

MULTICULTURALIDADE, EDUCAÇÃO E DIVERSIDADE: OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DAS COMUNIDADES DO OESTE DE SANTA CATARINA

Paulino Eidt*
Edinaldo Enoque Silva Junior**

Resumo: A sociedade pós-moderna, com sua crescente complexidade, promove transformações nas escolhas, na forma de viver, se relacionar e amar. Estabelece novas relações decorrentes da sociedade de informação, da crise da identidade do sujeito e da expansão dos processos globalizantes. O mundo passa a se aglutinar por meio dos avanços tecnológicos, da homogeneização da cultura baseada no consumo de massa e dos processos de verticalização. Assim, a “deriva” humana ganha vulto com o processo de esfacelamento dos pressupostos éticos, morais e identitários. Os laços tornam-se virtuais, vazios de contato humano e ansiosos por preenchimentos afetivos, inconclusos e sem amparo. A esse momento histórico, pensadores, como Bauman (1997), Morin (2005), Lyotard (2006), Giddens (1991) e Anderson (1999) denominaram Pós-modernidade. E, nesse turbilhão, as práticas econômicas, sociais, religiosas e educacionais ganham nova subjetivação. O objetivo deste artigo é apresentar as características do modelo tradicional de comunidade implantado no Oeste Catarinense a partir do século XX por migrantes de descendência europeia. A comunhão, a unidade e a copertinência foram elementos precisamente constitutivos das comunidades. *O desmanche do antigo significado da comunidade* veio com a globalização, com a informática e a emancipação dos fluxos de informação e comunicação. Especificamente, na educação concentram-se os maiores desafios: a escola está preparada para acolher gerações de alunos educados sem o Outro e com ausência de significações? Enfim, o processo globalizante impacta no respeito à diversidade sociocultural, étnico-racial, etária e geracional, de gênero e orientação afetivo-sexual.

Palavras-chave: Comunidade. Processos globalizantes. Homogeneização. Significações.

* Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; Mestre em Educação pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul; Professor da Universidade do Oeste de Santa Catarina; Linha Santa Fé, 89896000, Itapiranga, Santa Catarina, Brasil paulino.eidt@unoesc.edu.br

** Mestre em Educação; Especialista em Ciências Sociais; membro da Rede Catarinense de Pesquisadores em Educação; Trabalha na rede privada de ensino; Rua Itaberaba, 1554, Sagrado Coração de Jesus, 89900000, São Miguel do Oeste, Santa Catarina, Brasil; enoquesmo@hotmail.com

Multiculturalism, Education and Diversity: The constituent elements of the communities of Western Santa Catarina

Abstract: *The post-modern society with its growing complexity promotes changes in choices, in way of living, relations and loving. It establishes new relationships resulting from the information society, the subject identity crisis and the expansion of globalizing processes. The world is going to agglutinate through technological advances, homogenization of culture, based on mass consumption and the processes of verticalization. Therefore, human “drift” gains major with the process of disintegration of the moral and ethical assumptions and identity. The bonds become virtual, void of human contact and eager for affective fills, unfinished and without protection. For this historical moment, thinkers like Bauman (1997), Morin (2005), Lyotard (2006), Giddens (1991) and Anderson (1999) termed Postmodernism. And in this maelstrom, the economic, social, religious and educational practices gain new subjectivity. The objective of this paper is to present the characteristics of the traditional community model deployed in of Western of Santa Catarina from the twentieth century by migrants of European descent. The fellowship, unity and co-relevance were precisely constituent elements of communities. The dismantling of the old meaning of the community came with globalization, with the computer and the emancipation of information flows and communication. Specifically in education concentrate the major challenges: is the school prepared to welcome generations of students educated without the Other and with the absence of meanings? Anyway, the globalizing process impacts on respect for socio-cultural diversity, ethnic-racial, age and generational, gender and affective-sexual orientation.*

Keywords: *Community. Globalizing processes. Homogenization. Meanings.*

1 INTRODUÇÃO

Tem sido recorrente no meio social e cultural da região Oeste de Santa Catarina a histórica relação entre indivíduo e comunidade. A conotação dessa importância refere-se, na maioria das vezes, às representações sociais de determinado grupo populacional, geograficamente próximo.

A definição conceitual do termo *comunidade* recebe aqui um significado de um ideário de identidade grupal e unidade, que remete a um estado de comunhão homogeneizante, no qual se diluem as diferenças.

O sentido que estamos atribuindo, na presente escritura, é da noção tradicional da comunidade, em que o individual se dissolve na unidade, tolhendo a singularidade dos indivíduos. Pelbart (2003), ao analisar a interconexão em redes no *ciberespaço*, destaca ao mesmo tempo movimentos contemporâneos, reativos, que se agarram a figuras *comunitárias* do passado, “comunidades perfeitas”, em que os membros viviam sob a égide de um mesmo ideal: as primeiras comunidades cristãs, as antigas agremiações, a família nuclear tradicional.

Comunidade sugere uma partilha íntima da vida, dos valores, das crenças. Conforme Pelbart (2003, p. 32), o sentido tradicional de comunidade “[...] se tecia em laços estreitos, harmoniosos, e dava de si mesma, seja pelas instituições, ritos, símbolos, a representação de sua unidade.”

2 A CONSTITUIÇÃO DA COMUNIDADE NO OESTE DE SANTA CATARINA: DEFESA E SEGURANÇA

Ensejados por um leque de leis consideradas como naturais (a propriedade, a liberdade e a segurança), o migrante de descendência europeia tornou concreta a lógica capitalista na região Oeste de Santa Catarina, a partir da primeira metade do século XX. Por motivos estratégicos, o Estado incumbiu-se de liberar glebas do território regional, a fim de institucionalizar a propriedade privada. As novas frentes agrícolas, implantadas nos “vazios demográficos”, alimentaram a máquina capitalista do século XX, na grande região Oeste de Santa Catarina.

A formação de “guetos” na região, por meio de dezenas de colonizações organizadas pelo clero ou por instituições privadas objetivou, ainda, a manutenção de uma identidade cultural e religiosa de grupos étnicos (alemães, poloneses e italianos). O “mosaico cultural” da região Oeste catarinense, pautado na segregação étnica e, muitas vezes, confessional, remete ao uno à medida que reduz as diferenças sociais da população a uma identidade.

A ação pública, por meio da concessão de imensas áreas do território para Companhias Colonizadoras, deliberada ou inadvertidamente, contribuiu para o aniquilamento dos povos imersos na floresta (índios e negros) que possuíam a posse coletiva da terra. O processo de titulação da terra tornou concreta a lógica capitalista no espaço regional. Os novos protagonistas, recolhidos entre os fracassados e vitimados da desterritorialização do início do século XX na encosta inferior do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, foram inseridos em uma frente agrícola hostil e sem comunicação, na qual a sobrevivência foi possível mediante a criação de um *laço social*

horizontal. Mergulhados em seus sonhos migratórios, esses migrantes conseguiram elaborar um conjunto de princípios étnicos e morais que inviabilizavam qualquer contradição profunda ou instabilidade desestabilizadora. Bauman (2003, p. 9) escreve:

Numa comunidade podemos contar com a boa vontade dos outros. Se tropeçarmos e cairmos, os outros nos ajudarão a ficar de pé outra vez. Ninguém vai rir de nós, nem ridicularizar nossa falta de jeito e alegrar-se com nossa desgraça. Se dermos um mau passo, ainda podemos nos confessar, dar explicações e pedir desculpas, arrepende-nos se necessário; as pessoas ouvirão com simpatia e nos perdoarão, de modo que ninguém fique ressentido para sempre. E sempre haverá alguém para nos dar a mão em momentos de tristeza. Quando passarmos por momentos difíceis e por necessidades sérias, as pessoas não pedirão fiança antes de decidirem se nos ajudarão; não perguntarão como e quando retribuiremos, mas sim do que precisamos. E raramente dirão que não é seu dever ajudar-nos nem recusarão seu apoio só porque não há um contrato entre nós que as obrigue a fazê-lo, ou porque tenhamos deixado de ler as entrelinhas. Nosso dever, pura e simplesmente, é ajudar uns aos outros e, assim, temos pura e simplesmente o direito de esperar obter a ajuda de que precisamos.

Líderes etnocêntricos e o clero organizaram os “elementos semelhantes” em associações comunitárias, alicerçados em uma forte identidade cultural, em um reordenamento eclesial e espiritual e na consolidação da pequena propriedade de uso da mão de obra familiar e da prática da policultura. Os migrantes, isolados geograficamente e culturalmente, foram induzidos a dedicar a maior parte de suas preocupações e de suas atividades a garantir ações coletivas. O fracionamento da área colonizada em comunidades criou um sentimento de coesão, que foi determinante para a edificação de estabelecimentos escolares, religiosos e sociais sustentados por uma rede de associações, o que encobria a ausência do Estado na nova fronteira agrícola. A estruturação física e a demarcação das terras das comunidades rurais foram definidas de maneira a facilitar a integração das famílias. Os lotes deveriam convergir para um ponto central, no qual se expressava de maneira muito prática a vida em comum. As cem famílias que, em média, compunham uma comunidade, ficavam afastadas do núcleo central por uma distância máxima de 4 a 5 quilômetros. Assim, cada comunidade bastava-se a si mesma.

a insegurança e a instabilidade e, em última instância, *condição necessária para a sobrevivência do próprio tecido social*. Presos ao mundo natural e linear, e avesso ao moderno, seus personagens encontraram um campo privilegiado para práticas coletivas, solidárias e coesas. As pequenas comunidades são locais centrípetos, na versão de Candido (2003), de vida social e cultural mais rica, favorecendo a convergência de pessoas em atividades comuns.

Pelbart (2003) caracteriza essa comunidade que se busca metafisicamente em comum-unidade, como tendo um sentido moral de *comum*: uma transcendência que anula as singularidades, que busca aparar qualquer diferença, que exclui qualquer “Outro”.

O sociólogo Bauman (2003) destaca o sentido da expressão *Gemainschaft* e *Gesellschaft* para entender o paroquialismo e o entendimento compartilhado por todos os membros de uma comunidade. Destaca que esse entendimento não se tratava de um consenso, mas de um entendimento que já “está lá”. Como um modo de entendermos “sem palavras” o que se quer dizer.

É um “sentimento recíproco e vinculante” – “a vontade real e própria daqueles que se unem”; e é graças a esse entendimento, e somente a esse entendimento, que na comunidade as pessoas “permanecem essencialmente unidas a despeito de todos os fatores que as separam”. (BAUMAN, 2003, p. 16).

Na fronteira agrícola da região Oeste de Santa Catarina, os colonizadores lançavam-se aos mutirões comunitários, mesmo em uma época em que suas edificações privadas eram frágeis. Famílias inteiras sacrificavam sua vida privada para atender a convocações comunitárias. “A fraternidade solda a comunidade”, afirma Morin (2003, p. 124). O provérbio popular de que “Na vida comunitária todos devem puxar para o mesmo lado”, tão presente e enraizada no migrante, proporciona a noção do indivíduo que se deixa capturar por completo. Nessa acepção, o individual se dissolve na unidade da comunidade e as singularidades são tolhidas e inteiramente enfeixadas nos órgãos hierárquicos do corpo político comunitário.

A consciência coletiva e seus mecanismos de coerção assumiram um poder irresistível. A cobrança incessante sobre as lideranças comunitárias, que tinham a função de detectar o perigo social e opor-se a ele. Famílias desestabilizadas por doenças ou catástrofes eram socorridas, considerando-se o caráter funcionalista da comunidade. Freud (1913 apud ENRIQUEZ, 1990, p. 66), nas suas análises sociais, afirma que quanto mais o indivíduo se inclui em uma formação coletiva, mais ele será contido em um jogo de obrigações e trocas.

Fotografia 1 – O Casamento: interesse coletivo



Fonte: os autores.

Bauman (2003) escreve que a comunidade se define por um elemento identitário ou identificador. Conforme ele, pertencer a uma comunidade significa ter proteção e não ter uma comunidade significa não ter proteção, mas alcançar a liberdade. Nessa acepção, valores, como segurança e liberdade, desejados pelos indivíduos, são contraditórios e impossíveis de conviverem em uma comunidade.

A segurança coletiva e o controle recíproco são destacados por Bauman (2003, p. 7): “A comunidade é um lugar ‘cálido’, um lugar confortável e aconchegante. Na comunidade, podemos relaxar – estamos seguros, não há perigos ocultos em cantos escuros.”

No modelo comunitário, sistematicamente construído no Oeste catarinense, as comunidades constituíram-se em uma célula fechada. As contradições, as injustiças e as arbitrariedades eram quase sempre suprimidas pela identidade social e coletiva. Bauman (2003, p. 8), ao se referir à força comunitária, escreve:

Numa comunidade, todos nos entendemos bem, podemos confiar no que ouvimos, estamos seguros a maior parte do tempo e raramente ficamos desconcertados ou somos surpreendidos. Nunca somos estranhos entre nós. Podemos discutir — mas são discussões amigáveis, pois todos estamos tentando tornar nosso

estar juntos ainda melhor e mais agradável do que até aqui e, embora levados pela mesma vontade de melhorar nossa vida em comum, podemos discordar sobre como fazê-lo. Mas nunca desejamos má sorte uns aos outros, e podemos estar certos de que os outros à nossa volta nos querem bem.

Nas primeiras décadas, o espírito comunitário e humanístico, além da identidade criada entre as famílias e comunidades, forneceu o suporte necessário para que houvesse um desenvolvimento interno, no qual prevaleciam os mutirões comunitários e familiares, as trocas e a ajudas mútuas (na maioria das vezes, sem a mediação do dinheiro) e uma visão horizontal de desenvolvimento.

Fotografia 2 – Mutirão agrícola



Fonte: os autores.

A participação de todos era imprescindível. Os membros da comunidade eram seguidamente convocados para as “*Gemeidearbeiten*” ou “*Fronarbeiten*” (serviços comunitários ou serviços doados para a comunidade). Em forma de mutirão foram erigidas igrejas, escolas, estradas e hospitais. A adaptabilidade às novas condições de vida, os anos iniciais de penúria, os infortúnios pessoais (morte de familiares e doenças) foram vencidos e superados pela forma coletiva de organização e associação.

O medo do Outro e a perda das singularidades culturais geraram o fechamento das comunidades etnicamente iguais. Um conjunto de representações sobre si

e sobre o Outro gerou as bases desse pensamento. Representações não são discursos neutros, ensinam práticas e condutas, constroem uma imagem de si e do outro e, por essa via, influenciam nas próprias relações sociais. Brito (2008, p. 48) escreve: “Superar o medo de que o Outro é um dos grandes obstáculos para a prática da tolerância. O Outro, com sua singularidade, geralmente parece ameaçar a nossa cultura.”

A presença mais efetiva do Estado, por meio de códigos, leis, sistemas de produção, de transportes e de comunicações, trouxe uma separação mais efetiva entre o professor e a comunidade. Fatores socioeconômicos começaram a “quebrar” o isolamento e a harmonia e as limitações decorrentes dos fatores geográficos e demográficos passam a ser superadas.

O desenvolvimento dos meios de comunicação acena à multiplicidade e à diversidade. O espaço sofre as consequências da fluidez, da hiperespecialização e da rapidez da modernidade. Dessa forma, o jogo da vida renasce de um contexto de novos personagens e nova correlação de forças. Especificamente, a escola adapta-se às novas regras, difunde novas verdades, estabelece novos laços. Laços a partir de nexos verticais e assimétricos transformaram os até então *membros em indivíduos*.

O começo das dificuldades para a “comunidade”, no sentido tradicional, apontadas por Bauman (2003), principia quando há um desequilíbrio na comunicação “de dentro” e “de fora”. Para manter a estrutura de comunidade seria necessário que o foco da comunicação fosse inclinado para o interior da comunidade, havendo, assim, a distinção entre “nós” e “eles”. Conforme o autor: “A mesmidade se evapora quando a comunicação entre os de dentro e o mundo exterior se intensifica e passa a ter mais peso que as trocas mútuas internas.” (BAUMAN, 2003, p. 18).

As fissuras nos “muros” da comunidade surgiram com o aparecimento dos meios e mecanismos de transporte se intensificando e trazendo junto de si informações e alternativas. A distância, outrora a mais formidável das defesas da comunidade, perdeu muito de sua significação. O autor afirma que o “golpe mortal na comunidade” veio com a informática e a emancipação dos fluxos de informação e comunicação. Assim “[...] a fronteira entre o ‘dentro’ e o ‘fora’ não pode mais ser estabelecida e muito menos mantida.” (BAUMAN, 2003, p. 19). Para tanto, o pilar do isolamento, que era o elo mais forte da comunidade, quebra-se, e a comunidade, daquela maneira descrita, não pode mais ser mantida.

3 COMUNIDADE: DEFESA CONTRA A GLOBALIZAÇÃO OU SONHO DE PUREZA?

Mediante o processo de globalização e das conseqüentes fissuras ou desconstruções pelas quais passa a comunidade, pode-se observar ou conjecturar que se fortaleçam esquemas de defesa comunitária ou antiglobalização, com o intuito de se fortalecer os aspectos comunitários, seja mantendo o nome de comunidade, seja como Touraine (1997) denomina, comunitarismo ou neocomunidade. Esta parte do artigo vai ao encontro de autores que analisam os processos globalizadores como fortalecimento das localidades, o que para muitos desses autores é tão maléfico quanto a fragmentação completa destas.

Assim, comunidades urbanas, bairrismos, comunidades rurais de todo tipo, condomínios fechados nos centros das grandes cidades ou mesmo no interior, enclausuramentos de grupos étnicos ou religiosos, que em sua organização reivindicam ou buscam o isolamento, o distanciamento, a pureza, a recusa do Outro, serão denominados, aqui, comunidades.

Contrário a isso, Touraine (1997, p. 245) aponta:

Num mundo em movimento, onde já nenhuma cultura está verdadeiramente isolada, onde homens e mulheres vindo de todos os continentes, de todas as sociedades e de todas as formas e etapas de desenvolvimento histórico, se cruzam nas ruas das cidades, nos ecrãs de televisão e nas cassetes da *world music*, a defesa de uma identidade intemporal torna-se irrisória e perigosa. Se queremos conjurar a exploração puramente comercial da diversidade cultural, e se queremos evitar o choque das culturas, quando a diferença alimenta o medo e a rejeição, é necessário dar um valor positivo a estas misturas e a estes encontros que ajudam cada um de nós a estender a sua própria experiência e, assim, a tornar mais criadora a sua própria cultura.

Para muitos, no entanto, a identidade é fundamental na formação humana, seja ela cultural, social ou subjetiva (HALL, 2003). Saber de onde se veio, quais são seus antepassados, sua origem, é de longe um dos grandes desejos de homens e mulheres cada vez mais cosmopolitas. A própria cosmopolidade tornaria os seres humanos mais carentes e necessitados de pertencimento.

Esse tipo de identidade, baseado na pertença familiar ou grupal que vimos até aqui, direciona-se àquilo que Giddens (1991) chama de segurança ontológica. Segundo essa tese, o indivíduo com raiz identitária, propriamente familiar, comunal, grupal, teria mais segurança ao tomar suas decisões baseadas em modelos já vivenciados por membros do grupo. A identidade baseada na segurança ontológica tem

muito a ver com a ideia de Comunidade discutida por Tönnies (1947) e retomada por Bauman (2003).

Em resumo, para Bauman e Tönnies, a comunidade seria um lugar acontechante onde todos sabem quem são seus membros e as ideias são recíprocas para o bem comum de todos. A comunidade diferiria da sociedade, pois na sociedade vigora a diferenciação e a heterogeneidade, as relações face a face diminuem e os laços afetivos de reciprocidade tenderiam à fragmentação. Desse modo, a identidade ontológica se enfraquece, dissipa, proporcionando a possibilidade do surgimento da auto-identidade ou identidade individual reflexiva, sem base estabelecida de durabilidade e baseada, sobretudo, na experiência de vida.

O que se pressupõe é que os processos globais tendem a enfraquecer os laços comunitários supra-apresentados em relação ao Oeste catarinense pondo em xeque o modelo identitário e comunitário construído desde a colonização.

Corroborando com essa ideia, Schmitz (1995, p. 185), em um livro destinado a aprofundar o pensamento de Tönnies, explica que existiria:

Algo fora do alcance nos seres humanos individuais que não se baseia em uma individualidade já completada; e isso é sua incompletude ontológica radical. Essa incompletude pertence à própria natureza do homem, não simplesmente na medida em que ele é individualizado, mas além disso; de forma que a própria natureza do homem é ela mesma, radicalmente incompleta.

E segue:

A comunidade pode incorporar tanto as estratégias religiosas e naturais de completude, mediando entre elas e tomando forma de acordo com o modelo especificamente humano que medeia a incompletude ontológica radical do homem. A comunidade é concomitante com o indivíduo humano porque o indivíduo não pode ser humano sem ela, mas antecede o indivíduo porque é um princípio constitutivo.

Nesse sentido, a identidade associada à comunidade, por sua vez, está em consenso ao pensamento durkheimiano (2002) referente à solidariedade mecânica e à consciência coletiva, em que a comunidade é muito maior do que a soma de suas partes: É independente das condições particulares em que os indivíduos estão colocados; eles passam, ela permanece (DURKHEIM, 2002, p. 40).

A identidade na comunidade, desse modo, é do Eu comunitário ou Eu forte (eu este, no entanto, nunca desvinculado do “nós”, igualmente forte, desde que haja e permaneça a recusa de infiltrações externas). O Eu forte, ou com “e” maiúsculo é apropriado para designar o indivíduo que é moldado pelas instituições comunitárias

mantendo forte relação com ela, seja positiva ou não, mas possuidor de um laço sólido de pertencimento grupal, o que leva a crer que a própria ideia de “eu” é, muitas vezes, inapropriada para o entendimento de comunidades, em razão, justamente, do ajustamento dos desejos, vontades e necessidades ao conjunto do todo, do “nós”.

Nesse sentido, uma série de fatores pode ser analisada para entendermos como esse Eu ou esse Nós se forma. Atentemos para os que consideramos mais importantes: localização geográfica, religião, educação, família, trabalho, sexualidade e tradição em um sentido tradicional, e medo, recusa, xenofobia, mixofobia, ansiedade, isolamento deliberado, grades, muros, condomínios para comunidades modernas, globais.

No entanto, segundo Haesbaert (2014), vivemos em um mundo de multiteritorialidades; devemos, a partir dessa ideia, considerar que não estamos mais em uma realidade em que há a possibilidade completa de enclausuramentos comunitários, seja tradicional, seja global, por mais que tentativas nesse sentido continuem ocorrendo. Isso quer dizer que vivemos, segundo Haesbaert (2014), em um momento paradoxal.

Ao mesmo tempo que a globalização se difunde pelos quatro cantos, surgem diversas fronteiras, muros, agrupamentos que tendem a se esconder desse mundo global ou de uma regionalidade (física) que não se encaixa mais dentro de mundos ciberespaciais. Nesse sentido, surgem ou ressurgem comunidades tradicionais; aquelas que não conseguem participar da globalização e comunidades modernas que se fecham àqueles que não conseguem participar da globalização.

Consequentemente, Bauman (2003) afirma que não devemos ver nas comunidades estados puros de tipo rural, como no tempo de Tönnies, por exemplo; devemos estar, desse modo, atentos para novos tipos comunitários nomeadamente urbanos. O medo (de todo tipo), para Haesbaert (2014), Bauman (2003), Beck (2010) e Touraine (1997), por exemplo, é o maior causador dos comunitarismos modernos. Bauman cunha o termo mixofobia, ou seja, o medo de se relacionar com o outro, com o diferente. O medo, a insegurança tanto a real quanto a imaginada (no sentido daquela difundida para ganhos mercadológicos) suscitariam a formação de espaços comunitários.

É importante destacar que a comunidade da qual tentamos discutir é centrada prioritariamente na dicotomia nós-eles. Desse modo, seja rural ou urbanamente, podem-se vislumbrar possibilidades de formações comunitárias quando o objetivo é distinguir o que nós somos, nós gostamos e defendemos em relação àquilo que nos ameaça.

O medo analisado por Bauman (2003), também por Sennet (1998) e Haesbaert (2014), por exemplo, é o tipo aliado à xenofobia, não somente a recusa, mas o

desprezo pelo Outro. Ademais, para que comunidades desse tipo sobrevivam, é obrigatório o não uso de máscaras sociais tão importantes para o pensamento de Sennet; quando se relaciona às coisas da cidade, ou seja, em um pensamento do tipo comunitário deve haver um entrelaçamento psicológico e um reconhecimento, não pelos interesses sociais, mas pela relação psicológica que é alimentada pela comunitarização. E, em comunidades, máscaras sociais parecem no mínimo um paradoxo.

Para Sennet (1998), desse modo, a falta de máscaras sociais é perigosa, uma vez que o indivíduo, que anteriormente poderia usar máscaras sociais para inserir-se na sociedade e dela sair sem maiores danos, mostra-se, a partir de então, nua e cruamente aos outros. Seu verdadeiro eu, digamos assim, é exposto e justamente pelo medo de se expor, não mais como teatralidade, mas como si mesmo; eleva-se o medo da recusa, do sofrimento, da vergonha e justificaria parte do esvaziamento político moderno.

O medo de todo tipo e o fim das máscaras sociais políticas que esvaziam o cenário urbano, no que diz respeito às manifestações de cidadania, somados à globalização que levaria os indivíduos alhures em suas preocupações políticas ou em um sentido inverso e enraizariam os indivíduos em comunidades isolacionistas que constituem aquilo que Haesbaert (2010) denomina novas fronteiras.

Haesbaert (2010) nos ajuda a entender que esse tipo de sonho comunitário pode ser buscado, mas causa muito sofrimento a todos aqueles que dele pretendem fazer parte, principalmente, porque vivemos em um mundo multiterritorializado, no qual os territórios e as regiões se intercomunicam. Uma região, por exemplo, que quer ser comunitária, deve desprender tal força para manter seu intuito que se constituirá inevitavelmente em um espaço totalitarista ou em um espaço ditatorial.

Haesbaert (2010) chama de contenção a tentativa de se proteger da globalização. Faz analogia a uma represa na qual um dos lados é aberto para que os elementos tanto entrem quanto saiam. Isso quer dizer, em outras palavras, que mesmo que determinada região, grupo ou etnia resolva se fechar para se desenvolver comunitariamente, uma região, grupo ou etnia ao lado não o fará, e a influência que essa “não comunidade” causará redefinirá de modo lento ou rápido os espaços ditos fechados.

O que as comunidades ignoram consciente ou inconscientemente é:

[...] pela comunicação instantânea, contatar e mesmo agir (como no caso de grandes empresários que praticamente “dirigem” suas fazendas ou firmas à distância, via internet e outras modalidades informacionais) sobre territórios completamente distintos do nosso, sem a necessidade de mobilidade física. Trata-se de uma multiterritorialidade envolvida nos diferentes graus daquilo que poderíamos denominar como sendo a conec-

tividade e/ou vulnerabilidade informacional (ou virtual) dos territórios. (HAESBAERT, 2014, p. 345).

Dentro do plano político, poderíamos fazer as seguintes perguntas: como organizar movimentos políticos de resistência por meio de um espaço tão fragmentado e desencaixado? Ou, como poderíamos nos organizar para enfrentar o mundo globalizado fechando-nos em comunidades voltadas a negar completamente a diferença?

Em uma sociedade global, na qual a marca principal ou uma delas é a diferenciação entre os indivíduos, como poderemos nos defender ou montar movimentos de resistência, seja pela contaminação dos rios, pela poluição do ar ou da terra por empresas globais, seja pela luta pelos direitos dos homossexuais, negros, mulheres, imigrantes se preferimos nos esconder nos muros fechados dos condomínios modernos ou de comunidades étnicas? Como podemos articular nossa vida, rural ou urbana, afastando-nos das coisas da cidade ou da ruralidade propriamente dita, vivendo em uma comunidade ciberespacial, étnica, religiosa, urbana recusando e sendo indiferente ao mundo físico que nos cerca?

Conjectura-se que no mundo globalizado em que vivemos tanto a comunitarização quanto o desenraizamento identitário causam prejuízos importantes às práticas cidadãs. Então, como articular o desejo de pertencimento, o acesso a uma identidade ao mesmo tempo alinhavada à participação política em um mundo globalizado? Estar encaixado-desencaixado ao mesmo tempo? Ser global e ser local? Considerando aqueles e aquelas que estão completamente excluídos do mundo global, como não se deixar levar pelo comunitarismo dessubjetivador?

Como vimos, parece-nos que o medo é um dos maiores causadores de formações grupais do tipo comunitário, medo causado, principalmente, pela violência, pelo medo do outro, pelo desemprego e pelo não acesso ao consumo globalizado. Logo, todos os itens citados não seriam apenas da cidade, ou seja, de reivindicações políticas e cidadãs? Seriam esses elementos não de isolamentos, mas de engajamentos que mesmo ao não resolver completamente, no mínimo, amenizariam tais questões? Será que a saída para o comunitarismo e para a fragmentação identitária não é participar das atividades da cidade de modo ativo questionador e engajado?

Posto isso, não seria o momento de buscar transpor uma das grandes preocupações de Sennet (1998, p. 378) quando critica a ideia de comunidade?

Uma sociedade que teme a impessoalidade encoraja as fantasias de vida coletiva de natureza paroquial. Quem somos “nós” se torna um ato altamente seletivo de imaginação: os nossos vizinhos mais próximos, os companheiros de trabalho, a família. Identificar-se com pessoas que não se conhece, pessoas

estranhas, mas que podem compartilhar dos interesses étnicos, dos problemas familiares, tanto quanto as ligações impessoais de classe, não constituem realmente um vínculo: a pessoa se sente obrigada a conhecer as outras pessoas a fim de utilizar o “nós” ao descrever as suas relações para com elas. Quanto mais local a imaginação, maior se torna o número de interesses e problemas sociais, para os quais a lógica psicológica é: não nos deixaremos envolver. [...] quanto mais local for o senso de eu que ela puder compartilhar com os outros, menos riscos estará disposta a correr.

Logo, se a supressão do espaço-tempo existe como nos explica Harvey (1989), não trouxe consigo, ao que parece, a aldeia global ou a comunidade mundial, como dizem Ianni (2003) e McLuhan (2007), pelo contrário, nos traz cada vez mais e mais riscos, como nos ensina Beck (2010); não seria já hora de assumirmos os riscos da nossa existência e pensar em um mundo de outro modo que não esse? No mundo como fábula, do qual nos instiga Santos? Insistindo na máxima de Beck: não é hora de procurar resolver problemas sistêmicos não de modo biográfico, comunitário, mas de modo articulado e coletivo?

Desse modo:

Não se trata de formular um modelo de referência para o exercício da cidadania no mundo globalizado, mas considerar que, com as transformações das últimas décadas, surgiram novas possibilidades de articulação transnacional que podem reforçar e impulsionar o exercício da cidadania. Assim, a perspectiva da ação do cidadão não necessita restringir-se à territorialidade do poder estatal e sim ser pensada como infinitas possibilidades de integração social entre e dentro de diferentes comunidades políticas que propõem alternativas à atual situação. (BEZERRA, 2003, p. 109).

O território invadido pela globalização atinge diversos grupos, mas não todos da mesma maneira. Assim, podemos entender que uns grupos podem resolver criar fronteiras para não se misturarem com os locais por viverem na globalidade, outros podem criar fronteiras para defenderem a sua identidade cultural ameaçada pela globalização, outros podem formar grupos para se defenderem da ameaça daqueles que sentem que sua identidade está ameaçada (contra grupos de imigrantes, por exemplo) e aqueles que não têm condições de pertencerem ao mundo globalizado e nem interesse em manter identidade alguma, os desenraizados. Por outro lado, podemos encontrar, também, aqueles que procuram relacionar razão instrumental com pertencimento cultural, e respeitar as diferenças e lutar por seus direitos.

4 CONCLUSÃO

Os colonos que povoaram toda a região do Extremo-Oeste de Santa Catarina, a partir da terceira década do século XX, foram, sem dúvida, grandes empreendedores; à medida que romperam com os laços das colônias velhas do Rio Grande do Sul, tão logo não conseguiram mais reproduzir a família camponesa em meio às adversidades das regiões de origem. No Oeste catarinense, isolados geograficamente e culturalmente do resto do país, tiveram que dedicar a maior parte de suas preocupações e de suas atividades a garantir ações coletivas.

A solidão e as dificuldades iniciais reforçaram os laços de solidariedade e de coletividade. O sentimento de grupo e de coesão adquiriu força a partir da vida comunitária e da religiosidade dos migrantes. Em meio ao espaço natural do Extremo-Oeste catarinense, fez-se necessário que suas populações adotassem um conjunto de ações e estratégias para o circuito auto-organizador do espaço fechado: a coesão familiar, a escola comunitária, a construção de biografias a partir de calendários litúrgicos e, ainda, a canalização da maior parte das preocupações e potencialidades a garantir ações coletivas.

É possível afirmar que a presença do Estado (nacionalização do ensino, a instalação da escola pública e a nomeação de professores) e o interesse capitalista pela região, desagregaram, de múltiplas maneiras, algumas explicitamente brutais, o padrão cultural e social deveras homogêneo. O capital demoliu as bases de uma sociedade horizontal e de um modelo de vida segregador e, ao mesmo tempo, bastante virtuosos para a comunidade.

Analisamos o processo global de consumo e concomitantemente nos voltamos para as sociedades nas quais o processo de dispersão do desejo e da compra está sendo plantado nos corações de homens, mulheres e jovens. Especificamente, na região Oeste de Santa Catarina, a modernidade criou um abismo entre o presente e o passado. Em toda essa região, idiomas estão sendo extintos, fidelidades negligenciadas, medicina natural completamente solapada e experiências camponesas ridicularizadas. As gerações mais velhas perderam o poder e estão sendo substituídas por gerações da obsolescência, da contingência, da habitação de mundo e do Outro.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. **Comunidade a busca de segurança no mundo atual**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

- BECK, U. **Sociedade de risco**: rumo a uma outra modernidade. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.
- BEZERRA, V. A. **Globalização e cidadania**: desafios e possibilidades para a América Latina. Belo Horizonte: Fronteira, 2003.
- BRITO, A. J. G. Etnicidade, alteridade e tolerância. In: COLAÇO, T. L. **Elementos da antropologia jurídica**. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008.
- CANDIDO, A. **Parceiros do Rio Bonito**. 10. ed. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- EIDT, P. **Porto novo**: da escola paroquial ao processo de nucleação escolar: uma identidade em crise. Ijuí: Ed. Unijuí, 1999.
- ENRIQUEZ, E. **Da horda ao Estado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1989.
- HAESBAERT, R. Territórios, in-segurança e risco: elementos de contenção territorial. In: PÓVOA NETO, H. et al. (Org.). **A experiência migrante**: entre deslocamentos e reconstruções. Rio de Janeiro: Garamond. 2010.
- HAESBAERT, R. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. 2014. Disponível em: <http://www.uff.br/observatoriojovem/sites/default/files/documentos/CONFERENCE_Rogério_HAESBAERT.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2014.
- IANNI, O. **A sociedade global**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.
- KREUTZ, L. **O professor paroquial**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1991.
- MCLUHAN, M. **Os meios de comunicação como extensão do homem**. São Paulo: Cultrix, 2007.
- MORIN, E. **O método 5**: a humanidade da humanidade, a identidade humana. 2. ed. Tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2003.

PAIVA, V. P. **Educação popular e a educação de adultos**. São Paulo: Loyola, 1973.

PELBART, P. P. A comunidade dos sem comunidade. In: PELBART, P. P. **Vida capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

RAMBO, A. B. **O associativismo teuto-brasileiro e os primórdios do cooperativismo no Brasil**. Porto Alegre: Eduni-Sul, 1988.

ROCHE, J. **A colonização alemã e o Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Globo, 1969.

SCHMITZ, K. O intercambio entre Durkheim e Tönnies sobre a natureza das relações sociais. In: MIRANDA, O. **Para ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: Edusp, 1995.

SENNET, R. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, P. **A voz do passado: história oral**. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TÖNNIES, F. **Comunidad y Sociedad**. Buenos Aires: Losada, 1947.

TOURAINÉ, A. **Diferentes iguais, podemos viver juntos?** Lisboa: Piaget, 1997.

Recebido em: 20 de agosto de 2014
Aceito em: 02 de novembro de 2014