

## MIGRAÇÃO SIMBÓLICA E DIALÉTICA DA IDENTIDADE CULTURAL NO PROCESSO DE MIGRAÇÃO

### *SIMBOLIC MIGRATION AND DIALECTIC OF CULTURAL IDENTITY IN THE MIGRATION PROCESS*

*Renato Seixas*<sup>1</sup>  
PROLAM/USP

**Resumo:** A migração levanta questionamentos identitários para o migrante. Compreender esse complexo processo dialético exige análise dos elementos constitutivos da identidade cultural. Este artigo examina as migrações para explorar e compreender a complexidade das relações dialéticas que migrantes vivenciam ao se inserirem em diferentes contextos culturais. Foi adotado o método de **leitura cultural**, que busca identificar arquétipos, elementos culturais miscigenados e elementos dominantes que compõem o repertório de referências para o indivíduo e/ou grupo migrante para, então, tentar compreender com mais profundidade a rede de significados intertextuais das culturas abrangidas no processo de migração simbólica.

**Palavras-chave:** Migração. Identidade cultural. Mitos e narrativas.

**Abstract:** Migration arises identity questions to the migrants. Understand this complex dialectic process requires analysis of the elements that constitute the cultural identity. This article examines the migrations to explore and understand the complexity of the dialectic relations that migrants experience when they find themselves in different cultural contexts. The cultural reading method has been adopted, which aims identify archetypes, mixed cultural elements and dominant elements that compound the repertoire of references to the individual and/or migrant group in order to get a deeper comprehension the net of intertextual meanings of the cultures involved in the symbolic migration process.

Key words: Migration; Cultural identity; Myths and narratives.

## 1 INTRODUÇÃO

O fenômeno da migração tem sido objeto de inúmeros estudos em diferentes campos de conhecimento. Seja voluntária ou forçada, a migração causa no migrante crise de identidade com múltiplas dimensões. O migrante constata que não pertence inteiramente à cultura do lugar para onde migra. Em vários aspectos o migrante é “diferente” das pessoas que ali estão e é também “igual” a elas. Por outro lado, quando retorna a seu lugar de origem, o migrante percebe que não é mais “igual” a quem vive ali, pois tem novos repertórios culturais que assimilou no lugar para onde migrou. Assim, a migração provoca no migrante profundos e angustiantes questionamentos: “Quem sou? A qual lugar pertenço? Que valores, princípios e repertório simbólico tenho verdadeiramente?”

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. do PROLAM – Programa de Pós-graduação em Integração da América Latina, da USP; e da EACH – Escola de Artes, Ciências e Humanidades da USP. E-mail: renato-seixas@uol.com.br.

Não importa de que espécie de migração se trate, o fato é que ela implica em questionamentos sobre a própria identidade cultural do migrante. A identidade cultural só passa a ser um problema para alguém quando é confrontada com o repertório cultural identitário de outra pessoa, grupo social, nação, país ou civilização. Alguém sabe quem é ao constatar quem não é (HALL, 2008; HALL et GAY, 2005b; HUNTINGTON, 1997). Este trabalho propõe a concepção de **migração simbólica**. Disto resulta que o migrante comporá imaginário (uma representação) que implicará na reformulação de sua própria identidade cultural, que será a síntese possível, híbrida, de pelos menos dois sistemas simbólicos culturais. Compreender esse complexo processo dialético exige análise mais detalhada dos elementos constitutivos da identidade cultural, que se forma ou se reformula a partir de um conjunto cumulativo seis critérios, a saber: **a)** o reconhecimento de que existe **alteridade** ente dois ou indivíduos ou grupos; **b) contraste** das semelhanças e diferenças entre os dois ou indivíduos ou grupos; **c)** constatação de que o fenômeno da alteridade e do contraste de semelhanças e diferenças ocorrem num certo **lugar**, que pode ser físico, virtual ou simbólico; **d)** constatação de que o fenômeno da alteridade e do contraste de semelhanças e diferenças ocorrem num certo **tempo**, que também pode ser o contado no relógio, ser virtual ou ser simbólico; **e)** a atribuição de **significação à relação** de alteridade e ao contraste das aludidas semelhanças e diferenças; **f)** a **transcendência** de tais semelhanças e diferenças para reorganizar os repertórios culturais em conflito de modo a viabilizar a **reprodução** dos indivíduos, da sociedade e do sistema simbólico que passam a compartilhar. Para realizar este estudo foi adotado o método de **leitura cultural**, que consiste em buscar e compreender os elementos componentes do repertório cultural do indivíduo e/ou grupo relacionado com o fenômeno da migração. A leitura cultural busca identificar arquétipos, elementos culturais miscigenados e elementos dominantes que compõem o repertório de referências para o indivíduo e/ou grupo para, então, tentar compreender com mais profundidade a rede de significados intertextuais das culturas abrangidas no processo de migração simbólica.

Nesse contexto, refletir sobre as migrações em geral exige que se explore e que se compreenda a complexidade das relações dialéticas que indivíduos e grupos vivenciam no trânsito de um lugar a outro, de um repertório cultural a outro, até que lhes seja possível, talvez, transcender os conflitos inerentes a esse processo e compartilhar um sistema simbólico que lhes assegure a possibilidade de reprodução material e cultural.

## 2 MIGRAÇÃO E SISTEMAS SIMBÓLICOS

Falar sobre migração não é simples. O que se pode entender por migração? Intuitivamente logo se diz que a migração é fenômeno em que um indivíduo ou grupo se desloca de seu lugar de permanência habitual para outro lugar, no qual permanece de modo definitivo ou apenas por algum tempo. Obviamente esta concepção intuitiva é insuficiente para dar conta da complexidade do fenômeno da migração.

Em primeiro lugar, não é necessariamente válido conceber a migração com base na premissa do deslocamento físico: de um lugar físico para outro lugar físico. Não se pode denominar “migração” qualquer deslocamento de indivíduos ou grupos de um lugar para outro. Turistas se deslocam no espaço físico, às vezes até mesmo por longo tempo, mas não são migrantes. Estudantes e profissionais muitas vezes se deslocam de seu lugar de permanência habitual para estudarem ou trabalharem noutro lugar, mas não são migrantes. Portanto, parece que a essência do fenômeno da migração não está simplesmente no deslocamento físico.

Também não se pode dizer que o migrante tem “intenção”, “vontade” de se afastar de seu lugar de permanência habitual para se fixar noutro lugar, definitiva ou transitoriamente. Basta mencionar o fenômeno das migrações forçadas decorrentes de calamidades naturais, guerras, epidemias, por exemplo.

Há situações na vida em que alguém – indivíduo ou grupo - se desloca de um lugar para outro sem nenhuma intenção de permanecer no local de destino e, conforme as circunstâncias, acaba por querer se fixar nessa destinação. Quando essa pessoa ou esse grupo teria se tornado “migrante”? Apurar a “intenção” de um indivíduo para saber se ele se considera ou não migrante já seria bastante difícil; apurar uma intenção coletiva seria ainda mais complexo. Embora o elemento intencional possa ser muito importante, não é nele que assenta a essência da migração.

Essas breves indagações e reflexões sugerem que a migração é essencialmente **simbólica** e que, apesar de muito importantes, tanto o deslocamento físico como a intencionalidade do migrante são elementos acidentais no processo. Necessário, assim, refletir um pouco sobre os conceitos de símbolos e signos.

Em diversas áreas de conhecimento há evidências de que outros seres vivos que existem no planeta Terra são dotados de inteligência (não necessariamente de consciência) e compartilham um ou mais sistemas simbólicos. A função de um sistema simbólico em que se insere determinado ser vivo é possibilitar a sua produção e reprodução, como será examinado

mais adiante (CAPRA, 1995; DAWKINS, 2008; BERTALANFFY, 2013). Os limites deste trabalho não permitem essa abrangência e o foco das reflexões estará nos seres humanos.

A linguagem imagética foi a primeira forma de representação do mundo desenvolvida pelo ser humano. A origem da palavra imagem vem de *imago* e significa representação (ELIADE, 2001). Por isto mesmo é que a linguagem imagética é multivalente. Cada imagem pode ter infinitos significados conforme as circunstâncias e sujeitos que dela se utilizam para representação dos fenômenos da vida. Disto resulta que a linguagem simbólica dá origem e é um dos elementos componentes de um sistema simbólico (JUNG, s/d).

A linguagem simbólica se desenvolveu ao longo do tempo e representa conceitos profundos, muitas vezes arquetípicos. Refere-se a fenômenos reais ou a abstrações. Insinua ou expressa o que não se pode representar com palavras. Com frequência consiste em expressões intuitivas que emergem do inconsciente e são respostas emocionais imediatas mesmo para quem não tem familiaridade com tais símbolos (JUNG, s/d; ELIADE, 2010; ELIADE, s/d).

Na medida em que um grupo, por convenção expressa ou tácita, estabelece que um símbolo passa a ter específica significação num determinado contexto, surgem os signos. Em essência, o signo representa o sentido, o valor, a “significação” que o grupo social atribui a certo fenômeno da vida (MEDINA, 2003 e 2006; BAUMAN, 2005).

Nesse processo evolutivo formam-se sistemas simbólicos: conjuntos de símbolos que representam certos fenômenos reais ou abstratos que passam a ter certa significação para um indivíduo ou grupo (PEIRCE, 1999). Assim, cada símbolo é ao mesmo tempo estruturante do sistema simbólico e tem sua significação decorrente desse mesmo sistema (BORDIEU, 2010).

Os sistemas simbólicos têm a importantíssima função de fornecer um quadro geral de referências para o comportamento de indivíduos e grupos. É com base no repertório de símbolos e seus significados que os indivíduos ou grupos podem dizer se compartilham ou não o mesmo sistema simbólico; se são ou não pertencentes a uma mesma comunidade. Daí a relevância de usar neste trabalho o método de **leitura cultural** (MEDINA, 1996 e 2008). A partir do quadro geral de referências mencionado, os indivíduos ou grupos podem saber se compartilham ou não uma mesma cultura (BOAZ, 2010; BAUMAN, 2005; WILLIAMS, 2011; EAGLETON, 2005).

Qualquer indivíduo ou grupo social precisa assegurar sua produção e reprodução material, cultural e espiritual. As necessidades do ser humano são infinitas, porém os meios para satisfazê-las são escassos. Consequentemente, é preciso priorizar as necessidades a serem satisfeitas tendo em vista os meios disponíveis. É disto que se ocupa a Economia e é por isto

que há diferentes sistemas econômicos (NAPOLEONI, 1997). Quanto mais essencial for certo bem para satisfazer determinada necessidade; quanto mais escasso for esse bem; e quanto mais restrito for o acesso de indivíduos a esse bem; maior será seu valor econômico. Por essas razões, o grupo social igualmente atribuirá **maior simbólico** àquele bem, que passará a ser percebido como um **signo** ao qual poucos podem ter acesso e que cumpre função importante. Há, portanto, uma correlação muito estreita entre valor econômico e valor simbólico. Não se pode dizer que um é causa do outro, pois os símbolos são simultaneamente estruturantes do sistema simbólico e têm sua significação decorrente desse sistema (BORDIEU, 2010).

Um exemplo pode ilustrar bem essas reflexões. No livro *Genesis*, de Sebastião Salgado, há uma foto em página dupla representando um grupo de oito indígenas do Alto Xingú, três deles sentados na fila da frente e os outros cinco em pé logo atrás. Dos três indígenas sentados, o que está bem no meio, usa um chapéu de pele de onça. Esse objeto – o chapéu de pele de onça – é simultaneamente um símbolo e um signo, pois o indígena que o usa é considerado o sacerdote mais importante da região do Alto Xingú. O uso desse chapéu é privativo desse indígena. Ora, é claro que qualquer outro indígena pode caçar uma onça, extrair a pele dela e confeccionar um chapéu idêntico. Embora haja essa possibilidade “econômica”, há total vedação cultural para que qualquer outro indígena use o chapéu que é privativo do aludido sacerdote (SALGADO, s/d, p. 476-477).

Canclini assevera que o sistema simbólico cultural segue a mesma lógica de produção e de reprodução do sistema econômico capitalista (CANCLINI, 2005). Raymond Williams considera que o processo de desenvolvimento cultural não poderia ser compreendido sem análise das interações entre superestrutura e infraestrutura no materialismo marxista (WILLIAMS, 2011a). Esses argumentos são relevantes, porém são incompletos. Todo e qualquer grupo social adota um sistema econômico, seja ou não capitalista, assim como todo e qualquer grupo social tem um sistema simbólico cultural. Repita-se que não se pode dizer que um é causa do outro, pois os símbolos são simultaneamente estruturantes do sistema simbólico e têm sua significação decorrente desse sistema. Por conseguinte, tanto o argumento de Canclini como o de Williams não precisam se restringir à correlação entre sistema capitalista e produção e reprodução cultural. A lógica da produção e reprodução material e da cultural estão correlacionadas à **escassez** e à **restrição** de acesso aos bens considerados **valiosos** por certo grupo social para a satisfação de necessidades, como já foi dito acima. O fato de que, no sistema capitalista, também os bens culturais são convertidos em mercadoria não o afasta da lógica de **atribuição de valor** em função da **escassez** e da **restrição de acesso** acima comentada.

Em decorrência das reflexões desenvolvidas até aqui, a concepção de migração não pode ficar restrita ao **deslocamento físico** do indivíduo ou grupo de um lugar para outro, nem à **intencionalidade** desse deslocamento e da fixação no local de destino. Esses aspectos são importantes, mas não essenciais para caracterização da **migração** porque esta é **essencialmente simbólica**. Não é razoável encarcerar o fenômeno da migração apenas no corpo físico em deslocamento pelo espaço físico. A concepção da migração pode e deve abranger a migração emocional, a espiritual, a idílica. O indivíduo ou grupo **migra** sempre que se depara com elementos de outro repertório simbólico cultural que não o seu, independentemente de esse encontro resultar em situação conflitiva.

Portanto, a migração simbólica consiste no processo pelo qual um sujeito seleciona elementos de um dado repertório simbólico cultural para compor um imaginário (uma representação) sobre si mesmo e sobre o outro numa situação de encontro real ou idealizado. A partir da **concepção geral da migração simbólica** é que se pode falar migração transfronteiriça, regional, interurbana, emocional, espiritual, etc, cada qual com suas especificidades.

A migração simbólica tem por base a **leitura cultural** dos elementos componentes do repertório cultural do indivíduo e/ou grupo envolvido com o fenômeno estudado. Como foi esclarecido antes, a leitura cultural identifica arquétipos, elementos culturais miscigenados e elementos culturais dominantes que compõem o repertório de referências para o indivíduo e/ou grupo para, então, possibilitar a compreensão em profundidade da rede de significados intertextuais dos repertórios culturais em contraste.

### **3 REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADE CULTURAL E SEUS ELEMENTOS**

Falar em identidade cultural implica em situar um sujeito ou um grupo num determinado sistema simbólico e, então, verificar se entre eles existe ou não compartilhamento de elementos culturais que lhes proporcione o sentimento de pertencimento a uma mesma comunidade (BAUMAN, 2005; GIDDENS, 2002; EAGLETON, 2005). Há identidades individuais e coletivas. Cada uma delas está correlacionada a certo sistema simbólico cultural, que pode ser geral ou específico de um grupo ou subgrupo.

Os sistemas simbólicos culturais são compostos por muitos elementos aos quais cada indivíduo ou grupo atribui diferentes valores em função da relevância que tais elementos têm no contexto da vida individual ou social. Em decorrência disto, a construção ou reconstrução de identidades exige que sejam selecionados elementos de certo repertório simbólico cultural

para, com base nesses elementos, verificar se são compartilhados entre os indivíduos envolvidos no processo de formação identitária. Quanto mais amplos e gerais forem os elementos selecionados, maior a probabilidade de serem compartilhados entre muitos indivíduos e grupos. Ao contrário, quanto mais restritos e específicos forem esses elementos, menor a probabilidade de haver compartilhamento deles entre vários indivíduos e grupos. Por exemplo, se for escolhido como elemento cultural o uso de língua latina, enormes contingentes de indivíduos e grupos espalhados pelo mundo compartilharão esse elemento e, portanto, terão identidade linguística latina. Se o elemento escolhido for língua latina nos continentes americanos, o compartilhamento existirá entre indivíduos e grupos das Américas do Norte Central e do Sul. Se o elemento escolhido for o de língua latina de origem espanhola nas Américas Central e do Sul, o Brasil estará excluído do grupo que compartilha a mesma identidade linguística.

Logo se vê que a construção ou reconstrução das identidades individuais e coletivas exigem constante análise a respeito de quais elementos do repertório simbólico cultural são ou não compartilhados entre tais indivíduos e coletividades. Essa análise é baseada em seis critérios cumulativos, a saber: **a)** relação de alteridade entre os sujeitos; **b)** mapeamento de semelhanças e diferenças culturais entre os sujeitos; **c)** lugar de encontro entre os sujeitos; **d)** momento do encontro entre os sujeitos; **e)** significação do encontro entre os sujeitos; e **f)** transcendência do conflito para assegurar a reprodução individual e social.

### **3.1 RELAÇÃO DE ALTERIDADE ENTRE OS SUJEITOS**

As ciências físicas e biológicas apresentam afirmações provocantes que interessam à presente reflexão sobre a identidade. É sabido que periodicamente todos os átomos que compõem o corpo humano são substituídos. Fala-se que isto ocorre a cada sete anos. A Física e a Matemática já se dedicaram a calcular as distâncias relativas entre o núcleo do átomo e as várias camadas de elétrons, constatando que há significativos “vazios” aí. O corpo humano não tem linha de contorno: não há rigorosa separação entre o corpo e o ambiente. Ora, se cada ser humano não tem mais os mesmos átomos de quando foi concebido; se tem muitos “vazios” entre os elementos dos átomos que o compõem; se não tem linha divisória exata que o separe do ambiente; como pode se atrever a chamar-se de “eu”? Por outro lado, no âmbito das ciências humanas, com o surgimento e desenvolvimento da Psicanálise foram sendo desvendados e compreendidos os processos de separação identitária entre mãe e bebê e, portanto, da formação da identidade individual (JUNG, s/d; ERIKSON, 1980).

Essas indagações e reflexões conduzem à concepção de que tanto a identidade individual como a coletiva são, na verdade, uma narrativa que o indivíduo ou grupo faz a respeito de si mesmo no contexto do sistema simbólico cultural em que está inserido (HALBWACZ, 1990). Em geral, os fatos da vida apresentam-se de modo aparentemente caótico para o ser humano. A partir do repertório cultural que ele tem e que compartilha com seu grupo, cada indivíduo constrói narrativas por meio das quais tenta reorganizar o caos da vida real e transformá-la num cosmos que faça sentido para ele, ser humano, e também para o grupo social em que se insere. A narrativa, portanto, é meio de compreensão e assimilação da realidade tal como percebida e reorganizada pelo ser humano narrador e não a descrição de uma verdade absoluta (MARTÍN-BARBERO, 2009; MEDINA, 2003; ISER, 1974; JAUSS, 1982)

A construção de uma narrativa identitária remete ao célebre mito do senhor e do escravo com que Hegel examinou o problema da identidade a partir da relação de **alteridade**. Alguém só tem consciência de si mesmo na medida em que reconhece a existência de outro ser com o qual esteja em relação (HEGEL, 2002).

Portanto, é preciso que um sujeito admita a existência de outro ser para, então, dar início a uma análise comparativa entre si mesmo e esse outro sujeito. Se um sujeito sequer admite a existência de outro ser, obviamente não tem como realizar a mencionada análise comparativa, que é o início do processo de construção identitária. Um sujeito sabe que não é uma pedra porque admitiu a existência da pedra e se comparou com ela; um sujeito sabe quem é ao se comparar com outro sujeito que tem características diferentes das suas.

### **3.2 CONTRASTES CULTURAIS ENTRE OS SUJEITOS**

Admitida por um sujeito a existência de outro ser (no caso deste estudo, outro ser humano) inicia-se um processo de **mapeamento** das diferenças e semelhanças entre ambos.

O **contraste** das semelhanças e diferenças entre indivíduos ou grupos é feito a partir da leitura cultural, isto é, a partir da seleção de elementos do repertório simbólico em que esses sujeitos estão inseridos. Por exemplo, tipo de organização familiar; sistema econômico; alimentação; religião; tipos de moradias; estrutura social; características fenotípicas; língua; costumes, vestuário, mitos. Se o sujeito ou grupo que faz a comparação compartilha alguns desses elementos com os outros sujeitos ou grupos, poderá se reconhecer como “igual” a estes últimos. Ao contrário, ao constatar que não compartilha certos elementos do repertório

selecionado, concluirá que é “diferente” daqueles com os quais se compara. O processo de comparação é binário, pois busca semelhanças e diferenças entre os seres que se comparam.

### 3.3 LUGAR DE ENCONTRO DOS SUJEITOS

Os fenômenos da alteridade e do mapeamento e contraste de semelhanças e diferenças ocorrem num certo **lugar**, que pode ser físico, virtual ou simbólico.

Ao examinar o fenômeno da identidade Bauman põe em relevo a importância do **lugar físico** como um dos elementos centrais da percepção do sujeito a respeito de sua própria identidade. O lugar é onde se vive, onde nascem e se desenvolvem relações afetivas, onde o cotidiano tem **sentido**, onde tem **significação** na construção da narrativa identitária (BAUMAN, 2005). A dinâmica multidimensional da globalização atual provoca intensa relativização do “lugar”. Pessoas, bens e capitais circulam pelo mundo. A abrangência e sofisticação das mídias de telecomunicação tendem a abolir a importância ou o obstáculo das distâncias entre lugares e sujeitos. Fala-se desses fenômenos como causas e efeitos das crises identitárias da modernidade ou da pós-modernidade (GIDDENS, 2002; HALL, 2005<sup>a</sup> e 2008).

Nessas circunstâncias, não se pode mais pensar a identidade apenas com base num lugar físico, geograficamente fixo e determinado. Devem também ser considerados os **lugares virtuais** e os **simbólicos**. Inúmeros encontros entre sujeitos e grupos que se comparam ocorrem no ambiente virtual, seja nas chamadas redes sociais ou noutros foros. Nesses lugares virtuais também ocorrem normalmente os fenômenos da alteridade e do mapeamento e contraste de semelhanças e diferenças entre indivíduos e grupos. Esses sujeitos criam para si mesmos e para os outros múltiplas identidades conforme seu oscilante interesse de pertencer ou não a certas comunidades. E, não menos importante, há o lugar simbólico em que se desenvolvem as relações de alteridade e de contraste de semelhanças e diferenças. O lugar simbólico talvez seja o mais penetrante de todos. Para estar num lugar simbólico sequer é preciso se deslocar no espaço ou dispor de instrumentos de entrada no lugar virtual. Basta a atitude mental do sujeito e sua vontade de atribuir significado à imagem (representação) do lugar em que efetivamente está ou gostaria de estar. **É essa atribuição de significação específica que torna qualquer lugar** – físico, virtual ou imaginário – **um lugar simbólico** (ELIADE, 2001 e 2002; CAMPBELL, 2007). O apaixonado imagina-se (representa-se) ao lado da pessoa amada, embora não esteja fisicamente ali; a lembrança de uma viagem feita a um lugar físico ou a representação de um lugar onde se desejaria estar imediatamente

remetem ao lugar simbólico. As fantasias infantis, com seus monstros e heróis acontecem em lugares simbólicos. Por isto, os lugares simbólicos são intensamente “reais” na percepção emotiva de quem os vivencia.

### 3.4 MOMENTO DO ENCONTRO DOS SUJEITOS

Do mesmo modo que o encontro entre os sujeitos que se comparam pode acontecer num lugar físico, virtual ou simbólico, também é certo que **momento** em que o encontro acontece pode ser fixado na contagem material do tempo, ou num tempo virtual, ou num tempo simbólico.

É comum que o encontro entre os mencionados sujeitos ocorra em certo **tempo cronológico**, em dia e horário, medidos pelo calendário e pelo relógio. Nesse caso, a relação de alteridade e o mapeamento e contraste das semelhanças e diferenças entre os sujeitos só tem relevância naquele momento. A vida é dinâmica. Semelhanças e diferenças percebidas num momento podem não ser as mesmas do momento anterior e podem não ter nenhuma relevância num momento posterior. É por isto, por exemplo, que cada pessoa não é hoje exatamente igual a como era no passado e provavelmente não será igual no futuro.

O tempo cronológico, tal como o conhecemos, é uma ficção. As ciências exatas e, em especial, a Física Quântica chegam mesmo a abolir a noção de tempo ao se debruçarem sobre a criação e desenvolvimento do Universo (HAWKING, 2015). Dessa maneira, o encontro entre os sujeitos que se comparam pode acontecer num **tempo virtual**, insuscetível de ser representado no calendário ou no relógio. Muitas vezes esses sujeitos têm a percepção de que se encontraram “desde sempre”, ou que já tiveram “muitos encontros anteriores”, embora estejam se encontrando somente agora. Algo parecido com a percepção que se tem ao se dizer “já estive nesse lugar” ou “me lembro desse lugar” sem jamais ter estado ali. Alguém numa situação muito agradável, muito feliz, tem a sensação de que o tempo passou muito depressa; ao contrário, se está numa situação difícil, desagradável, tem a percepção de que o tempo não passa. O encontro no tempo virtual possibilita a comparação de semelhanças e diferenças entre os sujeitos e o resultado desse processo tende a transcender os limites do tempo cronológico.

Merece reflexão agora o encontro de sujeitos que acontece no **tempo simbólico**. Também este tempo não se mede pelo calendário nem pelo relógio. Há o tempo corrente, durante o qual se desenvolvem as atividades normais do cotidiano. Todavia, há outras atividades às quais o indivíduo ou o grupo atribuem importância **simbólica** muito maior. O

dia do aniversário de alguém é um dia como outro qualquer, porém para o aniversariante e para as pessoas com quem ele tem relações afetivas mais estreitas, torna-se um dia especial porque simboliza o término de um ciclo e o início de outro. Simboliza uma renovação e um recomeço da vida. Essas significações acontecem num tempo simbólico, que deve ser concebido como um tempo de renovação, de recriação, de volta à origem. Em geral, fala-se desse tempo sob a denominação de tempo mítico (CAMPBELL, 2008; ELIADE, 2001 e 2002). Entretanto, nas sociedades contemporâneas complexas, o significado *mítico*, sagrado, do tempo e do espaço não permeia necessariamente a consciência das pessoas, muito embora ainda esteja na mente delas (SAGRERA, 1967; ELIADE, s/d; CAMPBELL, 2008). Por essa razão, neste estudo prefere-se falar de tempo simbólico ao invés de tempo mítico. A percepção do tempo simbólico é bastante subjetiva. Após um exaustivo dia de trabalho, o sujeito finalmente chega em casa, toma um banho, come algo, atira-se na cama. Sente enorme bem-estar. Todos esses fatos aconteceram num tempo simbólico porque, como arquétipos, a casa é o centro do mundo; a água é o símbolo da purificação e da renovação de todas as coisas; a comida é o símbolo da regeneração e a cama o símbolo da restauração (ELIADE, 2002). Pouco importa que o sujeito tenha consciência disso ou que a duração de cada ação dele possa ser contada no relógio. O sentimento de bem-estar desse sujeito resulta de sua imersão no tempo simbólico de cada ação. Isto permite compreender porque certas mensagens publicitárias têm tanta importância na construção identitária do público destinatário: essas mensagens persistem num tempo simbólico. Exemplo disto é o fato de, após décadas e décadas sem nenhuma veiculação de certa mensagem publicitária, o seu conteúdo ainda estar vivo e presente na mente de certas pessoas que sequer eram consumidoras do produto ou serviço anunciado (SEIXAS, 2006 e 2009).

### 3.5 SIGNIFICAÇÃO DO ENCONTRO DOS SUJEITOS

Não basta que os sujeitos diferentes se encontrem num lugar (físico, virtual ou simbólico) e num tempo (cronológico, virtual ou simbólico) para mapearem suas diferenças e semelhanças para sua construção identitária. É imprescindível que esse encontro tenha **significação** para pelo menos um dos sujeitos. A atribuição de significação a uma relação é feita por meio da narrativa que o indivíduo ou grupo faz a respeito de si mesmo no contexto do sistema simbólico cultural em que está inserido. Com base num quadro geral de referências oferecido pelo repertório cultural, cada indivíduo compõe narrativas por meio das quais tenta reorganizar o caos da vida real e transformá-la num cosmos que faça sentido para ele e para o

grupo social em que se insere. A narrativa, portanto, é meio de compreensão e assimilação da realidade tal como percebida e reorganizada pelo ser humano narrador e não a descrição de uma verdade absoluta (MARTÍN-BARBERO, 2009; MEDINA, 2003; ISER, 1974; JAUSS, 1982).

A narrativa não é a realidade. É a versão da realidade percebida pelo narrador ao tentar representá-la e atribuir-lhe sentido. A narrativa pode ser individual ou coletiva mas, em qualquer desses casos, contém distorções, preconceitos, estereótipos, e inúmeros outros aspectos que impedem a representação mais fiel ao real (HALBWACZ, 1990). Assim, por exemplo, muitas vezes um grupo social representa a identidade de outro grupo de modo bastante distorcido, preconceituoso, estereotipado, por ter construído a representação apenas, ou preponderantemente, com os elementos culturais e respectivos significados do sistema simbólico do grupo narrador, sem buscar compreensão mais ampla e profunda do sistema simbólico do grupo a respeito do qual a narração é feita (SAID, 2007).

Interessante trabalho foi realizado por Fernando Braga da Costa, então estudante no Instituto de Psicologia da USP. Após frequentar normalmente aulas e realizar as demais atividades acadêmicas, Fernando vestia-se como gari e punha-se a varrer as calçadas da frente da faculdade. Seus colegas de classe passavam por ele sem reconhecê-lo e não o cumprimentavam. Aquele gari era invisível socialmente. A experiência dele foi transformada em livro e tornou-se sua linha de pesquisa (COSTA, 2014). Colegas de faculdade e de classe passaram por um gari que não tinha a menor importância para eles: nem se preocuparam em cumprimentar o simples varredor de calçadas. Com este triste exemplo pretende-se aqui demonstrar que o encontro entre sujeitos precisa ter significação ao menos para um deles.

De fato, a corrente estruturalista da Antropologia Cultural avançou ao estabelecer que não há culturas superiores e inferiores, mas sim culturas diferentes e que, no seu próprio âmbito, apresentam razoabilidade e justificativas (VELHO et VIVEIROS, 1978; LEVI-STRAUSS, 1993 e 2010). Entretanto, como bem observa Canclini, as diferentes culturas não estão isoladas por cordões sanitários. Ao contrário, interagem umas com as outras direta ou indiretamente (CANCLINI, 2008). Por isto, os estudos contemporâneos de Antropologia Cultural buscam compreender dinâmicas e desenvolver estratégias para que o relacionamento entre culturas distintas seja o menos conflituoso possível (HALL, 2008; HALL et GAY, 2005b).

A partir de seu próprio repertório simbólico cultural cada um dos sujeitos atribui ou não significação ao encontro que acontece entre eles. No decorrer do mês de fevereiro de 2017 uma candidata às eleições na França esteve no Líbano, onde iria se encontrar com um

homem que é autoridade religiosa naquele país. O religioso anfitrião exigiu que, para a realização do encontro, a candidata francesa cobrisse seus cabelos e rosto com véu. A mulher recusou-se a atender a essa exigência e o encontro não se realizou. Para a candidata francesa a exigência de uso do véu teve significação política, de submissão da mulher à autoridade masculina; e da submissão do Estado laico à autoridade religiosa. Para o religioso libanês, a exigência teve significação religiosa, de respeito aos costumes locais e, provavelmente, também teve significados políticos, de gênero e de ideologia que preocuparam a candidata francesa. Essa questão é complexa e sua análise cabe neste estudo. Mas o exemplo ilustra o fato de que cada sujeito participante do encontro recorre ao seu próprio repertório simbólico cultural para dar significação aos elementos utilizados na construção da identidade cultural individual e coletiva.

### **3.6 TRANSCENDÊNCIA DO CONFLITO E REPRODUÇÃO INDIVIDUAL E SOCIAL**

Como resultado da atribuição de significados ao encontro entre os sujeitos ou grupos que se comparam a partir de seus respectivos repertórios simbólicos culturais, três situações podem ocorrer: 1<sup>a</sup>) um dos sujeitos ou grupos poderá tornar-se dominante e submeter ao seu poder os outros sujeitos ou grupos; 2<sup>a</sup>) os sujeitos ou grupos rejeitam-se; 3<sup>a</sup>) os sujeitos ou grupos desenvolvem processos de hibridismo ou osmose cultural, inclusive compartilhando elementos culturais arquetípicos (SEIXAS, 2006 e 2008).

Infelizmente, a História da humanidade é a da dominação de grupos sobre outros grupos. No entanto, a experiência histórica ensinou aos grupos dominantes que não lhes seria possível dominar continuamente outros grupos apenas com o uso da força. Desde tempos ancestrais os povos dominadores constataram que a persuasão cultural era instrumento de dominação e que poderia substituir a dominação pela força (NYE, 2002; KENNEDY, 1989; SEIXAS, 2006, 2008 e 2010). É certo que muitas vezes o dominador impõe seu sistema simbólico cultural ao dominado. Nesses casos, sem possibilidade de resistir abertamente ao dominador, resta ao dominado empreender resistência velada, simbólica, de modo a preservar ao menos em parte o seu repertório cultural (CERTEAU, 1994 e 2008; SAID, 2006; SAID, s/d).

A segunda situação possível é a rejeição (ou até indiferença) recíproca dos sujeitos envolvidos no encontro. Num contexto de interações multidimensionais da globalização, tal

situação de rejeição ou indiferença recíproca entre os sujeitos é pouco provável. Por isto, em alguns aspectos, esta segunda situação terá os resultados acima referidos a respeito de dominadores e dominados, ao passo que noutros aspectos dará ensejo a hibridismos e osmotipos culturais (SEIXAS, 2006 e 2008).

A terceira situação a ser examinada é a do hibridismo cultural. Não existe um só exemplo na História da humanidade de um grupo social que tenha preservado sua pureza étnica ou cultural. Todos os povos são miscigenados. Portanto, o fenômeno do hibridismo cultural é universal (CANCLINI, 2008). É importante investigar o processo desse hibridismo ou osmotipia cultural. Desde logo é preciso dizer que elementos culturais arquetípicos fluem entre culturas às vezes muito diferentes e, por isto, funcionam como catalizadores para a ressignificação de outros elementos dos repertórios culturais de grupos diversos (SEIXAS, 2006 e 2008). Por exemplo, povos indígenas da América Latina tinham religiões com deidades representadas por elementos da natureza. A montanha era uma delas e é também um arquétipo que representa o centro do mundo. Com a chegada dos colonizadores e a imposição por parte deles do credo cristão, as representações pagãs dos indígenas foram proibidas, reprimidas ou desestimuladas. Muitos indígenas passaram a adorar a imagem de Nossa Senhora, mãe de Cristo, vestida com manto em forma trapezoidal. Para o colonizador dominador, o indígena estava convertido ao cristianismo; o indígena continuava a adorar a montanha, agora representada pelo manto trapezoidal da Santa (CERTEAU, 1994).

Foi dito neste estudo que todo indivíduo ou grupo social deseja assegurar os meios para sua produção e reprodução material e simbólica. Cada indivíduo ou grupo quer que predomine sua visão de mundo, representada pelos elementos contidos no seu repertório simbólico cultural. Nesse sentido, indivíduos e grupos desenvolverão estratégias para alcançar esses objetivos de produção e reprodução e, muitas vezes, isto se torna possível a partir de processos de hibridismo ou de osmotipia cultural (SEIXAS, 2006 e 2008). Tais processos implicam, mais uma vez, em selecionar elementos de cada um dos repertórios simbólicos culturais em que se inserem os indivíduos ou grupos e, então, ressignificá-los em função de sua essencialidade ou não para possibilitar a produção e reprodução material e simbólica desses sujeitos. Os elementos ressignificados são difundidos nos sistemas simbólicos culturais e acomodam-se. Como dito no exemplo do parágrafo precedente, aos olhos do dominador, o indígena adora a imagem da mãe de Jesus; o indígena, por sua vez, continua a adotar a montanha que representa a deidade nativa.

Nas ciências da natureza é extremamente difundido o fenômeno do fenótipo estendido. Um gene precisa de um corpo para se desenvolver e para se reproduzir. Muitas vezes o gene

precisa se instalar no corpo de outro organismo e, ali, obter as vantagens que puder para assegurar sua produção e reprodução, às vezes mesmo à custa da vida do organismo hospedeiro (DAWKINS, 1999 e 2007). Essa mesma dinâmica, óbvio que com ressalvas, pode ser reconhecida nos processos dialéticos de (re)construção identitária no contexto das migrações.

Em síntese, o hibridismo ou a osmotopia cultural decorre da construção de narrativas por meio das quais um indivíduo ou grupo ressignifica elementos do repertório simbólico em que se insere, seja para excluir certos elementos desse repertório, seja para nele incluir novos elementos e adaptá-los ao sistema de valores desse quadro geral de referências.

#### **4 PROCESSO DIALÉTICO DA CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA NAS MIGRAÇÕES**

As reflexões feitas até aqui induzem à conclusão de que toda e qualquer migração é essencialmente simbólica. Antes, durante ou depois de iniciar seu deslocamento de um lugar (físico, virtual ou simbólico) para outro num momento (cronológico, virtual ou simbólico), o migrante mobiliza elementos de seu repertório simbólico cultural para se preparar para o encontro com o outro. Desse modo, por meio de narrativas, o migrante constrói **representações** de sua própria identidade e da identidade do outro com quem o encontro acontece. Tais representações inexoravelmente implicarão no contraste de semelhanças e diferenças entre o migrante e o outro e, por isto, os sujeitos que se encontram estarão mergulhados em processo dialético para eventualmente superarem seus conflitos identitários e culturais.

Esse processo tem relações estreitas com as fases da “jornada do herói” descritas por Campbell (2007). Alguns aspectos apresentados por Campbell ajudarão a compreender a dialética do conflito identitário resultante do encontro ou choque cultural.

Em primeiro lugar, o herói não é um ser sobrenatural, não é um semideus, não é alguém dotado de talentos ou aptidões especiais. O herói pode ser qualquer sujeito comum que precisa realizar uma jornada para superar seus conflitos e reencontrar equilíbrio, que será sempre provisório e ponto de partida para nova jornada. Em essência, essa jornada é o **processo dialético** referido na filosofia platônica (PLATÃO, 2005), hegeliana (HEGEL, 2002) e marxista (MARX, 1996). Em resumo, o mito da jornada do herói se desenvolve em fases, que são as seguintes: 1ª) o chamado à aventura; 2ª) aceitação ou recusa ao chamado; 3ª) provações, conflitos e alianças; 4ª) transformação e aprendizado do herói; e 5ª) retorno do

herói ao seu lugar para retribuir à sociedade o aprendizado que obteve na jornada (CAMPBELL, 2007).

O sujeito representado pela metáfora do herói vive sua vida normal na sociedade. Surge algum fato que o deixa desconfortável, em conflito, infeliz. Por um lado, o herói sabe que pode suportar essa situação e se acomodar no contexto que já conhece, mesmo pagando o preço da infelicidade. Por outro lado, o herói sente a necessidade de mudar algo para superar essa situação, mas isto o lançará num contexto não inteiramente conhecido ou completamente desconhecido. Terá que correr riscos, não sabe que perigos o aguardarão nem se poderá contar com ajuda de outros para realizar as mudanças necessárias. O herói é chamado a se aventurar. Se quiser realmente realizar as mudanças necessárias para ser feliz, terá que aceitar o chamado à aventura. Se optar por se acomodar na situação atual, infeliz, recusará o chamado. O herói reflete, pondera, calcula. Aceita o chamado à aventura e inicia a próxima etapa de sua jornada. No seu caminho há tantas dificuldades, tantos perigos, tantos obstáculos que parecem invencíveis. São provas que testarão o herói para que ele descubra se realmente quer realizar as mudanças que pensa serem necessárias para ser mais feliz. Na jornada surgem aliados inesperados que ajudam o herói a continuar sua aventura. O herói aos poucos vai superar os conflitos e se torna mais consciente de si mesmo e do mundo em que vive. Tem que enfrentar agora um último desafio: retornar para seu grupo social e devolver aos demais o aprendizado que teve na jornada e, assim, realizar transformações sociais que conduzam à felicidade.

Ora, quando dois indivíduos ou grupos com sistemas simbólicos culturais diferentes se encontram, num lugar, num tempo, iniciam suas respectivas “jornadas do herói”. Construirão suas respectivas narrativas a respeito das semelhanças e diferenças que percebem um em relação ao outro. Constatarão que há entre eles elementos culturais que já compartilham; mas que também existem diferenças culturais que lhes parecerão insuperáveis para que possam ser conciliadas. Nesse processo dialético, aos poucos perceberão que em cada um dos sistemas simbólicos culturais em contraste existem aliados “inesperados” que os ajudarão a superar os conflitos. Os repertórios culturais desses sujeitos contêm arquétipos que são compartilhados há milhares de anos por diferentes grupos sociais, muitos dos quais jamais tiveram contatos uns com os outros. A linguagem simbólica por meio da qual os arquétipos se manifestam é universal. Muda sua forma, mas sua substância permanece. Essa base cultural comum dos dois sistemas simbólicos culturais em contraste facilita a ressignificação e a atribuição de novos valores a outros elementos de cada repertório cultural. Formam-se elementos culturais híbridos e novas vivências para cada um dos sujeitos. Os heróis transcendem seus conflitos,

devolvem aos seus respectivos grupos sociais novas narrativas a respeito do “outro” e alcançam novo patamar de integração cultural que, será o ponto de partida de novas jornadas para eles.

O mito é uma narrativa do ser humano que representa e materializa o desejo de abolição do caos da vida e de existência de uma realidade perfeita (CAMPBELL, 2008; ELIADE, 1992, 2004 e s/d). A narrativa do mito é construída essencialmente com linguagem simbólica porque esta é a única que possibilita captar, apreender e compreender os significados mais profundos da realidade percebida pelo ser humano. É por isto que a realidade representada pelo mito da jornada do herói não é essencialmente diferente da realidade representada pelo mito da caverna (PLATÃO, 2005), ou pelo mito do senhor e do escravo (HEGEL, 2002), ou do próprio materialismo histórico marxista (MARX, 1996).

Esse contexto referencial simbólico possibilita compreender profundamente a **jornada do herói migrante**. Ao realizar seu deslocamento físico, virtual ou simbólico, o migrante se lança numa jornada que é mítica em essência. O migrante recebe um chamado à aventura (a migração); precisa decidir se aceitará ou não os desafios inerentes a essa aventura; passará por provações muitas vezes indizíveis; receberá ajudas misteriosas ou inesperadas; reavaliará e ressignificará muitos dos elementos dos sistemas simbólicos culturais em que estará inserido; e finalmente atingirá um novo equilíbrio a partir do qual iniciará novas jornadas.

No caso das migrações internacionais, os migrantes deslocam-se no espaço físico e num período específico, mas carregam com eles, de um lado, imenso acervo de elementos simbólicos de seu próprio repertório cultural e com base nos quais, por meio de narrativas, constroem a própria **representação identitária**; de outro lado, carregam outro complexo repertório simbólico para **representar** a identidade cultural dos sujeitos que estão no local de destino da migração. Essas duas representações não são necessariamente exatas. No entanto, o fato é que no processo de construção dessas representações os migrantes realizam ressignificações dos elementos de cada repertório cultural, a fim de conseguirem justificar para si mesmos que o movimento migratório lhes assegurará condições de produção e de reprodução individual e social. Se não tivessem essa convicção, a própria migração perderia sentido.

De fato, se alguém tiver que se deslocar de um bairro tranquilo e seguro para um outro com altas taxas de criminalidade e condições indignas de sobrevivência, tenderá a não realizar esse deslocamento e só o fará em caso de necessidade. Ao contrário, se o local de destino for um bairro com as mesmas características do bairro de origem desse sujeito, ele tenderá a se deslocar normalmente. Também em migrações internacionais os migrantes, em narrativas,

**idealizam e representam** o local de destino como razoavelmente semelhante ao local de origem dos migrantes, talvez até sendo melhor. Sabem que o sistema simbólico cultural do local de destino não será exatamente igual ao sistema do local de origem, porém mesmo assim imaginam que o repertório cultural do local de destino conterá elementos com os quais os migrantes estejam familiarizados e que lhes proporcionarão sensação de pertencimento a uma nova comunidade, de tal modo que os conflitos culturais poderão ser administrados e superados.

Nas sociedades tradicionais, menos complexas, as estruturas sociais tendem a ser rígidas; os papéis sociais de gênero tendem a ser mais definidos; a divisão do trabalho é mais restrita. Os indivíduos tendem a compartilhar maior número de elementos do repertório simbólico cultural do grupo. A significação dos símbolos componentes do repertório cultural tende a ser menos conflituosa e a sociedade tende a ser mais resistente à ressignificação desses elementos. Nessas sociedades os símbolos e signos são estáveis, bem compreendidos e, em geral, pouco desafiados, o que se revela pela dificuldade de entrada de elementos culturais exógenos. A sociedade fornece a cada indivíduo paradigmas razoavelmente estáveis, externos ao sujeito, para que este possa construir a própria identidade de modo que ela fique adequada a várias situações sociais (HALL, 2005). Mesmo contando com esse quadro referencial estável, cada indivíduo e cada subgrupo seleciona certos elementos do repertório simbólico para se distinguir de outros indivíduos ou subgrupos. É o caso de comunidades andinas tradicionais, nas quais a tecelagem tem elementos decorativos e cores que, para os integrantes de certo grupo, indicam claramente a posição social, o estado civil, a linhagem e outros atributos do indivíduo.

Cada uma das referidas comunidades interage com as demais. Quando um indivíduo de certa comunidade se desloca fisicamente para outra que tem os mesmos – ou quase os mesmos – elementos do repertório simbólico cultural da comunidade de origem desse migrante, pode-se dizer que ocorreu a migração física (corporal e no espaço) e também simbólica. Esse migrante se deslocou no espaço e, mesmo assim, no lugar de destino se deparou com um sistema simbólico com o qual se identifica, do qual se sente parte. Poderia também ter ocorrido que esse migrante, ao chegar à comunidade de destino, se deparasse com um sistema simbólico muito diferente do seu e, por esse motivo, não se sentiria parte daquele novo grupo; não se reconheceria nem seria reconhecido como um “igual”.

Nas sociedades complexas as estruturas sociais podem ser mais permeáveis, a divisão do trabalho é sofisticada; os papéis sociais são embaralhados e, enfim, os processos dialéticos

são intensos e profundos. Essas sociedades têm amplo sistema simbólico cultural que funciona como quadro geral de referências para seus integrantes. O mesmo indivíduo participa simultaneamente de muitos subgrupos, cada qual com subsistemas simbólicos específicos. A sociedade fornece paradigmas instáveis para o indivíduo construir **uma identidade multivalente**, pois as próprias estruturas sociais estão em constante transformação. Em cada situação da vida cotidiana o indivíduo precisa selecionar diferentes elementos do repertório simbólico cultural para compor cada uma das suas **várias identidades** (HALL, 2005).

Nesse contexto das sociedades complexas, o fenômeno da migração simbólica é mais perceptível. Ao visitar a casa de um amigo, é possível que o visitante se depare com elementos de repertório cultural diferentes dos que tem em sua própria casa. Além do deslocamento físico no espaço, esse visitante fez também migração simbólica: em que aspectos o repertório simbólico da casa do amigo é familiar ao visitante e em quais outros é distinto? Em que o visitante se sente “igual” e em que se sente “diferente”? Que comportamentos o visitante adotará em função de compartilhar ou não elementos simbólicos culturais com o amigo, na casa deste último? O mesmo processo ocorre quando alguém se desloca de um bairro para outro da mesma cidade; de uma cidade para outra no mesmo Estado; de um Estado para outro no mesmo país; de um país para outro no mesmo continente; ou de um continente para outro.

Em todos esses casos, quem se desloca de um lugar para outro leva consigo um repertório simbólico cultural que tem a função de ser um quadro geral de referências para que o sujeito, em suas narrativas, construa uma ou mais identidades, assim como para que atribua significação a essas identidades e oriente seus comportamentos nos ambientes em que se insere.

Em resumo, os indivíduos e grupos que se encontram e constatarem que entre eles há diferenças e semelhanças identitárias. Tendem a **transcender** as diferenças porque, consciente ou inconscientemente, são movidos pelo desejo de assegurar sua produção e reprodução material e simbólica. Precisam ressignificar elementos contidos nos seus respectivos repertórios simbólicos e se assumir nova visão de mundo que elimine ou amenize conflitos.

## **5 MIGRAÇÃO SIMBÓLICA NA AMÉRICA LATINA**

A **pesquisa em desenvolvimento**, que deu origem a este artigo pretende identificar, analisar e compreender o significado de práticas cotidianas de diversas comunidades latinoamericanas que revelem elementos componentes de seu repertório simbólico cultural e, portanto, contribuem para que formulem e/ou reformulem suas respectivas identidades individuais e coletivas. O principal fundamento metodológico (mas não o único) da pesquisa é a **leitura cultural** dos repertórios simbólicos dessas comunidades latino-americanas. O aspecto mais fundamental que justifica o uso desse método é que essas práticas são criadas e mantidas pelos próprios sujeitos que se inserem em determinado sistema simbólico cultural. Noutras palavras, trata-se da revelação do sistema simbólico cultural desses sujeitos a partir das narrativas que eles próprios fazem sobre seu cotidiano. Daí o nome da pesquisa: *Comunicação, cultura e narrativas do cotidiano: a identidade cultural da América Latina narrada por si mesma*. A pesquisa se fundamenta num laboratório em que os participantes identificam, coletam, analisam e refletem sobre essas infinitas práticas culturais que compõem as múltiplas identidades latino-americanas.

Assim, a pesquisa em andamento tem por objetivo central adotar abordagem inter, trans e multidisciplinar que permita: 1º) realizar a **leitura cultural** da identidade da América Latina por meio das narrativas feitas pelos próprios agentes sociais latinoamericanos no seu cotidiano; e 2º) compreender como essas narrativas se correlacionam com os processos multidimensionais de integração política, econômica e cultural da América Latina e dela com outros países. A pesquisa quer explorar a polifonia e a polissemia das diferentes formas de expressão cultural e de comunicação usadas pelos personagens do cotidiano da América Latina para afirmarem sua visão de mundo e sua própria identidade cultural. Assim, literatura, cinema, jornais, músicas, poesia, fotografia, peças de publicidade, arquitetura, escultura, pintura e, enfim, qualquer outra forma de expressão cultural pode ser útil para compreender as correlações multidimensionais e as significações intertextuais dessas narrativas com os processos de integração política, econômica e cultural da América Latina na fase atual da globalização.

Ao longo de quatorze anos de atividades, a pesquisa tem avançado a partir de muitas reflexões que foram incorporadas pelos participantes em suas respectivas pesquisas, dissertações e teses. Infelizmente, não é possível trazer para o bojo deste pequeno artigo o riquíssimo acervo de casos já estudados, nos quais os atores do cotidiano de diferentes países da América Latina compuseram fascinantes narrativas a respeito de suas identidades individuais e coletivas. Os exemplos são tantos, tão variados e tão interessantes que é injusto escolher apenas alguns para usar como exemplos da dinâmica do laboratório de pesquisa. Em

todos eles, as reflexões sumariamente sistematizadas neste artigo estão presentes e evidenciam que a integração cultural latino-americana (como, aliás, de quaisquer outras sociedades) é indissociável do fenômeno da migração simbólica aqui referida.

## **6 REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA**

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005b.

\_\_\_\_\_. *Globalização – as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BERTALANFFY, Ludwig Von. *Teoria Geral dos Sistemas*. 7 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BORDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2010.

CANCLINI, Néstor García. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense.

\_\_\_\_\_. *Consumidores e cidadãos*. 5.ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.

\_\_\_\_\_. *Culturas híbridas*. 4 ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

\_\_\_\_\_. *A Globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

\_\_\_\_\_. (coord.). *Culturas da Ibero-América*. São Paulo: Moderna, 2003.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007.

\_\_\_\_\_. *Mito e transformação*. São Paulo: Ágora, 2008.

CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. 10.ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano - artes de fazer*. 14 ed. Petrópolis- RJ: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *A invenção do cotidiano – morar, cozinhar*. 7 ed. Petrópolis- RJ: Vozes, 2008.

COSTA, Fernando Braga da. *Homens invisíveis – relatos de uma humilhação social*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2014.

DAWKINS, Richard. *The extended phenotype – the long reach of the gene*. Oxford, UK; New York, USA: Oxford University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *O gene egoísta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

EAGLETON, Terry. A ideia de cultura. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

ELIADE, Mircea. Mito e realidade. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. Imagens e símbolos. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. Mito do eterno retorno. São Paulo: Mercuryo, 1992.

\_\_\_\_\_. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. Tratado da história das religiões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. Mito e realidade. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, s/d.

ERIKSON, Erik H. Identidad, juventude y crisis. Madrid: Taurus Ediciones, 1980.

GIDDENS, Anthony. Mundo em descontrol. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

HALBWACHS, Maurice. A memória Coletiva. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 10.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005a.

\_\_\_\_\_. Da diáspora. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

HALL, Stuart; GAY, Paul du. Questions of cultural identity. London: Sage, 2005b.

HALL, Stuart; et al. Culture, media, language. London: Centre for Contemporary Cultural Studies, 2004.

HAWKING, Stephen. Uma breve história do tempo. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia do espírito. 2.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002.

HUNGTINGTON, Samuel. O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

ISER, Wolfgang. Rutas de la interpretacion. México: FCE, 2005.

\_\_\_\_\_. The implied reader. Maryland, The Johns Hopkins University Press, 1974.

JAUSS, Hans. Pequeña apologia de la experiência estética. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica: Buenos Aires-AR: SAICF, 2002.

\_\_\_\_\_. Toward an aesthetic of reception. Minnesota, University of Minnesota, 1982.

JUNG. Carl G. (org.) O homem e seus símbolos. 5 ed. Rio de Janeiro – RJ: Editora Nova Fronteira, s/d.

KENNEDY, Paul. Ascensão e queda das grandes potências: transformação econômica e conflito militar de 1500 a 2000. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Tristes trópicos. Lisboa: Edições 70, 1993.

\_\_\_\_\_. Olhar, escutar, ler. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. Dos meios às mediações. Rio de Janeiro: UFRJ Editora, 2009.

MARX, Karl. O capital. In: Os economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 2v.

MEDINA, Cremilda. A arte de tecer o presente: narrativa e cotidiano. São Paulo: Summus, 2003.

\_\_\_\_\_. Povo e personagem. Canoas: Ed. Ulbra, 1996.

\_\_\_\_\_. O signo da relação *comunicação e pedagogia dos afetos*. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. Ciência e Jornalismo – da herança positivista ao diálogo dos afetos. São Paulo: Summus, 2008.

NAPOLEONI, Cláudio. Curso de economia política. 5.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

NYE JUNIOR, Joseph S. O paradoxo do poder americano. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

PLATÃO. A República. São Paulo: Sapienza Editora, 2005.

PEIRCE, Charles Sanders. Semiótica. São Paulo: Perspectiva, 1999.

SAID, Edward W. Cultura e Imperialismo. São Paulo: Cia. Das Letras, s/d.

\_\_\_\_\_. Orientalismo – o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. Cultura e resistência. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

SEIXAS, Renato. Identidade cultural da América Latina – *aspectos dos processos de integração cultural global*. Tese de doutorado em Integração da América Latina apresentada no Programa de Pós-graduação em Integração da América Latina – PROLAM, da Universidade de São Paulo em 13/11/2006.

\_\_\_\_\_. Identidade cultural na América Latina: conflitos culturais e mediação simbólica. In Cadernos do PROLAM – Brazilian Journal of Latin America Studies. Ano 7, nº 12, v. 1, p. 93-120. São Paulo: PROLAM/USP, 2008.

\_\_\_\_\_. Identidade cultural, comunicação e mediação simbólica nas sociedades de consumo: *subsídios para aplicação do Direito do Consumidor*. In Revista de Direito Privado da UEL – Universidade Estadual de Londrina, volume II, nº 2, maio a agosto/2009, ISS.1983-5299, disponível no site <http://www.url.br/revistas/direitoprivado>

\_\_\_\_\_. Globalização cultural e multiculturalismo na América Latina: *análise a partir de experiências das civilizações pré-colombianas*. In Revista de Direito Privado da UEL – Universidade Estadual de Londrina, volume III, nº 1, janeiro a abril/2010, ISS.1983-5299, disponível no site <http://www.url.br/revistas/direitoprivado>

\_\_\_\_\_. Identidade cultural pós-moderna. In “Diálogo Portugal-Brasil, século XXI: novas realidades, novos paradigmas” (MEDINA, Cremilda; et MEDINA, Sinval. Orgs.). Porto, Portugal: Editora Universidade Fernando Pessoa, 2008b.

VELHO, Gilberto; et VIVEIROS, Eduardo. O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas – uma perspectiva antropológica. In: *Artefato – Jornal de Cultura*. Ano I, nº 1. Janeiro, 1978. Editado pelo Conselho Estadual de Cultura – Rio de Janeiro.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e materialismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Cultura e sociedade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011b.

Recebido em 26/06/2017.

Aceito em 03/08/2017.

Publicado em 21/09/2017.

DOI: 10.11606/issn.1676-6288.prolam.2016.128802