ O termo aculturação usado pelo autor está direcionado ao grau de assimilação pelas sociedades indígenas de uma cultura originária de outras sociedades não indígenas.

² SODRÉ (1988, p. 20) Refere-se à Paidéia como a formação humanística do indivíduo, mediada pelos saberes ou conhecimentos adquiridos em Instituições formais de ensino.

³ No sentido de engenhoso, fabuloso.

⁴ Sofista na perspectiva de um discurso de persuasão a qualquer custo. Persuadir o outro a acreditar naquilo que fora construído independente de ser ou não ideológico, correspondendo ou não com a realidade.

⁵ A terminologia “aculturação” nos remete a uma perspectiva unilateral onde apenas uma das partes assimila elementos culturais “novos”. Entretanto, atualmente, possui baixa aceitabilidade tendo em vista que nas relações inter-étnicas as trocas culturais são recíprocas.

⁶ O termo neutralidade usado pelo autor sinaliza a não reprodução de exclusões/desprezo em relação ao diferente sob a égide de qualquer discurso.

⁷ Sofrer o que não deveríamos permitir ou o que não nos atrevemos a impedir. Consentir; permitir; deixar passar. Significado da palavra disponível em <<http://www.priberam.pt/dlpo/default.aspx?pal=tolerar>> acesso em 07 jun. 2010.

⁸ Para SODRÉ, “campo designa o espaço próprio e distintivo de um modo específico de relacionamento com o sentido e o real, isto é, com aquilo que possibilita a delimitação de uma cultura” (SODRÉ, 1988, p. 15).

⁹ Esse “real” significa também consideramos a subjetividade do ser humano, elementos do seu imaginário, etc. que compõem uma estrutura lógica e semântica para o sentido.

Referências

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FILHO, Walter Fraga. (Orgs.). **Uma história do negro no Brasil**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. Disponível em: <<http://www.ceao.ufba.br/2007/livrosvideos.php>>. Acesso em: 01 ago. 2010.

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CAMPELO, Marilu. **Meu nome é Exu Mirim: imaginário e marginalidade social na umbanda**. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

CAMPOS, Carmen Lucia; VILHENA, Vera. **A cor do preconceito**. São Paulo: Ática, 2006.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais**. São Paulo: Studio Nobel, 1996.

CASCUDO, Luiz da Camara. **Made in África**. São Paulo: Global, 2002.

CLIFFORD, Geertz. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: JC, 1989.

CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam**. Oeiras. PT: Celta, 1993.

COUTINHO, Leonardo. A praga da impunidade: por que eles não ficam presos. Abril. **Veja**, 32, p. 9-142, ago., 2007. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/acervodigital/home.aspx>>. Acesso em: 09 ago. 2010.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2002.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). **Brasil Afro-Brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. Entrevista concedida a Philippe Decarne. **Thot Palas Athena**. Thot, 80, p. 3-12, abr. 2004.

MUNANGA, Kabengele. Identidade étnica, poder e direitos humanos. **Thot Palas Athena**. Thot, 80, p. 19-30, abr. 2004.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

PORRO, Antonio. História indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI a XVIII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PUECH, Henri-Charles. **História de las religiones**. 7. ed. México: Calle Plaza, 1989. (Edição Siglo XXI de Espana Editores, S.A, v. 01).

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença uma introdução

teórica e conceitual In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

Abstract

The article makes an analysis of cultural discourse that constructed the idea of high culture / low through the application of binary divisions in which, necessarily, a party receives a positive charge and the other negative. Thus, the challenge is not tolerating differences, but rather recognize them by giving representation to all cultural and religious condition of the same power and equality. Understand the process of resistance and the culture of african-Brazilian religion, overcoming the many forms of exclusion pejorative associations, to understand that this resistance is due to the Brazilian society is so culturally nuanced. I approach the process of affirmation of identity as the first principle of individual and collective self recognition, which overrides values repress minorities and prevent their maintenance, being swallowed by the speech that can build and destroy.

Keywords: Culture. Identity. Diversity. Religion. Syncretism.