

Ano 01, V. 1 (1), 2017
E-ISSN: 2526-3552

Revista **IDEALOGANDO**

Revista de Ciências Sociais da UFPE

Organização:
Comissão Editorial

Sociologia
Ciência Política
Antropologia

Revista Idealogando: Revista de Ciências Sociais da UFPE

Comissão Editorial

Clayton Rodrigues da Silva
Fagner José de Andrade
Luana Bezerra Côrtes
Lucas Portela Delgado
Lucas Souza Santos
Mauricio Souza Junior
Thaís de Aguiar Leal Domingues
Wenderson Luan dos Santos Lima

Conselho Editorial

Dra. Ana Claudia Rodrigues da Silva (UFPE)
Dra. Conceição Lafayette (UFPE)
Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos (UFPE)
Dra. Rosane Alencar (UFPE)
Dra. Silke Weber (UFPE)
Dr. Cristiano das Neves Bodart (UFAL)
Dr. Cristiano de França Lima (FACOL)
Dr. Carlos Cirino (UFRR)
Dr. Erinaldo Carmo (UFPE)
Dr. Marcelo Miranda (UFPE)
Dr. Paulo Marcondes (UFPE)
Dr. Raimundo Nonato Silva (UFAM)
Dr. Renato Athias (UFPE)

Revisão Técnica

Letícia Cabral da Silva
Luana Bezerra Côrtes
Maria Carolina Bitu Lira Cavalcante
Mauricio Souza Junior
Wenderson Luan dos Santos Lima

Diagramação & Arte

Wenderson Luan dos Santos Lima

Fundadores

Clayton Rodrigues da Silva
Wenderson Luan dos Santos Lima

Agradecemos aos pareceristas:

■ Ana Claudia Rodrigues da Silva ■ Cristiano de França (FACOL) ■ Cristiano das Neves Bodart (UFAL)
■ Erinaldo Ferreira Carmo ■ Francisco Marcelo Gomes Ferreira ■ Renato Athias
■ Roberta Bivar Carneiro Campos

Agradecemos pelo apoio: ■ Rosane Alencar

E-mail: revistaidealogando@gmail.com
<http://periodicos.ufpe.br/revistas/idealogando/index>

Universidade Federal de Pernambuco
Departamento de Ciências Sociais – UFPE

Súmario

■ ■ ■ Editorial	
Comissão Editorial	1-3
■ ■ ■ Relato de Experiência	4-18
SOCIOLOGIA E POESIA MARGINAL: desenvolvendo a imaginação sociológica no ensino de sociologia para o ensino médio	
<i>Gabriel Góes do Amaral, Janiara Almeida Pinheiro Lima</i>	
■ ■ ■ Artigos	
A DIETA LACTOVEGETARIANA DOS HARE KRISHNA: estilo de vida e adaptações normativas alimentares	19-34
<i>Vanessa Moreira dos Santos</i>	
ENTRE SENTIR E AGIR: uma análise comparativa do medo nas obras de Sérgio Buarque de Holanda e Octávio Paz	35-43
<i>Bárbara Félix Duarte, Ricardo Caldas Cavalcanti</i>	
SOCIOLOGÍA LATINOAMERICANA: apuntes sobre un campo de saber sociológico	44-59
<i>Whodson Robson da Silva, Patricia Carolina Ramírez Acosta, Daniela Roldán Restrepo</i>	
'OUTRO' COMO SUJEITO GERADOR: axiomas epistemológicos da experiência do Núcleo de Pesquisa Outras Economias	60-74
<i>Cristiano de França Lima</i>	
CULTURA DO ESTUPRO: uma análise de conteúdo sobre a percepção dos usuários via Twitter.	75-84
<i>Pedro Almeida Fonseca</i>	
MEMÓRIA, PATRIMÔNIO E SALVAGUARDA NO LABORATÓRIO DE ANTROPOLOGIA VISUAL DA UFPE.	85-116
<i>Paulidayane Cavalcanti de Lima</i>	
UMA ANÁLISE DA IMPLEMENTAÇÃO DO PROGRAMA PACTO PELA VIDA	117-128
<i>Ricardo Caldas Cavalcanti</i>	
■ ■ ■ Ensaaios	
A ESPETACULARIZAÇÃO DA FELICIDADE E A INVEJA: reflexões sobre consumo, sociedade contemporânea e modernidade.	129-138
<i>Hallana Maria Almeida de Carvalho</i>	
DESESTABILIZANDO A “RAZÃO”: explorando caminhos possíveis na prática etnográfica contemporânea	139-151
<i>Darnisson Viana Silva</i>	
■ ■ ■ Sobre os autores	154-157

SOCIOLOGIA E POESIA MARGINAL: desenvolvendo a imaginação sociológica no ensino de sociologia para o ensino médio

Gabriel Góes do AMARAL¹
Janiara Almeida Pinheiro LIMA²

RESUMO

O presente artigo objetiva e vivência a potencialidade pedagógica do uso da ‘poesia marginal’ nas aulas de Sociologia. O cronista urbano Miró da Muribeca foi escolhido para alicerçar este trabalho. Sua poesia, considerada pela crítica como ‘poesia marginal’, aborda temas e conceitos sociológicos além de vivências cotidianas comuns ao *habitus* dos estudantes. O uso desse tipo de poesia nas aulas de Sociologia funcionou como ferramenta didática que possibilitou a eclosão nos estudantes de um gosto maior pelas aulas associado a um entendimento maior dos conteúdos abordados por meio da parceria entre a escola e o Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) da CAPES/CNPq. Sendo possível desenvolver neste caso específico, essas atividades e aproximar os docentes em formação do dia a dia da escola, permitindo uma conexão entre a Universidade e escola.

Palavras-Chave: Sociologia. Poesia. Ensino. Escola. Imaginação.

INTRODUÇÃO

O presente artigo se insere no contexto da experiência do PIBID – Sociologia Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Tem sua origem baseada nas observações das aulas de Sociologia e nas discussões realizadas entre bolsistas, a supervisora e a coordenadora PIBID – Sociologia da UFPE.

Desde janeiro de 2016, houve, durante o processo de planejamento das ações a serem implementadas na escola, a votação para o tema geral a ser abordado na Escola de Referência em Ensino Médio (EREM) Aníbal Fernandes, escola da rede pública de ensino do estado de Pernambuco, localizada no bairro de Santo Amaro, em Recife-PE. A Instituição abriga um

¹ Graduando em Ciências Sociais. Bolsista do PIBID Sociologia CAPES/CNPq, UFPE. E-mail: gabrielgoes@gmail.com

² Docente da rede pública de ensino do Estado de Pernambuco e supervisora do PIBID Sociologia UFPE, CAPES/CNPq. E-mail: janiara8890@hotmail.com

quantitativo de estudantes pequeno, cuja maioria destes é oriunda da própria comunidade. Foram ofertados três temas: “Sociologia e Ensino”; “Sociologia e Juventude” e “Sociologia e Comunidade” e por ampla maioria dos votos dos bolsistas lotados na escola, o tema “Sociologia e Comunidade” foi eleito para ser trabalhado no primeiro semestre de 2016. Sendo assim, “A imaginação Sociológica da ‘poesia marginal’ no ensino de Sociologia para o Ensino Médio” refere-se ao subtema proposto que foi trabalhado especificamente com uma das turmas do 1º ano.

A partir da apresentação das concepções epistemológicas, o subtema focaria na concepção interacionista, construtivista e sistêmica como pressuposto do desenvolvimento do trabalho, evidenciando a compreensão sobre aprendizagem, conhecimento e relacionando-os por assim dizer com o uso da Transposição Didática; “Imaginação sociológica”; ‘Poesia Marginal’. Para tanto, a transposição didática apoiou-se nas percepções dos estudantes sobre o seu processo de aprender a ler assistindo, a partir do uso dessas poesias expressas em registros de papel e áudio visual.

Ao realizarmos uma busca na *internet* não encontramos nenhum projeto que abordasse na escola a ‘poesia marginal’ e que faz essa relação com os conceitos sócios antropológicos propostos pelos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN’s) e Orientações Curriculares Nacionais (OCN’s) de Sociologia para o Ensino Médio. Encontramos apenas projetos com viés na área de Literatura/Letras. Contudo, a referida busca foi de grande valia como mola propulsora para trabalharmos simultaneamente os pontos em que a Sociologia dialoga com a poesia experimental, dita como marginal. Assim, tomados pelo desafio de propor algo novo e instigador, foram escolhidas as poesias de Miró da Muribeca para serem estudadas nas aulas de Sociologia. Nossa hipótese era de que, as poesias escolhidas proporcionariam aos estudantes uma experiência diferente na apropriação dos conceitos referentes aos processos sociais, sobretudo dos problemas sociais.

A leitura alegórica da poesia de ‘Miró’, um dos principais expoentes da literatura marginal, propicia, de maneira instigante, uma compreensão da “*intersemiose*”, que confirma o enunciado do Professor de Literatura André Telles do Rosário, o corpo “[...] é ao mesmo tempo externo e interno à execução do poema, dessa forma o corpo, aqui, não é apenas mais um ‘acessório’ ou ‘uma forma de provocação’ e, sim, uma poesia ‘espetacularizada’, já que depende da apresentação do autor e da sua comunicação para que funcione nessas situações” (2015, p.19). Será, portanto, infinito o processo da produção de sentido.

Desse modo, o que se pretendeu almejar em sala de aula, trazendo as palavras de Candido (1976, p.17): não era “propor uma teoria sociológica da arte e da literatura, nem mesmo fazer uma contribuição original à sociologia de ambas; mas apenas focalizar aspectos sociais que envolvem a vida artística e literária” do Cronista urbano Miró da Muribeca nos seus diferentes momentos. Ou seja, a capacidade do artista de engendrar a sua arte e com ela dialogar com o social fazendo usufruto do seu “artesanato intelectual”, reinventando a realidade social vivida pelas pessoas. Muitas vezes descritas como personagens que ele traz nos poemas, tendência da estética moderna em estudar como a obra de arte plasma o meio, pois, sabemos que não é fácil e, porquanto, existe todo um processo de sistematização cognitiva eminente, tanto para a arte como para o “meio social”.

Segundo Oliveira (2016, p.1), em seu artigo “*Imaginação Sociológica em Sala de Aula*”,

[...] a Sociologia – mesmo que ‘nadando contra a corrente’ – ainda é capaz de gerar nos estudantes uma “paixão” por seus métodos, conceitos e referências explicativas. Muito dessa “paixão” se deve à capacidade dos professores de incitar seus alunos a olhar o mundo pela perspectiva sociológica; a complexidade social que se revela aos estudantes através das “lentes” da sociologia os motiva a querer “desvendar” o mundo, estando relacionada àquilo que Wright Mills chamou de Imaginação Sociológica.

Dito isto, é possível observar através da leitura dos poemas de Miró e testemunhos presenciais a consolidação do seu trabalho corporal audível e fronteiriço. Dessa forma, este artigo é relevante a partir deste ponto de vista, para trazer através da realidade retratada nas poesias, uma inquietação e estranhamento³ dos estudantes aos fenômenos sociais exibidos poeticamente, influenciando em seu poder argumentativo os ajudando a pensar

³ “Neste caso, o estranhamento significa um espanto diante de algo que não se conhece. Por achar estranho ou sentir-se incomodado diante do novo, ou por não se conformar com a realidade presenciada, o sujeito é incentivado a não se acomodar.” CARMO, 2014, p 45.

Em outro sentido podemos denotar também esse conceito “estranhamento” a algo bastante relevante na moderna teoria da literatura. Em entrevista concedida por e-mail no dia 23/08/2016, André Telles do Rosário, nos explica essa questão: “‘Ostranenie’, ‘estranhamento’ em russo, é um dos conceitos principais do Formalismo Russo, trata-se de um desvio na linguagem padrão que gera o efeito da arte. Foi com o Formalismo russo que os estudos literários passaram a se ocupar mais com o texto do que com a origem ou o contexto da obra. Diz-se que a partir dele a teoria ficou “imanentista”, isto é, atenta ao que está imanente no texto. Antes deles, os críticos literários consideram a crítica como “geneticista”, por buscar a origem (gênese) da obra literária. Para o Formalismo, o importante não é o que um poema diz, mas como um poema funciona. Eles veem a ‘literariedade’ como um desvio da linguagem cotidiana, um defletir que gera o estranhamento, que é o efeito que a ‘literariedade (ou literariedade)’ provoca nas pessoas. Houve muitas transformações depois do Formalismo na rede da teoria - mas eles são os fios condutores. Hoje há outras vertentes, muitas não imanentes, mas fenomenológicas e até contextuais ou genéticas (em um ‘eterno retorno’ à teoria do século XIX).”

sociologicamente. Portanto, o ponto central desse processo de imaginação sociológica nessa poesia é a força motriz que se encontra neste artigo.

Por conseguinte, ao conectar o site *youtube* é possível ter acesso a vários curtas-metragens, programas de televisão, documentários, etc, falando e abordando a temática ‘Poesia Marginal’, o que nos ajudou para análise dos dados. Optou-se também, por utilizar a análise de conteúdo, pois, como observa Bardin (2009, p. 33), “a análise de conteúdo é um conjunto de análise de técnicas de comunicações”. Nesse sentido, foi identificada que, dentre as práticas da análise de conteúdo, a que se apresenta mais ajustada aos objetivos do artigo é o audiovisual, pelo fato de se amalgamar com a declamação de um poema ele se torna intersemiótico, logo, podemos dizer em princípio com o polêmico poeta curitibano Paulo Leminski (1944-1989) que “aqui muitos/vários códigos interpenetram-se produzindo híbridos que são os mutantes da qualidade nova”; e que por meio da intersemiose, dialogam-se “outras linguagens, outros códigos, outros recursos, outros meios”(1997, p. 18).

E ainda na perspectiva, o conceito de Imaginação Sociológica de Charles Wrigth Mills, de acordo com o olhar de Oliveira (2016, p. 1)

A primeira conquista da imaginação sociológica é o entendimento de que os seres humanos só podem compreender sua existência e analisar seu futuro percebendo-se parte de um determinado contexto social. Assim, percebemos que nossas ações influenciam e são influenciadas pela dinâmica da sociedade; o que nos permite olhar além da restrita esfera da vida privada. Essa é a tarefa clássica da Sociologia, e é o que a imaginação sociológica promete: a capacidade de mudar de perspectiva, de estabelecer relações entre as diferentes esferas que compõem o humano e social.

Assim, diante da ideia supracitada a construção dos saberes sociológicos por meio do uso da ‘poesia marginal’ junto aos estudantes seguiu buscando incorporar tais elementos a seu fazer escolar e ao nosso fazer pedagógico.

A POESIA DE MIRÓ COMO FERRAMENTA DIDÁTICA PARA DESENVOLVER A IMAGINAÇÃO SOCIOLÓGICA

A ‘poesia marginal’ de Miró da Muribeca⁴ foi o tipo de poesia escolhida para ser abordadas com os trinta estudantes do 1º ano B, da EREM Aníbal Fernandes. Houve nesse ínterim três intervenções fragmentadas em sala, uma a cada semana por um bolsista. O que se

⁴ O tema ‘poesia marginal’ é polêmico. Embora Miró da Muribeca tenha se apropriado do rótulo ‘poeta marginal’, no entanto há algum tempo ele se auto-intitula como ‘cronista urbano’.

indaga é como a poesia faria sentido na aula de Sociologia, sem obter um caráter de improviso e sim de inovação?

Em primeiro lugar, é comum subestimar o gosto dos estudantes oriundos de comunidades carentes e/ou expostas a situações de vulnerabilidade social, partindo-se de um pré-conceito de que este é fruto de um capital cultural típico do que Jessé Souza (2009) classificou como ralé social. Segundo o levantamento feito por ele em seu livro “A ralé Brasileira”, cerca de 1/3 da população do Brasil vive em situação de grande precariedade e privação, o que inclui também a questão sociocultural dos indivíduos da dita ralé.

No entanto, ao apresentar a ‘poesia marginal’ aos estudantes, o elemento surpresa e a tentativa destes em entender o que a poesia tem a ver com a Sociologia, já os conectou com a proposta. A aula chamou a atenção dos mesmos a partir do momento em que foi dito que o tema seria Sociologia e Poesia. Assim, em concordância com a Imaginação Sociológica de W. Mills interpretada por Oliveira (2016, p.1):

O estudante que se apropria e interage com as análises da sociologia volta a se surpreender com a realidade, “estranha” o familiar e amplia seus questionamentos, fazendo-o refletir a partir de novos pressupostos. A imaginação sociológica é capaz de tirá-lo da apatia e engajá-lo nas questões públicas. Pois, o faz perceber que – não raramente – suas “perturbações” individuais são compartilhadas por outros tantos indivíduos por serem produtos das relações e estruturas sociais.

Deste modo, foram consideradas como pontos de partida para introdução das aulas, a retomada de alguns assuntos tratados anteriormente pela professora/supervisora, como por exemplo: “indivíduo/sociedade”; “Processos sociais”; “problemas sociais e comunicação”. Como afirma Masschelein e Simons (2014, p. 55), esses resumos de aulas anteriores trazem à mente dos estudantes de “volta para o momento de sua composição – e são, normalmente, difíceis de decifrar para os alunos que perderam a própria aula. Esses instrumentos são, assim – por enquanto -, parte do que nós gostaríamos de chamar de tecnologia escolar.” Por isso, é preciso fazer esse exercício abstrato para situá-los no espaço e no tempo para dá um nuance de sincronização do objeto de estudo que estávamos propondo apresentar aos estudantes.

Destarte, abordamos o principal desafio da Sociologia da Literatura, ramo da Sociologia da Arte, que é fixar e sistematizar incorporando as teorias sociológica e literária ao contexto social, político, ético e econômico em que o autor da obra está inserido. Para isso, a discussão acerca da tecnologização das coisas tem encurtado as barreiras para o entendimento teórico e vem trazendo para o cenário hodierno, teorias que foram criadas há muito tempo,

nesse sentido, fomos ao encontro de rearranjar a tentativa de contextualizar estes fenômenos sociais com a realidade cotidiana dos estudantes.

Com isso discutimos o que é ‘poesia marginal’, primeiramente explicando aos estudantes o significado etimológico da palavra poesia, trazendo como referência Aristóteles. Frisamos que o termo vem do grego poíesis, sendo oriundo do verbo poieîn, que significa a capacidade produtiva do ser humano.⁵ Portanto, se há capacidade produtiva no ser humano, com permissão a licença poética e distante de uma totalidade, os seres humanos são poéticos. Contudo, como já dissemos acima, nosso objetivo aqui não é enveredar pela teoria literária, pouco nos adiantaria acompanhar as diversas nuances desse significado, que foram se transformando no decorrer do devir. O que nos interessa retratar agora é partir da premissa de que o conceito de poesia não se esgota. O estado de poesia pode ser produzido pela dança, pelo canto, pelo culto, pelas cerimônias e, evidentemente, pela aprendizagem. Na sequência explicamos a palavra ‘marginal’, conforme Glauco Mattoso expõe:

Veio emprestada das ciências sociais, onde era apenas um termo técnico para especificar o indivíduo que vive entre duas culturas em conflito, ou que, tendo se libertado de uma cultura, não se integrou de todo em outra, ficando à margem das duas. Cultura, no caso, não significa grau de conhecimento, e sim padrão de comportamento social. Foi esse sentido, de elemento não integrado, que passou da sociologia para o linguajar comum: um delinquente, um indigente, e mesmo qualquer representante de uma minoria discriminada foram classificados de marginais. Tudo que não se enquadrasse num padrão estabelecido ficou sendo marginal. (MATTOSO, 1982, p. 7-8)

Nesse sentido, Férrez explica que “A Literatura Marginal, sempre é bom frisar, é uma literatura feita por minorias, sejam elas raciais ou socioeconômicas. Literatura feita à margem dos núcleos centrais do saber e da grande cultura nacional, isto é, de grande poder aquisitivo.” (FÉRREZ, 2005 apud ROSÁRIO, 2015, p. 89). Somando a isso, os conceitos desejados expostos em sala, provocamos os estudantes com perguntas retóricas de modo a instigá-los a contribuir com o debate em sala, sendo assim, os indagamos com a pergunta “o que é marginal?”. Alguns responderam que são “trombadinhas”, “ladrões”, etc. O estudante Antônio do 1º ano B completou: “- é aquele que está à margem do rio”. Na lógica de que o conhecimento se ajusta a partir do outro. Desse modo, o valor dado aos saberes prévios dos

⁵ Rodrigo Duarte, **A Arte**, WMF Martins Fontes, 2012, p. 18.

estudantes ajudaria o processo de ressignificação do termo marginal e também possibilitaria uma construção visual sendo estabelecida através do contato com o outro.⁶

Contribuímos com a fala dos estudantes dizendo que, a palavra ‘marginal’ não necessariamente remete a “trombadinhas” e a “ladrões”. Para ampliar o campo de visão da discussão, dissemos que são também pessoas que vivem “de bicos” como: flanelinhas, e limpadores de vidro que ganham seu sustento nos semáforos das avenidas, sendo, de fato aqueles que estão à margem da sociedade, aquém de uma cultura dominante que estabelece a moral, os costumes, os gostos de classe e a estilização da vida; “o resto”, “a sobra”, é dito como marginal.

Voltando para o roteiro da aula, a terceira ação foi ler atentamente e em conjunto um ‘poema marginal’ do cronista urbano Miró. Para isso entregamos a todos os estudantes uma cópia dessa poesia escrita e o estudante Alex, da mesma série (1º ano B) se prontificou previamente para ler em voz alta na sala:

...E ainda nos chamam de vagabundos

“Quatro séculos de seca / Quatro séculos de orações / pra São José / Quatro séculos de promessas / e de cestas básicas / e uma tonelada de nada! / O país todo comovido / A televisão derrama lágrimas. / E a água? / E a sede de outras coisas? / Quatro séculos de solidão / e os pés rachados de tanto / tentar a vida na cidade de São Paulo / deixa claro, / que o problema do nordeste / não é a falta de água / É a falta / de vergonha na cara.”⁷

A partir da leitura do poema, discutimos a abordagem do mesmo que traz à tona várias temáticas do cotidiano, tais como “a sede”, “a fome”, “a falta de vontade dos políticos”, e “a dominação religiosa”. Todos esses questionamentos que um poema trás foram discutidos. Miró escreve poesia como crônica, é o que Professor de Sociologia Paulo Marcondes Soares intitula de “poema de circunstância”, poesia do dia-a-dia, denunciando o cotidiano.⁸ Assim como H. Becker diz que, “A poesia baseia-se em grande medida nos efeitos de associação e de evocação utilizados tanto no discurso corrente, como no literário.” (2010, p.

⁶ CUNHA, Susana Rangel Vieira da. Cultura Visual e Infância. **31 Reunião da ANPED**, na mesa Cultura visual, gênero, educação e arte, out. 2008 Caxambu (MG), p. 128.

⁷ MIRÓ (Pseudo). SILVA, João Flávio Cordeiro. 2013: 145.

⁸ Entrevista ao Professor em 31/05/2016 no CFCH-UFPE, sala 24, às 17h.

61).Contextualizando um pouco, Miró vivia em São Paulo na década de 1990, momento em que este poema crônico supracitado acima foi posteriormente escrito em Fortaleza. Retrato de época tanto da vida vivida por ele quanto por um recorte histórico conhecido por todos: Brasil um país católico desde a sua certidão de idade, marcado por secas no Nordeste que ninguém resolve por se tratar de um problema ecológico, gerando assim uma crise hídrica, cuja moralidade política é prometer e não cumprir com o discurso dito. Existem ainda outros fortes elementos que podem ajudar a reconstrução dos fenômenos sociais da época em que foi composto o poema (1999), tais como a dramatização da falta de água e da fome nos telejornais, gerando assim uma comoção na sociedade que assiste corriqueiramente essas notícias: êxodo rural na população nordestina; retirantes das secas tentando a vida na cidade grande. Enfim, a análise do poema produzido no passado se ateve na incessante busca da compreensão da sociedade da época, compreendê-la também em si mesma e com o objetivo de realizar comparações com a sociedade atual.⁹

O poeta França de Olinda diz que Miró faz poemas crônicos¹⁰, o que poderíamos chamar da miscelânea urbana, dos acontecimentos na cidade, usando uma visão panorâmica caleidoscópica da imaginação sociológica propriamente dele. Para pensar isso, a imaginação como característica constitutiva da subjetividade moderna, relacionamos com o capítulo 1 “Aqui e agora” do livro “Dimensões culturais da globalização” de Appadurai:

A imaginação, pelo contrário, tem em si um sentido projetivo, o sentido de ser o prelúdio a um qualquer modo de expressão, seja estético ou outro. A fantasia pode dispersar (porque a sua lógica é muitas vezes autotética), mas a imaginação, especialmente quando coletiva, pode tornar-se carburante da ação. É a imaginação, nas suas formas coletivas, que cria ideias de comunidade de bairro e de nação, de economias morais e governos injustos, de salários mais altos e perspectivas de trabalho estrangeiro. A imaginação é hoje um palco para a ação e não apenas para a evasão. (1996, p. 19-20)

Dessa forma, a sala de aula como espaço coletivo não permite que a liberdade individual do sujeito que pensa e avalia predomine por si só, até porque os estudantes estão no processo de serem formados e o “*Inter-esse*(algo que não é nossa propriedade mas que é

⁹ A Professora Guiomar Namó de Mello traz o significado de contextualizar em um de seus artigos: “Etimologicamente, contextualizar significa enraizar uma referência em um texto, de onde fora extraída, e longe do qual perde parte substancial de seu significado. Contextualizar, portanto, é uma estratégia fundamental para a construção de significações. Se pensarmos a informação ou o conhecimento como uma referência ou parte de um texto maior, podemos entender o sentido da contextualização: (re)enraizar o conhecimento ao ‘texto’ original do qual foi extraído ou a qualquer outro contexto que lhe empreste significado.”

¹⁰ Entrevista ao Poeta França de Olinda que está no documentário, “Miró: Preto, Pobre, Poeta e Periférico (2008)” de Wilson Freire.

compartilhado entre nós)” (MASSCHELEIN; SIMONS, 2014, p. 50), é de suma importância para a imaginação coletiva o que cada um pensa e exterioriza na sala de aula, formando assim um conjunto de ideias que serão dialogadas.

E assim, através da imaginação coletiva vemos Miró ganhando capital econômico fazendo poema-objeto (poesia visual) em cartazes publicitários para uma farmácia em São Paulo, vendeu dois poemas por cinco mil reais cada um ao estabelecimento. São os poemas: “Saudade dói e não tem farmácia de plantão que resolva” e “Apesar dos efeitos colaterais o amor ainda é o melhor remédio”. Isto é, como lembra bem Oliver Sachs (2002), no filme *Janela da Alma*, ao falar do espaço de criação: “o ato de ver, de olhar, não é só olhar fora para o que é visível, mas olhar também para o invisível, de certa forma, é isso que quer dizer a imaginação.” E Miró engendra seus poemas com maestria e grande capacidade inventiva.

Para além de uma abordagem interacionista, construtivista e didática, planejamos a posteriori passar em sala uma película de 13 minutos produzida pela tvgamera.com¹¹, mais especificamente um vídeo entrevistando o cronista Miró no centro da cidade do Recife. Nele recita vários poemas, fala um pouco da sua biografia e conta como se tornou escritor.

A ideia precípua em mostrar esse vídeo para a turma foi apresentar Miró através de filmagem para que os estudantes o conheçam visualmente. Acreditamos que “a arte de tornar algo conhecido; é a arte de fazer algo existir, a arte de dar autoridade a um pensamento, um número, uma letra, um gesto, um movimento ou uma ação e, nesse sentido, ela traz esse algo para a vida.” (MASSCHELEIN; SIMONS, 2014, p. 135). Portanto, o sentido não ‘emana’ das imagens, mas dos diálogos produzidos entre elas e as pessoas, sendo assim nada melhor do que os estudantes assistirem um vídeo de Miró sendo entrevistado para que eles consigam dar sentido a aula expositiva.

A ANÁLISE DE POEMAS NA SALA DE SOCIOLOGIA: FOMENTO E DIVERGÊNCIAS

A indicação de uso de poemas em sala de aula não é presente em orientações curriculares nas aulas de Sociologia, nem tampouco fomentada em discussões como recurso didático pedagógico para essas aulas. A possibilidade de se haver tal tipo de abordagem veio emprestada das aulas de Sociologia da Literatura ministradas em Universidade. A

¹¹ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=GDHVCiSppsA>> Acesso em: 09 maio 2016.

preocupação se ateve em transformar esses ‘saberes eruditos’ em ‘saberes escolares’ para que os estudantes saibam ler/interpretar pensando sociologicamente a forma extrínseca do poema. O problema disso tudo, conforme Bodart nos adverte, é que a maioria dos professores de Sociologia do Ensino Médio não possui total domínio do método de análise sociológica por não ser formado em Ciências Sociais, o que, em parte, é resultante do fato de que a maioria dos professores de Sociologia não possui formação específica na área (BODART, 2012). Na ausência de uma clareza da especificidade da abordagem sociológica, corre-se o risco de ministrar uma aula não-sociológica (BODART, 2012).

Contudo, durante as abordagens que elencaram a poesia como ferramenta para entendimento dos saberes sociológicos, houve todo um cuidado em elucidar tais saberes a fim de demonstrar aos estudantes que a Sociologia está presente/expressa de várias maneiras na sociedade, e que a ‘poesia marginal’ de Miró é uma forma de expressar os conteúdos e temas como propõe os Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio. Mas mesmo assim é preciso ter cautela, amalgamar áreas de conhecimentos distintos pode tornar o terreno movediço no que tange ao entendimento sociológico por parte dos estudantes e o educador. Pode ocorrer que este esteja a pensar que está lecionando Sociologia apenas pela criticidade do olhar, quando na verdade esse critério por si só não configura uma aula de Sociologia. Por isso, faz-se necessário destacar a especificidade do conhecimento sociológico para que não ocorram perigos comuns como: usar produtos não elaborados por sociólogos transformando assim a aula em Literatura, História ou Geografia, distanciando-se de uma aula de Sociologia (BODART, 2012).

A preocupação elencada por Bodart (2012) quanto à prática docente da Sociologia é uma realidade na EREM Aníbal Fernandes, uma vez que a professora é licenciada em Geografia e leciona também Sociologia, como acontece na maioria das escolas estaduais e até mesmo nas particulares de Pernambuco. Assim, a parceria com o PIBID Sociologia da UFPE, tem proporcionado uma aprendizagem mútua e troca de saberes entre estudantes do curso de Ciências Sociais (com os saberes sociológicos) e a professora com a sua práxis docente e expertise em ministrar aulas. Assim, essa combinação tem possibilitado suprir lacunas nas aulas, bem como inovar com diferentes abordagens as aprendizagens de Sociologia na escola.

É notável o efeito desses bolsistas (PIBID) sobre as aulas e a aprendizagem recíproca entre a docente da escola e os discentes do PIBID. E, mais notável ainda é a impressão que tudo isso tem provocado nos estudantes da escola. O uso da ‘poesia marginal’ impactou no

interesse dos mesmos e os fizeram compreender melhor os conceitos de Sociologia, como processos sociais, problemas sociais e sociedade de forma a ter significado para os mesmos. Tanto que, o que expressaram na oficina de bricolagem foi nada mais nada menos do que reflexões sociológicas em forma de micro-poesia.

A OFICINA DE BRICOLAGEM

Como parte da metodologia utilizada para envolver os estudantes com a ‘poesia marginal’ de Miró da Muribeca, foi desenvolvida uma oficina de bricolagem.

Vários são os conceitos de bricolagem. Em sua origem francesa o termo faz referência a trabalhos executados pela própria pessoa em sua residência, o que coincide com o entendimento do termo nos Estados Unidos desde a década de 1950.

De acordo com Loddi & Martins,

A palavra bricolagem é originada do termo francês *bricolage*, que caracteriza especialmente o ato de operar com materiais fragmentários, adotando procedimentos que se desviam e se afastam da norma técnica. Neste sentido, o construtor *bricoleur* é aquele que trabalha com as próprias mãos, executando um trabalho sem projeto preconcebido, lidando diretamente com o acaso e o improviso, coletando e resignificando objetos.

Para Lévi-Strauss (1976, p.38), *bricoleur* “é o que trabalha com as mãos, usando meios indiretos se comparado com os do artista”.

Sobretudo, o sentido de bricolagem proposto com a oficina, junto ao primeiro ano B, na EREM Aníbal Fernandes, foi o de realizar a produção de textos curtos (poema pílula) e de autoria própria, mas conectados e inspirados pela poesia de Miró, seja na semelhança na forma de escrever, seja (re)utilizando palavras que este utiliza e dando novo sentido. Seria uma *imitatio* sem a *aemulatio*, isto é, imita-se o modelo, mas não o supera, porém inova no relacionar com as coisas. Ou simplesmente – o que realmente esperávamos e aconteceu – que o estudante, por meio de seu entendimento dos conteúdos de Sociologia, ratificados com a poesia, pudesse ter sua própria visão do contexto social em que está inserido, seja na comunidade, como na sociedade como um todo. Assim, a Imaginação Sociológica de W. Mills (2007) passou a fazer sentido e se materializou com a produção textual dos estudantes.

A tríade “imaginação sociológica”, “poesia” e “bricolagem” se concretizaram, vem à Sociologia nos ajudando a pensar com seus pressupostos a partir da Imaginação Sociológica (2007); chega à poesia com seu termo “a capacidade de produzir”, exemplificando a poética de Miró da Muribeca, e por fim, fica a bricolagem nos dizendo “faça você mesmo”. Percebemos por homologia a combinação desses três conceitos que se encaixaram bem, mas sabemos que cada um tem sua distinção dentro desse mesmo campo que, por conseguinte, são fulcrais para entender um ao outro, não podendo inferir a uma única compreensão por si só. Por isso, fazendo-se necessário a junção de ambos para realizar o trabalho da transposição didática, sendo ela também interacionista e construtivista.

Além disso, a oficina motivou a participação dos estudantes e deu um caráter mais dinâmico e desafiador à aula de Sociologia. Ao mesmo tempo em que instigou a produção de novos saberes, por meio de uma proposta de atividade simples, de fácil execução e altamente integradora dos estudantes com o professor em sala de aula.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intuito de desenvolver o projeto descrito teve como finalidade proporcionar uma experiência inovadora de aprendizagem em Sociologia. Ao trabalhar nessa seara percebemos o quanto o espaço social escolar é exíguo de exercícios criativos e imaginativos no que tange a poesia visual, ‘poesia marginal’. Percebemos que a experiência foi motivadora para os estudantes, uma vez que houve questionamentos de por que poesia na aula de Sociologia e o que isso tem a ver com a disciplina, levando-os a saírem de sua zona de conforto, tendo que lidar com o inesperado.

O despertar da curiosidade propiciou um cenário para um melhor entendimento dos conteúdos e da ideia “Imaginação Sociológica”. Por isso, ao valorizar a cultura local construindo um espaço de diálogo no espaço educativo, é em certa medida produzir com viés ousado e crítico sobre as imaginações sociológicas que encontramos. Ou seja, todas as produções imagéticas, da Sociologia da Arte às produções poéticas, fílmicas e entre outras, apresentam, (re)formulam cosmologias, visões de mundo, portanto, faz-se necessário entendê-las em seu meio social e circulação e nos perguntarmos: o que fazem gerar e gerir, e como nos afetam?

Este pensar sociologicamente proposto em sala de aula e vivenciado em etapas teve o propósito de ser atrativo e de provocar os estudantes um olhar mais atento e crítico/reflexivo da poesia, permitindo ler as provocações e reflexões que a mesma propõe e, neste caso, acerca da realidade social e cotidiana por meio da poesia de Miró da Muribeca.

Ao motivá-los a ler e também produzir seus próprios poemas a partir do seu local de fala, fez com que percebessem que é possível serem protagonistas de um engajamento social e que a criatividade de cada um pode ser expressa respeitando suas individualidades.

Foi perceptível o envolvimento dos mesmos com as aulas de Sociologia e também com a poesia. Voluntariamente os estudantes perguntavam sobre o tema, mesmo fora dos momentos das aulas.

Verificou-se, por conseguinte, que a proposta de Imaginação Sociológica, por meio da transposição didática e do uso da Sociologia da arte com a ‘poesia marginal’, conseguiu se materializar nas ações dos estudantes, tanto dentro quanto fora da sala de aula.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPADURAI, Arjun. **Dimensões culturais da globalização**. Lisboa: Teorema, p. 11-40, 1996.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2009.

BECKER, Howard S. As Convenções. In: **Mundos da Arte**. Lisboa: Livros Horizonte, p. 58-79, 2010.

BODART, Cristiano das Neves. O uso de letras de músicas nas aulas de Sociologia. **Café com Sociologia**, v.1, ano 1, ed. 1. Nov. 2012.

CANDIDO, A. “Crítica e sociologia (tentativa de esclarecimento)” e “A literatura e a vida social” In: **Literatura e Sociedade**: estudos de teoria e história literária. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

CARVALHO, Walter; JARDIM, João. **Janela da Alma**. Documentário, 2002. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=4F87sHz6y4s&t=239s>> Acesso em: 27 julho 2016.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2007.

CUNHA, Susana Rangel Vieira da. Cultura Visual e Infância. In: **31 Reunião da ANPED**, out. Caxambu (MG), 2008.

DUARTE, Rodrigo. **A Arte**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

FREIRE, Wilson. **Miró: Preto, Pobre, Poeta e Periférico**. Documentário, 2008. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pncOPNB2qjc>> Acesso em: 18 abril 2016.

LEMINSKI, Paulo. **Ensaio e Anseios Crípticos**. Pólo Editorial do Paraná, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Editora Nacional, 1970.

MARTINS, Raimundo; LODDI, Laila. **A cultura visual como espaço de encontro entre construtor e pesquisador bricoleur**. Disponível em: http://coral.ufsm.br/lav/noticias1_arquivos/A%20cultura%20Visual.pdf. Acesso em: 2/9/2016.

MASSCHELEIN, Jan; SIMONS, Maarten. **Em defesa da escola – Uma questão pública**. Tradução Cristina Antunes. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

MATTOSO, Glauco. **O que é poesia marginal**. 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MELLO, Guiomar Namo de. **Transposição Didática, Interdisciplinaridade e Contextualização**. Disponível em: <http://www.virtual.ufc.br/solar/aula_link/llesp/A_a_H/didatica_I/aula_03-0021/imagens/01/transposicao_didatica_interdisciplinaridade_contextualizacao.pdf> Acesso em: 17 abril 2015.

MILLS, C. Wright. A Promessa. In: **A Imaginação Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Ed, p. 9-32, 2007.

MIRÓ (Pseudo). SILVA, João Flávio Cordeiro. **Miró até agora**. Recife: Interpoética. 2013.
OLIVEIRA, Natália Braga de. **A Imaginação Sociológica em Sala de Aula**. Disponível em: <https://rse.s3.amazonaws.com/uploads/document/file/162/A_Imaginacao_Sociologica.pdf> Acesso em 27 agosto 2016.

O que é bricolagem? Disponível em: <<http://www.significados.com.br/bricolagem/>> Acesso em: 10 agosto 2016.

SCHLEMMER, Eliane. 2005. “A aprendizagem com o uso das tecnologias digitais”. **Série-Estudos**. UCDB. 19: 103-126.

SOUZA, Jessé; GRILLO, André et AL. (colaboradores). **A ralé brasileira – quem é e como vive**. **Coleção: Humanitas**. Editora: UFMG, 2009.

_____. O processo de modernização periférica e a constituição de uma “ralé” estrutural. In: **A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 153-163.

ABSTRACT

This article aims to show the pedagogical potential of the use of 'marginal poetry' in Sociology classes. The urban chronicler Miró da Muribeca was chosen to support this work. His poetry, considered by critics as 'marginal poetry', approaches sociological themes and concepts in addition to everyday experiences common to students' habitus. The use of this type of poetry in the classes of Sociology functioned as a didactic tool that enabled the students to hatch from a greater taste by the classes associated to a greater understanding of the contents approached through the partnership between the school and the Institutional Program of Initiation to Teaching Scholarships (PIBID) of CAPES/CNPq. It is possible to develop in this specific case, these activities and bring the teachers in formation from day to day of the school, allowing a connection between the University and school.

Keywords: Sociology. Poetry. Teaching. School. Imagination.

Recebido em 03.11.2016

Aprovado em 11.01.2017

A DIETA LACTOVEGETARIANA DOS HARE KRISHNA: estilo de vida e adaptações normativas alimentares¹

Vanessa Moreira dos SANTOS²

RESUMO

A experiência religiosa vivenciada como a apreensão de uma realidade absoluta que exprime o sagrado pode se estabelecer em espaços específicos e determinados, mas de forma inevitável se dissolve amiúde no cotidiano através dos símbolos e de práticas. Entre sabores e aromas, panelas e receitas, há a possibilidade de se desenvolver muito mais que uma experiência gastronômica, para os devotos Hare Krishna é a realização de um encontro com deus e a manifestação na prática de uma concepção teórica. Entender essa conversão do apreendido nas escrituras sagradas milenares de origem indiana no dia-a-dia de uma pessoa que mora em Fortaleza é a essência principal dessa pesquisa, que analisará como se desenvolvem as categorias de bondade, paixão e ignorância nas práticas alimentares desse grupo social.

Palavras-chave: Vegetarianismo. Hinduísmo. Identidade.

INTRODUÇÃO

É preciso alimentar a vida biológica, a vida simbólica e a vida religiosa, constantemente, num ritual diário que tanto permeia o cotidiano mais profano como os momentos mais sagrados da existência humana. A comida e o ato de alimentar expressas essas três esferas da vida. Comer e dar de comer são um compromisso sagrado.

O ato de comer para os Hare Krishna é indissociável das representações simbólicas do sagrado. A comida, através da história da civilização, esteve presente em banquetes e ritos oferecidos aos deuses. Conforme Eliade (1992), o homem das sociedades arcaicas santificava a vida, considerando-se uma parte do mundo e o mundo uma criação dos deuses.

¹ Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

² Mestre em Antropologia, Programa de Pós-graduação em Antropologia, UFPE, E-mail: correiodavanessa@gmail.com

Supostamente, para o homem dessas sociedades, os atos fisiológicos como a sexualidade e a alimentação tinham um significado religioso, sagrado. O ato alimentar era ritualístico e os alimentos eram uma oferenda dos deuses.

De acordo com a literatura védica o hábito de comer requer o cumprimento de algumas normas, visto que o alimento não é preparado e consumido apenas com o propósito de satisfazer uma necessidade fisiológica ou para agradar o paladar e o olfato, mas acima de tudo para ser um oferecimento a deus. Conforme verso 26, capítulo 9 do *Bhagavad Gita*:

... o Senhor Krishna, tendo estabelecido que Ele é o único desfrutador, o Senhor primordial e o verdadeiro objeto de todas as oferendas sacrificatórias, revela quais são as classes de sacrifícios que Ele deseja que Lhe ofereçam. (...) Quem ama Krishna Lhe dará tudo o que Ele quiser e evitará oferecer algo indesejável ou inoportuno. Logo, carne, peixes e ovos não devem ser oferecidos a Krishna. Se Ele desejasse esse tipo de oferenda Ele teria Se manifestado nesse sentido. Em vez disso, Ele pede claramente que Lhe dêem folhas, frutas, flores e água, e a respeito desta oferenda Ele diz que “Eu a aceitarei”. Portanto, convém sabermos que Ele não aceitará carne, peixe nem ovos. Legumes, cereais, frutas, leite e água são os alimentos apropriados para os seres humanos e são prescritos pelo próprio Senhor Krishna (PRABHUPADA, 2006, p. 487).

A instrução para os adeptos do Movimento é que a alimentação também poderá ser de três espécies, conforme os três modos da natureza material, por isso a importância de se observar o que comer, considerando a aquisição, o preparo e a potência do ritual de sacralização. Os alimentos gostosos, suculentos, macios, substanciais e nutritivos apreciados por aqueles que estão no modo da bondade purificam a existência e dão felicidade e satisfação. Os alimentos que são amargos, ácidos, salgados, quentes, picantes, secos e ardentes são preferidos por quem está no modo da paixão, causando doença e posteriormente sofrimento. Já a comida preparada mais do que três horas antes de ser ingerida e que consiste em refugos e substâncias intocáveis, composta por ingredientes insípidos, decompostos ou putrefatos (como carne e álcool) atrai as pessoas que estão no modo da ignorância (PRABHUPADA, 2006)

Como a alimentação exerce grande influência nas pessoas, os *Vedas* prescrevem uma restrição alimentar a fim de estimular um desenvolvimento espiritual, que apesar das atualizações, devido ao tempo e distância, é um dos preceitos religiosos mais estimulados atualmente pela Sociedade Internacional da Consciência de Krishna - ISCKON. Evidentemente, a alimentação adequada está sob a influência do modo da bondade, deslocando a importância da satisfação do paladar, para destacar a importância de purificar e controlar a mente, regulando a qualidade e a quantidade do que se

come, preferindo basicamente os grãos, as frutas, os vegetais e os produtos lácteos, os quais fornecem a gordura animal e eliminam a prática recriminada do abate de animais.

A *prasada* não pode ser preparada com carnes, peixes, ovos ou bebidas alcoólicas e deve ser extremamente saborosa e apreciável por todos para ser oferecida com devoção à Krishna. O ideal é que a pessoa absorva-se em cantar o *maha mantra* Hare Krishna enquanto cozinha, pois isto ajudará a pessoa a ter sua mente limpa e controlada. É importante que o preparo das comidas, que deverão sempre ser oferecidas, seja feito por um devoto com a mente absorta em pensamentos divinos, com o corpo limpo e conhecedor das restrições alimentares.

Diferentemente da alimentação no modo da bondade que produz saúde ao corpo, no modo da paixão pode-se obter doenças com a ingestão de alimentos picantes e apimentados, exageradamente salgados e muito amargos; apesar disto, quando não são misturados com substâncias do modo da ignorância, especificamente carne, peixe, ovo e álcool, eles podem ser purificados e oferecidos à Krishna, tornando-se *prasada*.

Basicamente, os alimentos no modo da ignorância são considerados como não frescos, exalam mau odor, estão num estado de decomposição e, por isto, exercem uma péssima influência para aqueles que o ingerem, aumentando ainda mais sua propensão às atividades influenciadas pela ignorância. Conforme o antropólogo McKim Marriot (1976) os rituais hinduístas têm o objetivo de promover o bem para o corpo, assim como proporcionar qualidade de vida, a qual renderá a “salvação” a uma felicidade na vida eterna.

A alimentação é uma atividade social complexa envolvendo outras pessoas na produção de alimentos, em seu preparo e, sobretudo, na própria comensalidade, ocasião para se criar e manter formas ricas de sociabilidade em diferentes esferas da vida social, inclusive na dimensão do sagrado.

AS ADAPTAÇÕES NORMATIVAS ALIMENTARES DOS DEVOTOS HARE KRISHNA EM FORTALEZA

A partir da *prasada* alguns indivíduos se relacionam com o sagrado, manifestação esta de uma realidade diferente revelada por Krishna. De forma geral, as definições do fenômeno religioso apresentam à sua maneira uma oposição entre o sagrado e a vida religiosa ao profano e a vida secular. Para Eliade é considerado profano tudo aquilo que não foi preparado ritualmente e se aproxima de algo impuro ou consagrado.

De fato, se quisermos delimitar e definir o sagrado, ser-nos-á necessário dispor de uma quantidade conveniente de “sacralidades”, isto é, de fatos sagrados. Esta heterogeneidade dos “fatos sagrados” começa por ser perturbante e acaba, pouco a pouco, por se tornar paralisante, pois se trata de ritos, de mitos, de formas divinas, de objetos sagrados e venerados, de símbolos, de cosmologias, de teologúmenos, de homens consagrados, de animais, de plantas, de lugares sagrados. E cada categoria possui a sua própria morfologia, de riqueza luxuriante e frondosa (ELIADE, 1998).

Assim, cada categoria pode ser considerada uma hierofania e por sua vez um documento de pesquisa, na medida em que exprime de forma circunstancial uma modalidade do sagrado e um momento da sua história, o qual revela a situação do homem em relação ao sagrado. Mas ainda que determinadas categorias se justifiquem pelos mesmos simbolismos, em tempo e espaço diversos, a hierofania que se transubstancia em um elemento de forma material ou objetiva só é transparente aos olhos dos membros de determinado grupo.

O ritual de sacralização da comida é um momento em que se manifesta claramente a questão dialética da hierofania, já que qualquer alimento pode incorporar a sacralidade e estabelecer uma oposição aos alimentos profanos. A proibição para os Hare Krishna do consumo de alho, cebola, carne, produtos à base de cafeína e grãos durante dois dias do mês, evoca uma escolha que incorpora “algo para além de si mesmo” (ELIADE, 1998) e estabelece uma nítida separação do elemento hierofânico ao restante do mundo. Acyuta Krsna Das ao citar alguns alimentos comuns na culinária brasileira e restritos nas instruções alimentares dos devotos, demonstra que há uma razão que extrapola os alimentos em si:

Parece que não podemos comer cenoura. Não comemos alho e cebola, tiram as impurezas do solo e levam para nosso corpo. O alho e a cebola são usados de forma medicinal na ayurvédica. Utilizam como um antibiótico natural. A *magia das especiarias*³ fala das massalas. Lá se usa o ninho e o assafética, para se substituir o alho e a cebola. (Acyuta Krsna Das, julho de 2013)

Este “algo para além” extrapola uma possível forma singular, força ou eficiência que por ventura fosse atribuída ao alimento na participação de um rito de consagração ou pela inserção, voluntária ou involuntária, numa região saturada de sacralidade, já que a evidência da hierofania faz-se perante ela mesma, no momento em que deixou de ser um simples alimento profano e adquiriu a dimensão da sacralidade. Eliade observa que o homem das culturas arcaicas considerava o ato de se alimentar como sacramento, cujas cerimônias intermediavam a comunicação com “forças” que representavam a própria vida e que podem ser consideradas como epifanias. Tal ato elementar tornara-se um rito “onde o homem é ajudado a aproximar-se da realidade, a inserir-se no ôntico, liberando-se de automatismos

³ AMADO, Janaína, 1999.

(desprovidos de conteúdo e de sentido) do dever, do “profano”, do nada” (ELIADE, 1998, p. 36)

Em seu livro, *O Cru e o Cozido*, Lévi-Strauss (2010) evidencia como marco do início da civilização a utilização do fogo para cozinhar os alimentos. Em sua apreensão, o par de opostos cru e cozido, como condições naturais dos alimentos, estabelece uma relação entre natureza e cultura. À medida que o ser humano começou a cozinhar os alimentos, ele se distinguiu do mundo natural, numa alusão ao processo de construção da cultura pelo ser humano. Estudando os mitos indígenas na América, ele relata que a cocção dos alimentos é percebida como uma operação mediadora entre os seres humanos e os deuses, "entre o céu e a terra, a vida e a morte, a natureza e a sociedade" (LÉVI-STRAUSS, 2004, p.89)

A sistematização do ritual da *prasada* apoia-se em regras e restrições alimentares, convenções estabelecidas como fatores delimitativos de acesso ao sagrado e de afirmação indenitária de que nos fala Fernández-Armesto (2010). Estas refletem um sistema simbólico e possuem uma nítida intenção de disciplinar o comportamento humano (DOUGLAS, 2012). Na mesma perspectiva, Carneiro (2003, p.119) nos informa sobre como nas regras alimentares incidem técnicas de autocontrole.

Domá-la [a tentação] é domar a si mesmo, daí a importância da técnica religiosa dos jejuns, cujo resultado também permite a obtenção de estados de consciência alterada propícios ao êxtase. As regras disciplinares sobre alimentação podem ser anti-hedonistas, evitando o prazer produzido pelo alimento tornando-o o mais insípido possível, ou podem ser pragmáticas, ao evitar alimentos que sejam demasiadamente ‘quentes’ ou ‘passionais’. Os herbários medievais identificavam em diversos alimentos, tais como as cenouras ou alcachofras, fontes de excitação sexual. As regras budistas eliminam até mesmo a cebola, a cebolinha e o alho, por considerarem que essas inflamam as paixões.

Certamente, como observado nessa pesquisa, os devotos conseguem entrar em contato com a esfera do sagrado, tanto quando preparam *prasada*, quanto nos rituais de adoração no altar, por exemplo, de uma forma adaptada aos princípios da doutrina Hare Krishna, estabelecidos em tempos imemoriáveis, por tomarem suas atitudes como distintas da esfera profana.

Procurei durante as entrevistas com os devotos compreender como assimilavam as categorias de bondade, de paixão e de ignorância nas suas práticas alimentares, a fim de esclarecer as representações feitas de princípios escritos em um tempo e lugar tão distantes da atual cidade de Fortaleza. De certa forma, todos repetiram ao seu modo os ensinamentos de Krishna:

Tem um verso no Bhagavad-gita que fala sobre isso, sobre o modo da paixão, bondade e ignorância. Que os alimentos que são saborosos e que fazem que a vida se prolongue, livres de violência, são os alimentos no modo da bondade. Os alimentos que são salgados, picantes e azedos são os alimentos no modo da paixão. Os alimentos que são putrefatos e que contêm substâncias intocáveis são alimentos no modo da ignorância. Esse tipo de alimento tem muita doença, por isso os devotos de Krishna assumem o vegetarianismo, por estar supostamente no modo da bondade. Por que mesmo uma pessoa que só coma vegetais, se ela não oferece à Krishna, ela come somente pecado. Como devoto, entendo que a consciência de Krishna vai muito além disso, mas é muito importante entender essa questão dos modos – bondade, paixão e ignorância- por que eles têm uma influência muito grande no nosso dia a dia, agindo de acordo com um dos três modos ou com a mescla (...). A paixão é o ímpeto que faz você agir. A bondade faz você ter uma atitude mais retraída, faz você estudar, ler. Se analisar em última análise, cada modo faz com que a sociedade caminhe da forma que deve ser. (Parama, junho de 2013).

De fato, entre os seis devotos entrevistados quatro afirmaram ser vegetarianos, dois disseram ser veganos e todos sabiam objetivamente a importância de seguir uma alimentação no modo da bondade. Os vegetarianos me relataram evitar comer pelo mero prazer de se sentir saciado, regulando a qualidade e a quantidade da alimentação, prevendo o bem estar físico ao exercer uma dieta proveniente de grãos, frutas, vegetais e produtos lácteos, os quais fornecem a gordura animal e eliminam a prática abominável da matança dos animais. Porém, mais de uma pessoa afirmou ter dificuldade de resistir em algumas situações específicas ingerir algum alimento propenso ao modo da paixão ou ignorância:

O modo da bondade é comer frutas e vegetais. O modo da ignorância é comer animais, principalmente carne vermelha, por que já tem uma certa consciência. Mas, tenho repensado muito uma gravidade bem maior no consumo de carne de vaca, que é divina, sagrada; nem tanto o peixe, por exemplo. É pecaminoso mesmo a carne bovina. Tenho assumido isso para mim, por que ser vegetariano não é fácil para ninguém. Encontramos embutidos em vários alimentos, traços de carne.

Entre os veganos, estar no modo da bondade está para além de não somente incentivar o abate de animais para a ingestão; refere-se a um conjunto de práticas sociais focadas no fim do uso abusivo de animais pelo homem para alimentação, trabalho, caça, vivissecção, confinamento, testes e todos os outros usos, como por exemplo, a fabricação de artefatos de couro e o uso do mel de abelha, quer seja para o preparo de cosméticos ou para uso culinário. Vale ressaltar que o veganismo é um tipo de vegetarianismo estrito, e que se nutricionalmente se assemelham, politicamente podem até divergir. Há cinco formas de dietas vegetarianas, classificadas de acordo com os tipos de alimentos que são consumidos: o vegetarianismo estrito; o vegetarianismo semiestrito, que exclui quase todos os alimentos de origem animal, abrangendo somente o mel; o lactovegetarianismo, que engloba alimentos de origem vegetal, leite e seus derivados, sendo a dieta tradicional da população indiana; o ovolactovegetarianismo, dieta composta por alimentos de origem vegetal, ovos, leite e

derivados deles, e o ovo vegetarianismo, que exclui os produtos lácteos e seus derivados, além de carne, sendo uma dieta composta apenas por alimentos de origem vegetal e ovos.

Conforme os princípios transmitidos por Prabhupada à alimentação tem que ser pura para cumprir seus verdadeiros propósitos, para tanto, a pessoa que cozinhou e a pessoa que vai comer deve estar com seu corpo limpo externamente e internamente com sua mente pura, absorva em pensamentos divinos, realizando-se, assim, uma prática alimentar no modo da bondade.

Logo, o alimento transcendental, ou seja, o alimento em bondade pura diferencia-se de um alimento no modo da bondade, que para se tornar em *prasada*, conhecida como a “misericórdia do Senhor” precisa que a execução de uma receita siga o padrão estabelecido na literatura védica de oferecimento à Krishna, sem ingredientes como carnes, peixes, ovos ou bebidas alcoólicas e não tenha a intenção de satisfazer o paladar. O ideal é que a pessoa concentre-se em cantar o *maha mantra* Hare Krishna enquanto cozinha, pois isto ajudará a pessoa a ter sua mente limpa e controlada.

Nos discursos sobre a consciência necessária ao se preparar o alimento, encontrei a intenção em todos os devotos, mas não a rigidez proposta nas normas alimentares que impõem uma série de hábitos de higiene, como lavar a boca e as mãos no preparo e no consumo, inevitavelmente cantar o *maha mantra* Hare Krishna e antes de comer, até mesmo de provar para certificar-se do sabor e oferecer em travessas específicas no altar, com mantras correspondentes a esse ritual.

Perguntei a Parama, um devoto, se era sempre preciso a execução de todo o ritual para poderem se alimentar e com um exemplo simples me respondeu “imagina, eu com a pressa do dia a dia, ter que comer uma banana e fazer isso tudo”. Riu e interpretando o ato continuou:

Vou descascando a banana e em voz baixa ou mentalmente digo, meu querido Senhor Krishna, por favor, aceite este alimento, *Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna, Krishna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama, Rama, Hare Hare*, e antes de terminar o *maha mantra* já tenho comido a banana. (Parama, outubro de 2010).

Explicou que estando em casa tenta realizar a sistematização descrita nas refeições principais do dia, no café da manhã, no almoço e no jantar. Porém, Vilasini demonstrou uma flexibilidade maior ao tornar sua alimentação em *prasada*:

Cozinhar é uma meditação. As vezes eu esqueço de oferecer, mas se estou cozinhando e cantando mantra ou falando, é outro alimento, mesmo que eu não tenha feito todo aquele ritual. A gente não precisa ter altar para oferecer, pelo menos nas panelas, não é legal oferecer no prato, ninguém come na panela, deixa só para

Krishna. É meditação. Considero que ofereço os alimentos. (Vrndavana Vilasini, julho de 2013)

Conforme o décimo primeiro verso do *Bhagavad-gita*, o modo da bondade é verdadeiramente experimentado quando os nove portões do corpo, os dois olhos, os dois ouvidos, as duas narinas, a boca, os órgãos genitais e o ânus, são “iluminados” pelo conhecimento. Para alguém ficar limpo interna e externamente é necessário que veja, ouça e coma corretamente, já que em cada portão há o desenvolvimento dos sintomas da felicidade (PRABHUPADA, 2006, p.690)

Os discursos dos pesquisados convergem para uma consciência acerca do vegetarianismo, mostrando que todos têm conhecimento dos paradigmas religiosos e de suas importâncias na execução do ritual e que comer *prasada* é uma experiência única, inclusive de sabor. Entretanto, o cumprimento de normas que demandem rituais longos, com muitos elementos e pré-requisitos pode ser substituído por pequenos gestos, de eficácia tão grande quanto ao se ritualizar como o previsto.

A recomendação é que os devotos comam em casa, para se certificarem dos ingredientes, da procedência e do preparo do que estão comendo. O ideal é que a comida seja ingerida até três horas depois de preparada, para não se correr o risco de estragar. Produtos industrializados também não são recomendados, por serem manipulados de uma forma indiferente e conterem conservantes em excesso para manterem uma boa aparência.

O conhecimento religioso entre os Hare Krishna é transmitido mediante o estudo de escrituras sagradas védicas, principalmente o *Bhagavad Gita*, mas em especial pela oralidade, sendo o repasse de receitas, cuja influência indiana é marcante, um momento privilegiado desse conhecimento, já que é inevitável a adaptação de ingredientes, modo de aquisição, preparo e consumo. Com a dinâmica dos hábitos contemporâneos foi inevitável a atualização de princípios religiosos milenares de uma cultura tão distante e distinta como a indiana.

É através do comportamento prescrito e mediado ritualmente que a visão de mundo *vaishnava* é manifestada e atualizada em cada devoto, formando e reformando a consciência do grupo. A partir do ritual de sacralização do alimento evidencio uma prática comum do cotidiano de um devoto tornar-se num comportamento sagrado, mobilizando todas as concepções gerais que embasam a visão de mundo Hare Krishna, tendo em vista todos os aspectos de purificação envolvidos.

No contexto ritual a sacralização referente ao que foi oferecido no altar durante a cerimônia e depois distribuído denomina-se de *prasada*. A água, a flor e o fogo que fizeram

parte do rito tornaram-se elementos sagrados e de forma sistematizada foram colocados em contato com as pessoas que ali estavam, que não param de cantar e dançar os mantras específicos. Esses elementos, depois de oferecidos à Krishna e as demais entidades sagradas do altar, são repassados ao público, que toca o fogo, cheira a flor, o incenso e a essência e é molhado com gotas da água.

Conforme as escrituras védicas anunciam, tudo que é oferecido a deus, considerado um ser absoluto, torna-se especial e parte dele, ou seja, passa a fazer parte da esfera do sagrado. Desta maneira, os devotos podem tocar, cheirar e sentir deus de maneiras distintas. O valor da *prasada* está no fato de ter sido espiritualizada pelo rito e comumente, porém, *prasada* significa “refeição”, pois todo alimento deve ser consagrado.

Entre os devotos entrevistados não houve momento em que a *prasada* não fosse ligada à uma alimentação especial, que seguiu as restrições dos alimentos proibidos e por algum motivo particular se tornasse sagrada. Uma das definições mais ampla de *prasada* foi de Vaikuntha Prasada, filho do primeiro casal devoto Hare Krishna que chegou em Fortaleza, dono do restaurante *Mandir*, uma das poucas opções na cidade com cardápio lacto-vegetariano e vegano:

Prasada é quando você tem a propriedade do pensamento de que você não tem posse de nada nesse mundo e nem criação autônoma de nada, tudo é uma subcriação de coisas que já existem e foram beneficentemente doadas por um ser que é magnânimo, no qual não temos dimensão completa. Fala-se muito e sabe-se quase nada. Quando a pessoa percebe essa condição, então, ela deve no mínimo ser grata. (...) Quando a entidade viva desenvolve a vontade de crescer na sua visão, vai ter a noção da relação com o alimento não como posse, aí que vai começar tudo, o segredo começa a partir desse momento: por que ele tem que ter total noção que nada daquilo pertence a ele, não deve preparar aquilo para auto prazer, auto satisfação. Por que na hora que ele percebe aquele alimento, ele sente tanto amor por receber, que a primeira coisa que aquela entidade viva vai fazer é ofertar de volta, integralmente a deus, entende? E, até você mesmo junto, como parte da oferenda, por que há um desejo profundo de uma relação poderosa, palpável, verdadeira. Esse alimento é esse ato de consagração do alimento, torna-se uma ponte fixa para a alma atravessar essa realidade material para a realidade espiritual, esse é o diferencial da *prasada*, entende? *Prasada* é tudo que você oferece não violento, que é oferecido com amor e devoção à deus. Esse alimento é automaticamente aceito por deus, por que o que chama atenção não é o alimento em si, por que ele é o criador de tudo, ele não precisa de nada. Ainda é desapegado. Mas, aquela força daquele coração, entregando tudo que tem como uma oferenda, simplesmente de amor; então, imagina a força que tem isso. Por que o alimento não é mais matéria, entendeu? A matéria não tem interferência espiritual, não tem como interferir na espiritualidade, mas a espiritualidade interfere diretamente, quando a gente faz a prática de exercitar nossa vida espiritual (...). O alimento se torna ponte e ferramenta, templo de tudo isso, daí que é o princípio místico da *prasada* esta dentro dessa relação, por que é força de amor. Amor é cem por cento entrega, abaixo é uma forma refinada de egoísmo (...) (Vaikuntha Prasada, agosto de 2013).

Conforme orientações da ISCKON, o ideal é que a *prasada* seja constituída de dois tipos de *sabji* -preparo de vegetais-, *dahlm* -sopa de grãos-, arroz, *samosa* -pastéis indianos-, *capati* -pão assado-, doce, salada e suco. Como a intenção é servir à Krishna se faz necessário preparar comidas saborosas e cremosas, conforme descrito no Bhagavad-gita.

A distribuição de comida sagrada é muito valorizada, por fazer com que os visitantes purifiquem seus sentidos comendo. Os ritos de purificação proporcionam a transformação simbólica de elementos naturais, tornando-os “espiritualizados”, relacionando verticalmente os símbolos ao hierarquizar os diferentes níveis da realidade e de modos de ser ao plano divino. Para tanto, é necessário para o preparo da *prasada* um processo de purificação da consciência, do corpo e dos objetos.

Conforme as instruções, apenas utensílios exclusivos das divindades podem ser usados no preparo de alimentos para serem oferecidos, evitando a contaminação e mantendo a pureza do uso; conforme Dumont os objetos não são poluídos pelo simples contato, mas pelo uso feito (DUMONT, 1992, p. 100). Conforme a concepção *vaishnava* o corpo humano é naturalmente contaminado, sendo a boca um dos lugares mais impuros, por isso a restrição de compartilhar os talheres no preparo e de se levar a louça suja após as refeições de volta à cozinha.

Não se pode esquecer que antes de manusear qualquer alimento é imprescindível lavar os braços, as mãos e a boca, assim como, no ato de comer; mesmo quando se cozinha em casa, para se oferecer em um altar doméstico. A purificação envolve o devoto em uma áurea sagrada, onde ele se identifica com a alma eterna e se motiva na execução diária do serviço devocional.

Para Peirano “A ação ritual produz resultados em virtude de ser realizado. O ritual é eficaz, o que significa que não se trata apenas de representações, mas de propósitos que se realizam por meio de um mecanismo analógico de eficácia simbólica” (PEIRANO, 1995, p. 84). O devoto Hare Krishna percebe a eficácia ao sentir prazer de realizar a ação ritual de devoção, além de estar agindo como os outros devotos.

A experiência sensível do ritual, a qual perpassa todo cotidiano do praticante através de mantras, hábitos, oferendas e prescrições, tem a possibilidade de reestabelecer aquilo que seria em última análise a própria realidade. Sendo o serviço devocional amoroso, *bhakti-yoga*, aquilo que é de fato verdadeiro em oposição a maya (aquilo que não é), a própria natureza da realidade última é o serviço devocional, o qual seria deste modo, segundo a concepção nativa,

a natureza original e eterna de todas as entidades vivas que, por sua vez, tem na adoração uma das principais formas através da qual ele se estabelece. De acordo com Geertz o simbólico não se opõe ao real, posto que este seja tanto imaginado como imaginário, dessa maneira o fato de a adoração às deidades ser uma ação simbólica não implica que ela esteja apenas “na mente ou que consista inteiramente de danças e incenso” (GEERTZ, 2008, p.170).

É importante notar que os sistemas simbólicos atuam de maneira complementar, já que ao mesmo tempo em que ressignificam a realidade, também são transformados por essa realidade. É no ritual, no ato de sacralização, que surge a crença de que compreensões religiosas são verdadeiras, além da manutenção da consciência espiritual de um grupo, modelando-a de acordo com a realidade presente.

De certa forma, o conhecimento sobre a alimentação está relacionado à compreensão da diversidade dos costumes, mostrando o caráter simbólico que envolve as atividades humanas e como diferentes sociedades organizam, de modo particular, soluções específicas para resolver problemas naturais.

Uma das dimensões do *espaço social alimentar*, o qual corresponde às escolhas de um grupo humano, no meio natural, que se efetivará a seleção das substâncias naturais – minerais, vegetais e animais -, assim como, a forma de aquisição e conservação dos alimentos. Seleção esta, que se manifesta através de representações simbólicas e diferencia culturalmente grupos sociais, mesmo que convivendo no mesmo espaço social.

Conforme Poulain (2004) este espaço é orientado pelo conjunto de sistemas de relações e articula o meio natural – considerando componentes físicos- com o cultural – que são as dimensões linguísticas, tecnológicas, os sistemas de representação, entre outros-, concretizando a comida como símbolo diacrítico nas sociedades.

A análise de hábitos alimentares pode ser associada a temas diversos, sobretudo com ênfase na dimensão simbólica dos alimentos, a qual está diluída nos seus sistemas de classificação, definindo a ordem do comestível, as modalidades de aquisição, preparação, consumo e partilha, constituindo, assim, elementos significativos para se pensar a identidade social de seus consumidores. Como as práticas alimentares são específicas de cada sociedade e grupo social, em torno da comensalidade construíram-se inúmeras regras que fazem parte de um sistema, já que alimentação não é prática isolada, mas integra um sistema simbólico e relaciona-se com outros sistemas.

As grandes religiões monoteístas sempre se preocuparam em seus livros sagrados em estabelecer tabus alimentares delimitando o que os fiéis podem ou não comer. Regras dietéticas estão presentes na Bíblia, no Levítico e no Deuteronômio, classificando os animais em puros e impuros, permitidos ou proibidos para consumo. Para Douglas, a noção de poluição, de sujeira, não está relacionada a questões de higiene. As proibições do consumo de determinados alimentos não pretendem proteger o “organismo biológico”, mas objetivam defender o “organismo social” dos membros de determinado grupo religioso, fixando suas identidades em contraponto às identidades de participantes de outros grupos religiosos.

O ato de alimentar-se é sempre mediado por regras dietéticas, cujas origens e finalidades são múltiplas e são elaboradas a partir de diversas formas de saber, como o conhecimento científico, o senso comum, religiões, que criam interdições para excluir do cardápio alimentos considerados culturalmente como nocivos (DOUGLAS, 2012)

CONCLUSÃO

Segundo Mintz (2001), é possível, ainda, argumentar que a cultura alimentar é constituída pelos hábitos alimentares em um domínio em que a tradição e a inovação possuem importância. A cultura alimentar não diz respeito apenas às raízes históricas, mas, principalmente, aos nossos hábitos cotidianos, compostos pelo tradicional e pelo que se constituem como novos hábitos.

O ato de se alimentar é indissociável nos modos de ser e de fazer das sociedades humanas, sendo um bom encontro para análise entre natureza e cultura, combinando uma necessidade vital com aspectos que fazem parte de um sistema de significados. Ao longo da história da civilização humana, o ser humano tem alimentado suas necessidades orgânicas e simbólicas religiosas. Comem os seres humanos e os deuses.

As noções de bondade, paixão e ignorância relacionadas às práticas alimentares cria uma comida diferenciada, culturalmente estabelecida, codificada e reconhecida de se alimentar, potencializando um sistema simbólico, destinado a representar os devotos do MHK num complexo social e cultural, como parte de um discurso que expressa um pertencimento e, assim, uma identidade.

No processo de construção, afirmação e reconstrução de uma identidade, a comida, destacada enquanto elemento cultural, pode se transformar em marcadores identitários, apropriados e utilizados pelo grupo como sinais diacríticos, símbolos de uma identidade

reivindicada. Comida essa, derivada de práticas alimentares, que expõem o papel da cozinha, do cozinheiro, do comensal, dos ingredientes, das receitas, dos utensílios, dos rituais e de mais um conjunto de elementos referenciados na tradição e articulados no sentido de constituí-la como algo particular e reconhecível diante outras comidas.

Observar as práticas alimentares dos Hare Krishna é inferir o processo de construção social de identidade alimentar enquanto um conjunto normativo, com regras de inclusão e de exclusão de alimentos. A dieta lactovegetariana, além do uso recorrente de especiarias indianas, como o *curry* e a noz moscada, indica uma “hierarquia que transcende os gostos subjetivos individuais e se afirma como valor cultural partilhado pelo conjunto do grupo.” (POULAIN, 2004, p. 252)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMI, Vítor Hugo. Etnografias como métodos e dados de pesquisa: as experiências etnográficas que atravessam os momentos Hare Krishna brasileiro e espanhol. In: **Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión**, 2008.

AMADO, Janaína. **A magia das especiarias**. São Paulo: Atual, 1999.

ANGUERA, M. T. **Metodología de la Observación en las Ciencias Humanas**. Madrid: Ediciones Catedra, 1995.

ATHIAS, R. Comida e Religião: Um banquete Judaico na Amazônia. In: **Revista do Portal Amazônia Judaica**, 2006.

BENOIST, Luc. **Signos, símbolos e mitos**. Lisboa: Edições 70, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CANESQUI, Ana Maria; DIEZ, Rosa Wanda (org.). **Antropologia e nutrição: um diálogo possível**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

CAPRA, Fritjof. **O Tao da Física**. São Paulo: Cultrix, 1995.

CARDOSO de Oliveira, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: UNESP, 2000.

CARNEIRO, H. **Comida e sociedade: uma história da alimentação**. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

COSTA, Ana P. R. Dala. **Adoração Ritual à Deidades no Templo Hare Krishna em Curitiba**. Curitiba: UFPR, 2013. 79 p. Monografia (Bacharelado) – Programa de Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

- DA MATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- DOUGLAS, M. **Pureza e perigo.** São Paulo: Perspectiva, 2012.
- DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus. O sistema de castas e suas implicações.** São Paulo: Edusp, 1992.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, M. **História das Crenças Religiosas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- _____. **Mefistófeles e o Andrógino.** São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. **Tratado de história das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia.** Lisboa: Edições 70, 1970.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. **Comida: uma história.** Rio de Janeiro: Record, 2010.
- FRITJOF, Capra. **O Tao da Física: uma exploração dos paralelos entre física moderna e o misticismo oriental.** São Paulo: Cultrix, 1995.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOSWAMI, Satsvarupa Dasa. **Prabhupada, um santo no século XX.** São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust (BBT), 1995.
- GUERRIERO, Silas. Caminhos e Descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do Movimento Hare Krishna. São Paulo: **Revista Nures**, n.12, 2009.
Disponível em: < http://www.pucsp.br/nures/Revista12/nures12_silas.pdf >
- GUTHRIE, Stewart E. Ensaio sobre o ateísmo. In: **Um mundo sem deus.** Lisboa: Edições 70, 2010.
- HOEBEL, E. Adamson, FROST, Everett L. **Antropologia cultural e social.** São Paulo: Cultrix, 2008.
- JARDIM, Marta D. Da Rosa. **Cozinhar, adorar e fazer negócio: Um estudo da família indiana (hindu) em Moçambique.** Campinas: UNICAMP, 2006, 346p. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
- KEITH, Thomas. **O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais, 1500-1800.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, C. **As formas elementares de parentesco.** Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **O cru e o cozido:** mitológicos. São Paulo: Brasiliense, 2010.

LIFSCHITZ, Javier. Alimentação e Cultura: em torno ao natural. **PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 7: 1997.

MARRIOT, Mckim. Interpreting Indian Society. **Journal of Asian Studies**, XXXVI, Novembro, p. 300, 1976.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “Eu”. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosacnaify, 2003.

MELLO, Luiz Gonzaga de. **Antropologia cultural:** iniciação, teoria e temas. Petrópolis: Vozes, 1986.

MINTZ, S. Comida e antropologia: uma breve revisão. **Revista Brasileira C.S;** 16, 2001.

_____. **Uma Antropologia no Plural:** Três Experiências Contemporâneas. Brasília: UNB, 1992.

PERLÉS, Catherine. Les origines de la cuisine: l'acte alimentaire dans l'histoire de l'homme. **Communications**, n. 31, 1979.

MITTELSADT, Dulciana Doneda. **KRISHNA:** Os três mundos e a noção de pessoa Vaishnava, UFRGS, 2012. 118 p. Monografia (Bacharelado) – Programa de Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

PEIRANO, Marisa G. S. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

POULAIN, Jean-Pierre. **Sociologias da Alimentação**. Florianópolis: UFSC, 2004.

_____. Jean-Pierre; PROENÇA, Rossana P. da Costa. Reflexões metodológicas para o estudo das práticas alimentares. **Revista de Nutrição**, Campinas, out./dez., 2003.

PRABHUPADA, Swami. **Bhagavad-Gita:** Como ele é. São Paulo: The Bhaktivedanta Book Trust (BBT), 2006.

_____. **Bhaktivedanta Swami, Srimad Bhagavatam**. São Paulo: The Bhaktivedanta Book Trust (BBT), 1977.

Revista De Estudos de Religião. São Paulo, n. 1, p 44-56, 2001.

Revista Horizonte. Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p.93-111, jun. 2008.

SAHLINS, Marshall. La pensée bourgeoise: a sociedade ocidental como cultura. In: SAHLINS, Marshall. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SHAPIRO, Harry L. **Homem, cultura e sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

SILVEIRA, Marcos Silva. Hari Nama Sankirtana: Etnografia de um Processo Ritual. **Série de Antropologia**. Brasília, 2000. Disponível em: <
<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie277empdf.pdf> >

SIMMEL, G. **Essays on Religion**. Yale: Yale University Press -Durham, 1997.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado**: culturas e religiões. São Paulo: Paulus, 2004.

ABSTRACT

The religious experience felt as the apprehension of an absolute reality that expression of the sacred can be established in specific and determined spaces, but inevitably dissolves often In everyday life through symbols and practices. Between flavors and aromas, pans and recipes, there is the possibility of developing more than a gastronomic experience, for the devotees Hare Krishna is the realization of a meeting with God and the manifestation in the practice of a theoretical conception. To understand this conversion of the seized in the ancient scriptures of Indian origin in the day-to-day life of a person living in Fortaleza is the main essence of this research, which will analyze how the categories of kindness, passion and ignorance in the dietary practices of this social group.

Keywords: Vegetarianism. Hinduism. Identity.

Recebido em 06.10.2016

Aprovado em 16.11.2016

ENTRE SENTIR E AGIR: uma análise comparativa do medo nas obras de Sérgio Buarque de Holanda e Octávio Paz

Bárbara Sofia Félix DUARTE¹
Ricardo Caldas Cavalcanti FILHO²

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo central analisar comparativamente as diferentes tendências de ação geradas pelo medo nas obras de Sérgio Buarque de Holanda (Raízes do Brasil) e Octávio Paz (O labirinto da Solidão). O medo opera de formas distintas nos contextos descritos, associado e articulado a outras emoções, resulta em características próprias a cada um dos povos: o brasileiro e o mexicano.

Palavras-chaves: Medo. Otávio Paz. Sérgio Buarque de Holanda. Emoções. Tendências de ação.

INTRODUÇÃO

O campo de estudo da sociologia das emoções têm como uma das preocupações centrais demonstrar/argumentar que o processo de produção de emoções não se dá de forma puramente biológica. O caminho de tal processo, passa pela historicização e sociologização das emoções, demonstrando que diante de certos fatos históricos e sociais ocorreram transformações do escopo de emoções nos indivíduos atingidos por esses processos. Conjuntos de emoções deixaram de operar e outros ganham o protagonismo. Podemos observar essa passagem de maneira mais clara a partir da análise feita por Elias (1990;1993) do processo de pacificação de sociedade europeia. Processo este onde um conjunto de emoções associadas à violência deu lugar a auto regulação individual desses impulsos.

¹ Cursa ciências sociais (bacharelado). Integrante do NEPS/UFPE- Núcleo de Estudos e Pesquisas em Criminalidade, Violência e Políticas Públicas e do NUCEM - Núcleo de Cidadania, Exclusão e Processos de Mudança. UFPE, E-mail: barbarasfduarte@gmail.com

² Cusando bacharelado em ciências sociais, UFPE. Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Criminalidade, Violência e Políticas Públicas de Segurança (NEPS), UFPE, E-mail: ricardocaldas13@gmail.com

Uma outra via explicativa vem das comparações intersocietárias, pois acabam demonstrando que em determinadas nações, cidades, territórios, povos, apresentam em seu repertório simbólico cognitivo a presença de certas emoções que em outros domínios não se fazem presentes. As variáveis centrais para entender tais diferenças passam pelos padrões interativos, formações culturais e ecológicas, estruturas de poder e de origem desses locais, além de desenhos institucionais e etc. Estas seriam algumas das mais importantes categorias analíticas utilizadas pelos cientistas sociais para analisar seus objetos de estudos.

Essa concepção acima descrita não se trata de querer diminuir ou eliminar o papel explicativo da biologia no campo das emoções. Pelo contrário, abordagens pluriepistemológicas e metodológicas tornam, em via regra, a compreensão de qualquer fenômeno mais completa. Por assim dizer, é possível entender as emoções como um objeto de análise sócio-biológico. Ou seja, as emoções possuem propriedades características das duas ciências, cabendo ao pesquisador escolher a “lente” ao qual ele buscará compreender o fenômeno.

Escolhendo a “lente” social das emoções, o presente trabalho tem como objetivo central detectar e analisar a presença do medo nas obras de Sérgio Buarque de Holanda e Octávio Paz. Buscando também elucidar, principalmente, as diferentes tendências de ação (*tendency of action*) geradas por este sentimento, que em nossa concepção, corresponderia ao “pano de fundo” das duas situações explicitadas.

Ambos os autores são considerados clássicos em seus países de origem, já que elaboraram, aparentemente, duas chaves explicativas e interpretativas para decifrar questões acerca da identidade e do sentido de suas nações. Revelam-se, desta maneira, uma base de apoio segura e repleta de valiosos *insights* a cerca dos universos nacionais a que buscaram analisar em suas obras.

O MEDO NO HOMEM CORDIAL DE SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA

Quando se fala no Homem cordial, análise clássica a respeito da identidade nacional feita por Sérgio Buarque do Holanda, a primeira noção que, geralmente, nos veem à cabeça está ligada ao fato deste ser um tipo social que não possui afinidades eletivas com o modelo burocrático racional. Sua base de ação está voltada na dominação tradicional. Podemos traduzir isso no campo da administração estatal na noção de patrimonialismo. No

patrimonialismo não há uma separação entre os limites público e privado, pelo contrário, ambos se confundem.

Para o funcionário patrimonial, a gestão política apresenta-se como assunto de seu interesse particular. A escolha dos indivíduos que irão exercer funções públicas está atrelada à confiança pessoal que os candidatos possuem muito mais do que suas capacidades próprias. Outro aspecto que está presente no Homem cordial é a predominância do núcleo familiar patriarcal, até mesmo em instituições de caráter democrático, baseadas em regras impessoais e neutras.

Esse protagonismo da família, na visão de Sérgio Buarque, produz uma sociedade que tende a ser precária na luta pela transição de um estado marcado pela dominação tradicional para um estado burocrático/racional. A coexistências de ambas as ordens é incompatível. O estado, dotado de leis impessoais e racionais, só nasce com a transgressão de ordem familiar e doméstica.

Feita essa breve caracterização dos conceitos básicos do homem cordial, não está no centro da nossa discussão se essa formulação faz-se ainda como válida para se elaborar uma análise sobre o Brasil. O que nos interessa primordialmente é investigar a caracterização emocional do homem cordial, e quais são as consequências disso no plano de ações dos atores e nas relações sociais.

Para o autor, além das características supracitadas, o homem cordial é permeado pelo medo de sentir-se isolado e conviver consigo mesmo. O medo de sentir-se isolado, faz com que se tenha horror às distâncias, tonando-se constante à tentativa de estabelecer intimidade. Como consequência, o campo da ação do homem cordial é marcado pela presença, do que nós denominamos, de mecanismos de proximidade. Estes possuem a finalidade central de reduzir tais distâncias nas relações sociais atenuando o medo permanente de sentir-se só.

No homem cordial, a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência (BUARQUE DE HOLANDA, 1995, p.147)

Dentre tais mecanismos, Sérgio Buarque nos destaca três. O primeiro deles é o emprego de nomes e objetos no diminutivo. “Serve para nos familiarizar mais com as pessoas ou os objetos, e ao mesmo tempo, para lhes dar relevo. É a maneira de fazê-los mais acessíveis aos sentidos e também aproxima-los do coração” (*op.cit* P.148). O segundo é a omissão do nome da família no tratamento social. Para o autor, essa é uma forma de abolir barreiras psicológicas presentes nas diferenças de poder entre famílias.

O terceiro, e mais destacado pelo autor, está presente no campo religioso. O homem cordial utiliza-se do ambiente das missas como uma esfera de socialização e formação de laços íntimos, e de fuga e libertação do medo de vê-se isolado. Por conta disso, temos um cenário de flexibilização dos cultos, tornando-os menos formais em termos estéticos e de conteúdo, e a humanização dos santos, dando a eles contornos mundanos. Além de tornar Deus, mais amigo, familiar, íntimo e doméstico.

Na concepção tradicional de culto, este é um momento que exige silêncio, atenção, e distância de Deus e dos Santos. Além de disciplina e formalidade tanto em termos estéticos quanto em termos de conteúdo. O culto descrito por Sérgio Buarque inverte totalmente essas concepções. O trecho abaixo serve como uma ilustração de tal cenário, pois mostra as especificidades do culto celebrado no Brasil.

Nosso velho catolicismo, tão característico, que permite tratar os santos com uma intimidade quase desrespeitosa e que deve parecer estranho às almas verdadeiramente religiosas, provém ainda dos mesmos motivos. A popularidade, entre nós, de uma santa Teresa de Lisieux — santa Teresinha — resulta muito do caráter intimista que pode adquirir seu culto, culto amável e quase fraterno, que se acomoda mal às cerimônias e suprime as distâncias. É o que também ocorreu com o nosso Menino Jesus, companheiro de brinquedo das crianças e que faz pensar menos no Jesus dos evangelhos canônicos do que no de certos apócrifos, principalmente as diversas redações do Evangelho da Infância. Os que assistiram às festas do Senhor Bom Jesus de Pirapora, em São Paulo, conhecem a história do Cristo que desce do altar para sambar com o povo. (*op.cit*, p.149)

Para ele, essa diferença na forma de execução dos cultos, gerou uma perda de vigor moral, por parte da igreja, no momento de impor à sua ordem. Ela foi incapaz exercer o controle das interações cotidianas e de, sobretudo, impor mecanismos disciplinadores que valorizassem o trabalho e a riqueza. Diferentemente, por exemplo, do protestantismo, onde a presença desse elemento gerou afinidades eletivas com o capitalismo moderno, de acordo com a clássica tese de Max Weber.

Esses mecanismos de proximidade, que são uma resposta ao medo do isolamento social, tiveram como consequência no plano das relações sociais o estabelecimento de uma ética de fundo emotivo que passou a mediá-las. Essa ética perpassa todo o tecido social brasileiro, segundo Buarque. Tonando-se uma forma de convívio que seria uma das especificidades da realidade nacional.

Em suma, podemos verificar que a tendência de ação (*Elster, 1999*) gerada pelo medo, em Buarque de Holanda, está relacionada à aproximação entre os indivíduos na esfera pública a qualquer custo. Podendo gerar cenários de extremismo, afinal o Homem cordial é aquele

que é capaz de amar e odiar na mesma intensidade. Essa emoção não só leva aos atores elaborarem estratégias para se verem longe dela, mas também tem reflexos nas relações sociais. Criando, sobretudo, um ambiente de predomínio de relações emotivas.

OCTÁVIO PAZ E O AS MÁSCARAS MEXICANAS

Octavio Paz Lozano foi poeta, ensaísta, tradutor e chegou a ser diplomata mexicano em 1945. Ficou conhecido fundamentalmente por seus trabalhos no campo da poesia moderna ou vanguardista. Em 1990 recebeu um Nobel de Literatura, ingressou no serviço diplomático mexicano, publicou livros de poesia e ensaios de literatura, arte, cultura e política, dentre tantas outras coisas. A leitura de uma de suas obras *O labirinto da Solidão* despertou em nós especial atenção a cerca de suas descrições do mexicano e de sua personalidade. Este foi o gancho fundamental para construção de uma interpretação peculiar, enxergando-a através de uma ciência mais específica, a sociologia das emoções.

Na tentativa de simplificar as relações estabelecidas ao longo desta interpretação, faz-se necessário recorrer a elementos importantes, mas em certo sentido distantes do objeto de análise, alguns fatos históricos marcantes. A “história” do México é composta por várias fases, desde o período anterior a Conquista espanhola até a atualidade. Esta trajetória esteve marcada pela multiplicidade de modos de vida de distintos grupos étnicos até a tentativa de integração e universalização do ser mexicano. A aparente capacidade de lidar com as diferenças dentro de um único território parecem ter permitido processos menos violentos de disputa e dominação. No entanto, essa busca por modelos de governança que preservassem suas particularidades e que ao mesmo tempo integrassem o mexicano em uma comunidade universal aparentaram ser o melhor projeto.

Os processos de dominação e resistência que constroem a história do México revelam intensas marcas na formação do que seria a mexicanidade e o sentimento de identificação por parte dos habitantes locais. Essas perdas e ganhos vivenciados pelo povo que ali habitava, acabaram por formar um labirinto cultural. A necessidade da formação de um Estado nacional, que permeou a história da maioria dos países que passaram pelo processo de colonização europeia, impôs a assimilação de elementos nativos e externos, como uma colcha de retalhos de simbologias, crenças e modos de vida, com o intuito de construir algo novo, capaz de agregar, mas que no final da contas não conseguiu atingir seu objetivo, pois existiam lacunas não preenchidas que provocavam um sentimento de orfandade e solidão nos

indivíduos mexicanos. O passado, a história e as memórias do passado não eram mais parte daquele todo acolhedor.

As máscaras descritas por Paz em seu primeiro capítulo revelam o jogo de reinvenção e adaptação protagonizado pelos mexicanos. A tentativa está em esconder-se e afastar o outro de lamentações, pois o mexicano educou-se a não parecer fraco nem vulnerável, principalmente o homem mexicano e ao mesmo tempo superar o labirinto, a solidão da modernidade e conseguir viver ao se adequar às circunstâncias.

A individualidade tratada na obra indica a existência do indivíduo, de sua singularidade e sua trajetória, capaz de ultrapassar mudanças e conflitos, mas sempre cheia de marcas deste passado. A confusão destes caminhos tortuosos, nomeados de labirinto, guardaria um passado de eventos confusos que não se consegue identificar um ponto de origem, onde todos partilham, uma mexicanidade por assim dizer.

O advento da modernidade, fundamental para superar esses conflitos, acaba por reforçar a solidão ao afirmar a importância do indivíduo que neste caso distancia cada vez mais uns dos outros. O México, neste caso, não consegue encontrar correspondências estéticas, busca mas não alcança, e isso revela o inconformismo com o desprezo de todo o passado de referências que parece ter sido esquecido. Somente com a Revolução Mexicana é que o autor acredita que se encontrará a autenticidade do ser mexicano. Já que o fluxo de imposições seria interrompido por contestação e tentativa de reconstrução de uma nova referência. A cultura seria o recurso fundamental para lidar com a natureza e seus domínios.

O mexicano, para Paz, é um ser que sempre recorre ao mimetismo, que se camufla, que se esconde afim de que ninguém possa descobrir quem ele é e torná-lo vulnerável, e nossa interpretação atribui ao medo todo este comportamento. Segundo Paz, o mexicano sempre está longe, longe do mundo e longe de si mesmo, já que “entre a realidade e sua pessoa se estabelece uma muralha, invisível mas não infranqueável, de impassibilidade e distância” (p.31).

Esse empreendimento estético-literário, escrito e idealizado por Otavio Paz, é além de tudo mais uma leitura do Latino. O autor descreve o mexicano como um ser que se encontra perdido, o mexicano está num labirinto, e espera que o fio o conduza novamente a suas origens (o fio de Ariadne). A solidão procura uma saída que o liberte, mas o seu medo do

mundo, dos outros, de tudo, como o reflexo do lugar de onde emergiu, dão origem a esta personalidade peculiar.

A compreensão a cerca do sentimento de solidão ao estar inserido num labirinto de entradas e saídas confusas representaria o caráter desconstruído do indivíduo em relação a sua história, memória e cultura. Ser surpreendido por um novo modelo a ser seguido, que em certos casos até disse ter tentado conciliar os dois mundos tão distintos, provoca em seu limite o perder-se em si mesmo, desconhecer o seu eu e seus próximos, agora readaptados, reprogramados e coagidos a ser de repente o que nunca fez parte de sua trajetória. Perderam sua identidade com o tempo e surpreendentemente passaram a serem prisioneiros de um novo modelo, das máscaras importadas e adaptadas à realidade.

A simbologia das máscaras é semelhante ao uso coloquial deste elemento. Serve para esconder, disfarçar-se, fantasiar-se e até ludibriar o outro com tal aparência surreal. Conforme dito por Paz, “velho ou adolescente, branco ou mestiço, general, operário ou doutor, sempre vejo o mexicano como um ser que se fecha e se preserva: mascara o rosto e mascara o sorriso.” (p.31) e neste sentido utiliza-se deste recurso para proteção de si, fechando-se.

O outro para o mexicano é sinônimo de risco, vulnerabilidade, é alguém capaz de, contaminado pela ira, feri-lo, já que tudo pode ferir, as palavras e as suspeitas de palavras são capazes de invadir o seu corpo, seu limite, seu domínio.

O valor da hombridade para o mexicano é essencial. Ele não pode rachar. Não rachar significa não se abrir. Para ele, quem se abre é **medroso**; ao contrário do que acontece com outros povos como os brasileiros, abrir-se é para o mexicano uma fraqueza, uma traição. Não pode permitir que o mundo externo penetre em sua intimidade. O rachado não é de confiança, é um traidor ou um homem de fidelidade duvidosa, que conta segredos ou é incapaz de enfrentar os perigos como se deve. E isto também pode ser visto como uma distinção de gênero, já que quem não pode rachar é o homem, pois a mulher nasce rachada por natureza “As mulheres são inferiores, pois se entregam, se abrem, sua inferioridade está em seu sexo, em seu rasgão, ferida que nunca cicatriza.” O mexicano, por medo, impede a intimidade, os excessos, reprime explosões. Prefere conter-se em seu limite, e mantendo o que for possível sob controle. Sua forma, sua ordem, seu domínio, estão traduzidos em outros contextos da vida cotidiana, por exemplo, mas sempre em função deste medo que limita, previne e evita relações.

CONCLUSÃO

Percebe-se, portanto, que os dois universos literários, de caráter sociológico ou não, carregam indícios dos contextos socioculturais a que buscam descrever. Parece que as atitudes e vivências dos indivíduos circunscritos em seu universo histórico-cultural, pautadas no medo, são traduzidas em atitudes completamente diferentes, arriscando até contrapô-las diante de um esquema de semelhanças e diferenças em relação as mesmas fatos da vida cotidiana.

Em termos comparativos é possível notar que o medo opera de formas distintas nos contextos analisados pelos autores. Em Otávio Paz, o medo faz com que os mexicanos se retraiam, optem por um isolamento social voluntário. Apenas em poucos momentos é que temos o rompimento desse isolamento gerado pelo medo. O dia dos mortos é um desses momentos.

Já em Sérgio Buarque, o medo de encontrar-se isolado socialmente, faz com que o brasileiro busque mostra-se, expandir-se, agregando-se para evitar cair em tal problema. Todos os momentos e todas as relações sociais são uma oportunidade para criar novos laços e, conseqüentemente, ver-se livre de tal emoção que os aflige.

Tal diferença nos demonstra a importância de interpretar as sociedades, os indivíduos, suas possíveis reações a fatos semelhantes, a partir do viés da sociologia das emoções, isso possibilita compreender certas dinâmicas particulares e, de certa forma, abrir mão de raciocínios determinísticos. Certas emoções podem até serem universais, como o medo, no entanto, a forma de vivência, os sentidos dados pelos atores sociais diante de tal emoção podem ser variados, como nos mostram Otávio Paz e Sérgio Buarque de Holanda.

Este esforço intelectual resultou em relevante exercício de levantamento de recursos que aparentemente não são compreensões sociológicas, mas que facilitam, elaborar um esquema descritivo de dois universos distintos e transpô-los para um esquema analítico pautado em perspectivas peculiares. A escolha do medo se fez interessante pois é um sentimento que por vezes não se revela por completo, mas que se traduz em posturas silenciosas e precavidas, em estratégias de ação que buscam determinado objetivo, neste caso parece que conservar-se é o principal deles. Para muitas compreensões o medo é inerente ao ser humano, mas não vem ao caso discutir este mérito, o que queremos destacar é que esta é uma possibilidade interessante, identificar sentimentos e emoções em contextos sociais diferentes nos dá a chance de acessar elementos aparentemente escondidos, que se revelam

em detalhes, e parecem responder a questionamentos aparentemente limitados a concepções objetivas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICA

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes**, tradução brasileira de Ruy Jungmann, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, vol. 1, 1990.

_____. **O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização**, tradução brasileira de Ruy Jungmann, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, vol. 2, 1993

ELSTER, Jon. **Alchemy of the Mind: Rationality and the Emotions**. 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo, companhia das letras, 1995

PAZ, Otávio. **O Labirinto da Solidão e post-scriptum**. 3º Ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1992.

ABSTRACT

This work has as main objective to analyze comparatively the different tendencies of action generated by fear in the works of Sérgio Buarque de Holanda (Roots of Brazil) and Octávio Paz (The Labyrinth of Loneliness). Fear operates in different ways in the described and associated contexts with other emotions, results in To each of the peoples: the Brazilian and the Mexican.

Keywords: Fear. Otávio Paz. Sérgio Buarque de Holanda. Emotions. Trends in action.

Recebido em 04.11.2016

Aprovado em 10.12.2016

SOCIOLOGÍA LATINOAMERICANA: apuntes sobre un campo de saber sociológico

Whodson Robson da SILVA¹,
Patricia Carolina Ramírez ACOSTA²,
Daniela Roldán RESTREPO³

RESUMEN

El presente texto pretende dar cuenta de algunos apuntes sobre el campo de la Sociología Latinoamericana. El ejercicio de reflexión es resultado de las actividades realizadas en el marco del curso de Sociología Latinoamericana, 2016.1, del pregrado en Sociología de la Universidad de Antioquia – UDEA/Colombia. En este contexto, tal escrito hace consideraciones sobre las ideas principales de la Sociología de Latinoamérica, sobretodo a cerca de su formación propiamente dicha a mediados del siglo XX hasta una identificación de las principales discusiones y problemas contemporáneos. La idea es, por lo tanto, aproximar las discusiones del proceso de formación de la sociología latinoamericana, sus contextos, sus perfiles y sus desarrollos, teniendo como trasfondo procesos teóricos, culturales e históricos que desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad contribuyeron para la configuración de la sociología latinoamericana como un campo específico de estudio de la sociología y al mismo tiempo un locus desde el cual estudiar la realidad latinoamericana.

Palabras clave: Sociología. Teorías Sociológicas. Sociología Latinoamericana.

¹ Estudiante de Ciencias Sociales - UPE/Brasil, Pasantía en el curso de Antropología – UDEA/Colombia, E-mail: whodsoon@gmail.com

² Estudante de Sociologia da Universidade de Antioquia e de Engenharia Financeira e de Negócios do Instituto Tecnológico Metropolitano (Medellín- Colômbia). Pesquisadora do Grupos Estudos do Território – GET do Instituto de Estudos Regionais –INER. E-mail: pcarolina.ramirez@udea.edu.co

³ Estudante de Sociologia na Universidade de Antioquia (Medellín, Colômbia) e de Administração Pública na Escola Superior de Administração Pública (ESAP). Participa do seminário de investigação di Grupo de Pesquisas em História Social (GIHS) da Universidade de Antioquia. E-mail: daniela.roldanr@gmail.com

SOCIOLOGÍA LATINOAMERICANA: Trayectoria y configuración de una perspectiva teórica⁴

La sociología latinoamericana propiamente dicha es la perspectiva teórica construida *desde* América Latina a partir de su experiencia histórico-cultural en diálogo *crítico* con los aportes de la sociología europea y norteamericana. No sería sociología latinoamericana si se tratara de la aplicación de una teoría general de la sociología a unos problemas y conflictividades propios de la región de América Latina sino más bien aplicación de sociología en América Latina, dos cosas, a nuestro juicio, radicalmente diferentes en el sentido de que la una implica producción propia, pensamiento crítico y autocrítico, mientras que la otra no requiere más que aplicación.

Sin embargo, antes de su consolidación como tal, la sociología latinoamericana ha pasado por un periodo en el que primaba la simple aplicación acrítica de teorías y metodologías foráneas al contexto latinoamericano. El sociólogo Ruy Mauro Marini da cuenta de esto al señalar cómo bajo la dominación colonial la región no está en condiciones de producir ideas propias y, por tanto, “las importa hechas de la metrópoli, ya sea absorbiendo las que le aportaban los intelectuales que de allá provenían, ya sea enviando a sus hombres cultos, sus letrados, para que se adueñaran de ellas” (MARINI, 1994, p. 6). Así, más que sociología latinoamericana en ese entonces y hasta el siglo XX (en el que la sociología se institucionaliza como disciplina propiamente dicha en la región), lo que se tiene es una sociología aplicada a América Latina, en donde la imitación de los modelos europeos es preponderante, a pesar de que ya se venía desarrollando un pensamiento latinoamericano (MARIÁTEGUI - 1979 y MARTÍ – 1891, por ejemplo).

Señala Marini que el incremento de las relaciones comerciales y políticas entre los países de la región, como soporte necesario para un concepto autónomo de latinoamericanismo (1994), permitió que los intelectuales sentaran unas bases firmes sobre una tradición original e

⁴ En este reto es importante entender que la trayectoria del pensamiento sociológico latinoamericano se configura en referencia al surgimiento del sistema mundo capitalista y el proyecto cultural de la modernidad/colonialidad europea. Es decir, los procesos históricos y culturales que han marcado a América Latina propicia la configuración de las Ciencias Sociales y de la Sociología Latinoamericana. En este ensayo priorizamos los debates en torno de la trayectoria del pensamiento social latinoamericano durante el siglo XIX y primera mitad del siglo XX.

independiente, posibilitando de esta manera la institucionalización de las ciencias sociales en América Latina, en especial de la sociología y la economía.

A partir de los procesos de modernización (social, político y económico), principalmente en los años treinta hasta los años sesenta, la sociología se amplía en cuanto campo disciplinar del conocimiento en Latinoamérica debido a que se crean los programas universitarios de sociología. En este contexto, surge la sociología latinoamericana contemporánea, según Marini, como un pensamiento social y como una necesidad de incluir a América Latina en los ciclos de orden, modernización y desarrollo.

Marini señala, además, cómo las condiciones materiales impactan en el pensamiento: si antes de la crisis del capitalismo de finales de la década de los años veinte los países de América Latina importaban desde los centro avanzados las manufacturas necesarias para su consumo y la ciencia y la tecnología implícitas en el proceso de producción industrial quedaban fuera de su alcance, como también la filosofía y las ciencias sociales que estudiaban sus fundamentos y resultados (MARINI, 1994); después de la crisis empieza en América Latina un proceso de industrialización que permitirá, entre otras cosas, intensificar las relaciones políticas y comerciales entre los países de la región, relacionamiento fundamental para la creación y toma de conciencia de la idea de ser latinoamericano, idea base para el comienzo de la teorización de (y desde) la región. Así, empiezan a producirse, desde entonces, trabajos “de alta calidad teórica y metodológica —de autores como, entre muchos otros, Florestan Fernández, Gino Germani, Alberto Guerreiro Ramos, Pablo González Casanova— que marcan la madurez de nuestra teoría social” (MARINI, 1994, p. 8) y puede hablarse, en consecuencia, de una verdadera sociología latinoamericana.

Temas y debates en el surgimiento de la sociología latinoamericana: Las perspectivas de Gino Germani y Antonio García

Además de Ruy Mauro Marini (1994), otros sociólogos latinoamericanos como Gino Germani (1964) y Antonio García (1972) distinguen la mitad del siglo XX como el inicio de la configuración de la sociología en América Latina. En el desarrollo de esta señalan algunos factores históricos que desempeñaron un importante papel en la constitución de este campo de la sociología y de la sociología en la región.

Germani (1964) aborda la sociología latinoamericana desde la cuestión de la realidad social centrándose en ideas sociológicas transformadas o adaptadas para el contexto latinoamericano y a diferencia desde Marini, que habla del pensamiento imitativo y reflejo de Europa, caracterizando una gran divergencia de pensamiento en lo que se refiere a la recepción de las teorías europeas en América Latina. Así, Germani (1964) es más claro en ubicar América Latina en un contexto de pluralidad y heterogeneidad, es decir, “en el sentido de declarar imposible toda generalización en cuanto al desarrollo de la sociología en la región” (1964, p. 16). Germani también es enfático en dividir la Sociología Latinoamericana en tres etapas, considerando los contextos remotos, mediatos e inmediatos de la historia sociológica, son ellas: 1. Pensamiento pre-sociológico; 2. La sociología en las universidades y 3. Comienzos de la sociología científica. En ese sentido, diverge de la propuesta de historialización de Marini y García que se enfocan en los procesos inmediatos de la historia sociológica en Latinoamérica.

Por su parte, García (1972) esboza que la actitud pasiva de Latinoamérica frente a los postulados importados, son garantía de la deshabilitación teórica y política de estos países. Señala que las “élites latinoamericanas eran liberales en lo económico y conservadoras en lo político” (1972), esto se debe a que los intelectuales que hacían parte de la élite asumían con naturalidad los cambios económicos porque eran los mayores beneficiados, de alguna manera podían seguir reproduciendo su capital económico, sin embargo en lo político era una oligarquía completamente cerrada, no le convenían los cambios que implicarán transición de poder. Sin embargo, García (1972) propone una posición similar a la propuesta de Marini (1994), pues plantea que las ciencias sociales en América Latina aparecen en el marco de una política liberal y como una disciplina universalista, en tanto busca establecer leyes generales de la vida social que son validadas independientemente de la historia y la cultura.

Pese a las diferencias entre los autores, estos confluyen en señalar al liberalismo y al positivismo como corrientes económicas y políticas que influyen el pensamiento social latinoamericano. También se preocupan con la institucionalización de la sociología en el marco de este panorama y de cómo esta se ubica en el campo académico latinoamericano, asimismo, procuran ubicar a los pensadores latinoamericanos fruto de este contexto. Finalmente, plantean que es necesario el avance de esta ciencia dentro de este periodo, al mismo tiempo que señalan la importancia del quehacer sociológico y de la necesidad de recuperación, actualización, profundización y renovación de esa tradición teórica frente a América Latina en un proceso constante de cambio.

Aportes del pensamiento crítico latinoamericano en la formación teórica y en la definición de temas y problemas de la sociología latinoamericana.

Mucho se problematiza sobre la pertinencia de los aportes del pensamiento latinoamericano en la formación teórica y en la definición de temas y problemas de la sociología latinoamericana. Para reflexionar sobre estas cuestiones nos detendremos a observar más detalladamente cómo ha sido el desarrollo del pensamiento social latinoamericano. Esta observación se hará recurriendo a algunos de los autores más reconocidos en el tema, aquellos que han direccionado el rumbo de la sociología latinoamericana y han concebido como fundamentales algunos temas para los que, sin duda, existe un correlato en la acción.

a. *El pensamiento social Latinoamericano que representan Alberdi y Caro, de acuerdo con Jaime Jaramillo Uribe (1977).*

Antes de empezar a explicar la tradición del pensamiento social de Alberdi y Caro, es necesario aclarar que estas dos direcciones surgen después de las batallas de independencia que harían autónomas política y administrativamente a las naciones americanas a comienzos del siglo XIX.

A partir de la disolución del imperio español, los americanos quedan expuestos ante el hecho de la independencia, y es aquí donde surge un problema, y se preguntan ¿sobre qué bases jurídicas, políticas y espirituales deberían organizarse los nuevos Estados-Nación?, es decir, no se referían tanto al nuevo orden político, sino más que todo al ideal del ser latinoamericano, de mirar cuál sería la forma ideal de vida para este. Fue entonces cuando surgió en el pensamiento hispanoamericano el análisis de la herencia espiritual legada por España, y en este proceso de toma de conciencia de la realidad histórica, se propusieron las dos grandes direcciones de su orientación espiritual.

Estas dos formas de pensamiento son representadas por dos élites que son opuestas: la primera, propuso como solución a los problemas la orientación de América sobre la base de una educación fundada en los valores propios de la conciencia burguesa y del hombre moderno tal como lo concebían los distintos matices del positivismo, es decir, ésta élite se inclinaba al pensamiento liberal ilustrado, le apostaba a la idea de desarrollo y progreso, buscaba por decirlo así, un Estado más moderno y liberal y una cierta autonomización de la sociedad civil frente al Estado.

Esta es la tradición del pensamiento social latinoamericano que representa Juan Bautista Alberdi, siendo el que caracterizó con mayor pureza la tendencia hacia la “desespañolización” de América según Jaramillo (1977). Él no contrapone lo hispánico y lo sajón, sino lo europeo y lo bárbaro, incluyendo lo hispánico dentro de lo europeo. Para Alberdi la idea de civilización se encuentra en la industrialización, y su referencia son los pueblos anglosajones, tales como Estados Unidos e Inglaterra. El tipo de ser ideal suramericano para Alberdi era el de un ser formado para vencer al enemigo del progreso, que según él era la despoblación, por tal razón relacionaba la idea de progreso con poblar, pero tal poblamiento no se debía hacer con cualquier tipo de personas, sino con europeos anglosajones, pues según él eran superiores a cualquier otra estirpe europea.

La segunda tradición de pensamiento es la que proclamaba una continuidad de la tradición hispánica como única manera de conservar la autenticidad espiritual y de mantener una equilibrada organización política. Esta élite consideraba a España como su referente más importante y el pensamiento conservador es su referente.

Según esta tradición de pensamiento, sí debían haber una independencia político administrativa de España, pero no se debía romper y renunciar a la tradición conservadora que conformó a América culturalmente. A este pensamiento pertenecía Miguel Antonio Caro: este personaje representa “la fidelidad a la tradición Española” (JARAMILLO, 1977, p. 59), es el máximo representante de la idea de conservarla, pues para él, ésta significa una concepción típica de la vida personal y de la organización del Estado, y porque simboliza una gestión histórica.

De él se dice según Jaramillo (1977) que fue el más grande pensador político que tuvo Colombia con una postura consecuente toda su vida, pues Caro nunca sucumbió a otros presupuestos que se daban en su época, como sí lo hicieron otros de sus contemporáneos. Siempre sostuvo que no habían otras expresiones culturales superiores a los hispanos y nunca vio problema o criticó que España no hubiera traído a América lo que la mayoría consideraban la civilización: la gran industria y la técnica, la economía de libre Mercado, las libertades individuales etc.

Como se mencionó anteriormente, Caro sí estaba de acuerdo con la independencia política, pero no contra la ruptura del espíritu de la tradición Española, porque significaría una catástrofe. Para Caro todas las ideas y concepciones de un ideal de individuos libres que buscan su propio interés y logran el beneficio de todos, no es un tipo o estilo de vida español, sino que

iba en contravía de este, y según su pensamiento, para América ser fiel a su propia esencia, tenía que ser fiel a la tradición española.

Por medio de estas dos corrientes de pensamiento que se establecieron en América luego de las batallas de independencia, se puede evidenciar que no había un consenso en las élites de como encausar a la nueva sociedad, y tanto la una como la otra tenían en su imaginario de sociedad referentes extranjeros, no lo autóctono y propio de nuestro contexto y nuestra realidad, tomando una actitud acrítica sin mucha intención de revisar y crear, sino de copiar.

b. José Martí “Nuestra América” y la crítica a la tradición eurocéntrica del pensamiento social latinoamericano.

En el discurso “Nuestra América” de José Martí (1891), se condensan una serie de elementos que dan razón de un pensamiento disidente del régimen implementado a partir del colonialismo europeo. Es un discurso disidente porque denuncia abiertamente los desmanes, promueve una forma particular de ser latinoamericano, y sirve además de referente, inclusive teórico, para legitimar la idoneidad de la persona latinoamericana, en la asunción de las riendas de su continente pero en particular en la apropiación de su ser.

De otro lado, hay un llamado apremiante a la unidad en América. José Martí reconoce que América ha sido devastada, pero plantea que lo que queda de ella debe despertar. Dice que “estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo en la cabeza, sino con las armas en la almohada” (1891, p. 31). Además de ser un llamado a la unidad, es un llamado a la lucha en función del restablecimiento de lo propio, de lo autóctono, de la dignidad de estas razas que convergen en América.

Otra gran significación del texto “Nuestra América” la hallamos en la carga metafórica que tiene, y ello nos resulta significativo justamente porque expresa toda una cosmogonía, una relación con la tierra que da el sustento, un modo particular de ser, estar, tener y hacer en un continente que no solo ha sostenido a sus aborígenes sino que ha sido devastado por los colonizadores: “hay que cargar los barcos de esos insectos dañinos, que le roen el hueso a la patria que los nutre” (2005, p. 32), pero que en medio de las cenizas se dispone a resurgir y a resistir, porque tiene los medios para hacerlo.

Aquí debemos plantear el asunto de la tradición europea y la postura de José Martí frente a ella:

Resolver el problema después de conocer sus elementos es más fácil que resolver el problema sin conocerlos. Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se la administra en acuerdo con las necesidades patentes del país. Conocer es resolver (MARTÍ, 2005, p. 34).

Esta frase logra dar razón en buena medida de las dificultades respecto de una tradición eurocéntrica, tiene que ver con que los postulados de ése pensamiento no tenían asidero en la realidad de América, luego, el pensamiento social latinoamericano parte del principio de realidad, es decir, de transformar la teoría en praxis.

Finalmente, planteando el tema de la identidad podemos dar razón también de la importancia y la prevalencia del pensamiento social latinoamericano sobre el europeo porque representa una cultura que invita a asumirse, reflexivamente, y a propiciar el diálogo con otras culturas. Siguiendo de cerca las ideas de Darío Botero: “Recibir y entregar. No hay culturas subalternas; hay más bien individuos y sobretodo dirigentes políticos subalternos. Las culturas son formas de una espiritualidad mundana que establece mediaciones con el cosmos, con la interacción social” (BOTERO, 2000, p.10).

c. *Darío Botero Uribe, el “Manifiesto del pensamiento latinoamericano” y la crítica a la universalidad proyectiva.*

Esta crítica proyectiva inicia en el debate del pensamiento autóctono, ¿cómo una sola corriente de pensamiento puede determinar todos los contextos? Es algo que plantea el autor en el desarrollo de su argumento acerca de los límites que tiene el pensamiento, es una discusión que se ha dado durante años, especialmente del pensamiento y cultura occidental que ha permeado fuertemente la cultura latinoamericana, convirtiéndose en modelo a seguir.

El pensamiento es algo localizable y determinable, posee un *topos* y responde a las dinámicas de un contexto, así que es impreciso analizar otros contextos bajo la lupa exacta de un pensamiento predeterminado, como señala Darío Botero “un pensamiento que sin renunciar a la universalidad es expresión de un ethos particular determinado” (BOTERO, 2000, p.8). No obstante no se plantea ignorar lo que ya se ha elaborado en otros espacios, sino hacer una revisión de lo que se ha dicho, observarlo críticamente con el fin de determinar qué se puede acoger y rechazar de este; en vez de retomar, como simple copia, sin análisis.

Teniendo presente lo anteriormente expuesto y bajo el eje de análisis de Botero, resulta importante poner bajo estudio el papel que ha jugado la identidad en Latinoamérica, una cultura

donde han confluído otras como: la occidental, la negra y la indígena, las cuales han aportado desde diversos ámbitos en el nacimiento y desarrollo cultural de América Latina.

Tres culturas que se amalgaman, se fusionan, se interpenetran en el arte, en el folclor, en el lenguaje, en los usos, en la idiosincrasia, en la política. Nuestros dirigentes quieren parecer occidentales, pero nuestro ser, nuestra vida, nuestra imaginación, nuestra ambición de realización humana, nuestras formas de sentir, de pensar y de plasmar pertenecen a una fragua nueva y son producto de una larga convivencia (BOTERO, 2000, p.12).

En Latinoamérica, el papel de la identidad y el pensamiento ha estado atado al progreso de Europa, dado que los intelectuales y políticos se ligan a corrientes de pensamiento e intentan implementar aquí las medidas de aquellos, repiten esquemas sin comprensión de las dinámicas propias. Esto se ha generado debido a que se subestima lo autóctono y propio pues se ha generalizado la idea de la riqueza cultural de Europa. La crítica proyectiva del autor pone bajo juicio esto, para él, es necesario reconocer la importancia de occidente y su valiosa contribución a la sociedad con el proyecto de modernidad y los derechos humanos, y su influencia en otras culturas, sin embargo el efecto que ha causado en América Latina, no ha sido una retroalimentación o intercambio, sino un plan a seguir de su modelo, tomándolo como suyo, dejando a un lado el juicio crítico, la interpretación, la huella latinoamericana, para ser una copia mal realizada y convertirse en una cultura mentalmente colonizada, ya que el pensamiento social de occidente responde a las demandas de sus topos y aunque en algunos aspectos coincida con los requerimientos nuestros, no son idénticos “en América Latina hay una conciencia enajenada filosófica y científica ¿mente?. Pensar en filosofía y ciencia es repetir” (BOTERO, 2000, p.18).

En síntesis esta crítica proyectiva se basa en algunos puntos o acciones en las cuales debe concentrarse América Latina para mostrarse como una cultura propia pero que no vive al margen del contexto internacional, sino que lo utiliza como guía en el proceso de construcción de su cultura, para apoyarse en lo que le beneficia y no repetir errores. La crítica proyectiva del autor va encaminada al proyecto a seguir de América Latina que se basaría en la autolimitación de la razón, no asumir la modernización igual a occidente, implementar una economía comunitaria hecha a la medida de las personas, donde las formas de acción y producción no sean individualistas sino que se efectúen en conjunto. América Latina como cultura esencialmente híbrida, recoge valiosos elementos de diferentes topos que aunque en el trascurso histórico no se le ha visto con esplendor como sí ha pasado con occidente, posee un gran cúmulo de características y gran potencial para sobresalir en el pensamiento social (BOTERO, 2000).

d. *La crítica al marxismo Eurocéntrico- Latinoamericano, desde la reflexión de Edgardo Lander y los aportes de Mariátegui.*

Esta crítica al marxismo eurocéntrico se fundamenta en el carácter hegemónico que ha logrado construir sobre el pensamiento social latinoamericano, con el objetivo de replicar la visión eurocéntrica al contexto del sur para leerla bajo la misma perspectiva. La base de las sociedades latinoamericanas ha sido el apartamiento y el despojo, para convertirse en la democracia ideal que se plantea en occidente. La discusión que se genera aquí va en la línea de someter a juicio el carácter universalista de la modernidad, dado que desde el contexto de América Latina se vive otro sentido de la modernidad, el lado colonial, esa perspectiva olvidada según la cual el progreso del centro es el sometimiento de las periferias.

Este pensamiento desde la perspectiva europea de productores de la modernidad generó grandes consecuencias para Latinoamérica. Como lo menciona Edgar Lander, la raza como categoría mental jugó un papel fundamental dado que se concibieron las diferencias entre estas culturas como determinantes de su capacidad como seres humanos, lo que ubicó a nuestra cultura como inferior y por debajo de la europea. Dentro del argumento del marxismo, se observan puntos problemáticos entorno a la legitimación de la epistemología que se pretende hacer, ya que se intenta validarla desde el marco de pensamiento que se quiere someter a crítica, lo cual pone sobre una base débil los fundamentos de esta corriente que tiene como fin avanzar frente a la sociedad que ponen bajo tela de juicio, “a partir de las estructuras coloniales del poder, se naturalizan las diferencias culturales entre los grupos humanos, mediante un sistemático régimen de codificación y clasificación de estas diferencias” (LANDER, 1990, p.215). Lo que se genera con esto es cierre de la visión y no ir más allá de su marco de pensamiento, el cual se encuentra limitado por las determinaciones de su topos.

Otro aspecto de la crítica al marxismo desde la perspectiva de José Carlos Mariátegui, es la similitud que tiene en cuanto a la mirada que también hace del tema de la historia universal, en donde en la relación con América Latina, es Europa quien está determinando todos estos procesos de desarrollo y de capitalismo mundial y es la referencia o espejo proyectivo de las nuevas naciones: por tal razón no aplica el dogma marxista propio del mundo europeo moderno en Latinoamérica tal cual está, sino que hace un marxismo crítico adecuándolo a la realidad latinoamericana, en especial en el Perú.

El autor, muestra su interés en cuanto a esta doctrina, utilizando solo lo que le es útil y expresando que se debe discernir la realidad y el contexto en el cual se vaya a aplicar, en otras

palabras, lo que hace es adecuar el marxismo críticamente, interpretar desde un marxismo vivo la realidad peruana, no copiar lo que ya las élites venían realizando, sino ir construyendo un conocimiento nuevo que se pudiera nutrir de la riqueza cultural Latinoamericana.

Desde su formación marxista, Mariátegui rompió con el dogma interpretando el problema de la tierra en su país, expresando que la propagación en Perú de las ideas socialistas había traído como consecuencia un fuerte movimiento de reivindicación indígena, indicando que la solución del problema del indígena tiene que ser una solución social, y pasar a reconocerlo como un problema económico y político, no administrativo, ni como problema étnico y moral, y los realizadores de esta revolución socialista debían ser los propios indígenas.

Su pensamiento estaba en consonancia con la acción, dejando aparte las razones doctrinales, iba encaminado en cómo hacer la revolución socialista indoamericana. Él considera fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar al problema agrario en Perú: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas. No era una apuesta por el progreso como la planteaban las élites, pues la visión de Mariátegui era anti-imperialista.

Como se vio, son varios los temas y, tras ellos, los llamados a la acción que hacen los distintos actores desde perspectivas también muy diferentes. Unos temas clave, sin duda, son los de la identidad y la unidad. Temas desde los que el pensamiento latinoamericano se erigió como autóctono. Pero no deben dejarse de lado temas más concretos relacionados con la dirección que debe tomar la sociedad en general, con su destino y su modelo de desarrollo.

¿Es posible hablar de una sociología latinoamericana a partir de un proceso de ruptura teórica con la tradición eurocéntrica del pensamiento social latinoamericano?

La tesis según la cual sólo es posible hablar de sociología latinoamericana a partir de un proceso de ruptura teórica con la tradición eurocéntrica del pensamiento social latinoamericano se explica a partir de la historia misma de la sociología en esta región, una región marcada por el proceso de colonización y por la posición de desventaja frente a Europa: la posición de dependencia.

De acuerdo con Marini, durante la colonización y bajo la dominación colonial que siguió imperando en los países de América Latina aún mucho después de independizarse, la región no estuvo en condiciones de producir ideas propias, ni siquiera ideas propias sobre sí misma.

Producía realidades tal como producía materias primas y alimentos: para la exportación. E importaba de Europa y las grandes metrópolis los productos manufacturados y las ideas acabadas sobre las realidades que tenían lugar en este suelo. En palabras de Marini “se consumían ideas como se consumían telas, rieles y locomotoras” (1994, p. 239).

Tanto era así que la medida de lo culto, de lo correcto, de lo válido se hacía con relación a lo europeo. El recurso a la literatura de origen europeo y anglosajón era cada vez mayor: se recurría a “autores de medio pelo, como aval de teorías sociales para interpretar la realidad latinoamericana” (ROITMAN, 2008, p.31). Esta era la marca del colonialismo cultural en el pensamiento latinoamericano, la dependencia cultural que no lo dejaba ser, que no le permitía al latinoamericano pensarse a sí mismo y a sus realidades: su pensamiento era imitación y reflejo del pensamiento que sobre él se hacía en otras latitudes.

Con todo lo que hay en el interludio, de la colonia a la independencia y de ésta al siglo XX, es decir, después de pasar por la copia de las ideas a la toma de conciencia de que América Latina está en relación de dependencia con Europa, y de esta conciencia al proyecto de “emancipación mental” que conduciría, según Leopoldo Zea (1986) al absurdo de partir de cero respecto de las experiencias del pasado, negando el pasado para, a través del liberalismo y el positivismo “regenerar” a esta América; con todo esto, o mejor, después de ese camino equivocado en el que se renuncia a la historia, en el siglo XX se toma conciencia no sólo de la posición de dependencia frente a las grandes metrópolis, sino también de los errores del pasado que significaron renunciar a la propia identidad.

Es entonces a principios de este siglo que empieza a consolidarse una verdadera ruptura teórica con la tradición eurocéntrica del pensamiento social latinoamericano y, por tanto, que empieza a vislumbrarse en el horizonte un pensamiento propio, la posibilidad de una sociología latinoamericana propiamente dicha. De allí que algunos de los grandes temas de este primer pensamiento latinoamericano sean la autonomía cultural y la identidad nacional, que originalmente el desarrollo de la sociología latinoamericana se propusieron contra las ideas conservadoras de España y después como respuesta a la necesidad de un pensamiento crítico (CASANOVA *apud* JIMÉNEZ, 2013) Al respecto, los nombres de Martí y Mariátegui, cobran gran relevancia.

Con este antecedente, sumado al contexto, mencionado en líneas precedentes, de “crisis capitalista, que desorganiza el mercado mundial basado en la división simple del trabajo y que acabará por conducir a la guerra de 1939-1945” (MARINI, 1994, p. 242) se abre en los países

de América Latina la posibilidad de que comience un proceso de industrialización, dependiente de la creación de mercado interno. Esto impactará enormemente la diferenciación de las clases y la toma de conciencia por éstas de sus intereses a la vez que significará la consolidación de un soporte indispensable para que se pueda hablar de un latinoamericanismo autónomo: estrechas relaciones comerciales y políticas entre los países de la región (MARINI, 1994).

El pensamiento social propio, autónomo y crítico se impulsará en esa coyuntura económica, pero, a su vez, se consolidará fuertemente valiéndose de, entre otras corrientes, el marxismo:

En buena medida del marxismo, aunque no sólo de él, los intelectuales latinoamericanos tratarán de establecer sobre bases firmes una tradición original e independiente en la teorización de la región. Luego, se irá a la institucionalización de las ciencias sociales, en particular la sociología y la economía. (MARINI, 1994, p.243).

La sociología latinoamericana empezará a caminar por cuenta propia, sin renunciar por ello a los aportes europeos o anglosajones. La producción de trabajos de alta calidad de autores latinoamericanos, entre los que Marini destaca a Florestan Fernández, Gino Germani, Alberto Guerreiro Ramos, Pablo González Casanova, sin dejar de lado a los pensadores de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y la teoría de la dependencia, son la muestra de que se ha llegado a una cierta madurez y, sobre todo, a una independencia respecto a la producción de pensamiento social propio. La ruptura necesaria para que esto pudiera llegar a ser la constituyó la toma de conciencia (histórica, porque no se renuncia al pasado) de la posición de dependencia de América Latina frente a Europa: “la difícil gestación de una ciencia social crítica, centrada en la problemática de nuestras estructuras económicas, sociales, políticas e ideológicas, había finalmente concluido” (MARINI, 1994, p. 244).

A partir de ese momento las ideas de América Latina también viajan a Europa y a Norteamérica, posibilitando el surgimiento de nuevas corrientes de pensamiento y de amplias perspectivas desde las cuales comprender la compleja realidad social de la región.

La tesis de que la ruptura es la que da inicio a una producción de pensamiento social propio y, por tanto, a una sociología latinoamericana propiamente dicha, nos parece acertada. Sin la toma de conciencia del lugar que se ocupa en el sistema mundo no podría hablarse de un pensamiento propio, pese a que las ideas que se producen en Europa siguen alimentando las que se producen en este lado del mundo, porque, ahora, también ocurre en el otro sentido:

Europa es también construida, es también leída y comprendida por el pensamiento latinoamericano.

Es evidente, sin embargo, que la dependencia frente a lo europeo y frente a su producción de ideas (que se siguen importando como productos terminados) no se ha superado del todo: su peso sigue siendo colosal en el pensamiento que se intenta construir como propio. Como ya hemos dicho, no se trata de renunciar o ignorar lo que se produzca en Europa, sino de producir pensamiento, al menos, a su misma escala y con su mismo peso y significación. En los países de América Latina, en las facultades de ciencias sociales, a menudo se observa cómo es muy poca la producción de conocimiento y como, al contrario, el afán por su aplicabilidad es abrumador. Si no se produce desde la propia región el pensamiento que estos países tienen tanto afán por aplicar, no estamos haciendo más que “practicar lo que piensa la Europa” como dijera Alberdi en su época (ZEA, 1986), independientemente del grado de conciencia que ahora se tiene.

CONSIDERACIONES FINALES

Este escrito se enmarca en un proceso de aproximación de los estudiantes del campo de las Ciencias Sociales al campo del saber de la sociología latinoamericana. Esta perspectiva teórica nos permite tener no sólo una visión más integral en el área de las teorías Sociológicas, sino también contar con la posibilidad de construir una perspectiva propiamente latinoamericana desde la cual interpretar y valorar críticamente los aportes de las teorías sociológicas procedentes de otras experiencias histórico-culturales (como Europa y EEUU), con las cuales se pueda entablar un diálogo creativo y enriquecedor en las lecturas de la propia realidad.

Dejando claro qué entendemos por sociología latinoamericana queda una pregunta por resolver ¿se trata de un campo específico de problemas objeto de tratamiento sociológico, es decir, de una rama sociológica específica dentro del universo de problemas y campos de la sociología general? De acuerdo a lo que venimos planteando consideramos que se trata de una manera de abordar la sociología más que de un campo específico de problemas, sin embargo, al adjetivarse como *latinoamericana* se entiende que carga con una marca distintiva ¿qué es lo que la hace diferente? Sin duda, las problemáticas que aborda, al ser las propias de los países de la región y al ser, por tanto, diferentes que las de los países del centro; pero, además, la forma

de abordar esas problemáticas: las teorías que crea y acoge (o adapta), las metodologías que utiliza, las preguntas que se hace, las críticas que hace de las teorías eurocéntricas, entre otras cosas. La sociología latinoamericana no pierde la visión de la sociedad como totalidad y de la interconexión de los fenómenos sociales (económicos, políticos, culturales) por lo que constituirse como campo específico de problemas, como campo de especialización de la sociología “en general” podría limitarla.

REFERENCIAS

BOTERO, D. **Manifiesto del pensamiento latinoamericano**. Cooperativa editorial Magisterio: Colombia, 2000.

GARCÍA, A. Las ciencias sociales y el desarrollo latinoamericano. Hacia una teoría latinoamericana de las ciencias sociales del desarrollo. In: GARCÍA, A. **Atraso y dependencia en América Latina. Hacia una teoría latinoamericana del desarrollo**. El Ateneo: Buenos Aires, 1972.

GERMANI, G. **La sociología en la América latina: problemas y perspectivas**. Eudeba: Buenos Aires, 1964.

JARAMILLO, U. J. Caro y Alberdi: dos posiciones frente al problema de la orientación cultural de Hispanoamérica en el siglo XIX. In: URIBE, Jaime Jaramillo. **La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos**. Colcultura: Bogotá, 1977.

JIMÉNEZ, T. **Sociología Latinoamericana**. Breve resumen. Disponible en: <http://tatianajimenezarrobo.blogspot.com.co/2013/01/sociologia-latinoamericana-breve-resumen.html>. 2013. Acceso en 05/2016.

LANDER, E. **Marxismo, Eurocentrismo y Colonialismo**. Biblioteca central: Universidad de Antioquia, 1990.

MARIÁTEGUI, J.C. **Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana**. El problema del indio. Fundación biblioteca Ayacucho: Perú, 1979. P. 20-66.

MARINI, R. M. **La sociología latinoamericana: origen y perspectivas**. Disponible en: Ruy Mauro Marini Escritos: http://www.marini-escritos.unam.mx/083_sociologia_larinoamericana.html. 1994. Acceso en 05/2016.

MARTÍ, J. **Nuestra América**. Fundación biblioteca Ayacucho: Perú, 2005

REYES, A. **Notas sobre la inteligencia americana** (Vol. 15). Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras; Unión de Universidades de América Latina: México, 1978.

ROITMAN, M. **Capítulo II. El desarrollo de la sociología Latinoamericana.** Disponível em: Pensar América Latina: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/roitman/02Roit.pdf>. 2008. Acesso em 05/2016.

RESUMO

O presente texto pretende dar conta de alguns apontamentos sobre o campo da Sociologia Latino Americana. O exercício de reflexão é resultado das atividades realizadas no marco do curso de Sociologia Latino Americana, 2016.1, da graduação em Sociologia da Universidade de Antioquia – UDEA/Colômbia. Neste contexto, tal escrito faz considerações sobre as ideias principais da Sociologia de Latino América, especificamente sobre sua formação propriamente dita em meados do século XX até uma identificação dos principais debates e problemas contemporâneos. A ideia é, portanto, aproximar os debates do processo de formação da sociologia latino americana, seus contextos, seus perfis e seus desenvolvimentos, tendo como cenário os processos teóricos, culturais e históricos que desde meados do século XIX até a atualidade contribuíram à configuração da sociologia latino americana como um campo específico de estudo da sociologia e ao mesmo tempo um lócus a partir da qual estudar a realidade Latino Americana.

Palavras-chave: Sociologia. Teorias Sociológicas. Sociologia Latinoamericana.

Recebido em 26.10.2016

Aprovado em 01.12.2016

O 'OUTRO' COMO SUJEITO GERADOR: axiomas epistemológicos da experiência do Núcleo de Pesquisa Outras Economias*

Cristiano de FRANÇA LIMA¹

Resumo:

A escrita desse trabalho tem como objetivo delinear nuances do processo pedagógico vivenciado no Núcleo de Pesquisa Outras Economias (NOEs). O termo pedagogia da(s) pluralidade(s) é cunhado na tentativa de legitimar esse processo que se fundamenta em cinco pilares: experiência, circularidade, pluralidade, temporalidade e aprender/fazer juntos. Tal pedagogia tende a perceber os sujeitos individuais e coletivos e suas realidades compostos por diversos elementos, ou seja, por “categorias de diferenciação” que os constituem. Por conseguinte, reflete em um posicionamento, um modo de agir que compromete o sujeito a um pensar plural, uma vez que o direciona a abandonar estruturas de conhecimentos/pensamentos tradicionais e fixas da ciência moderna. A utilização de metodologias não convencionais tornou possível a análise da experiência do grupo de estudantes vinculado ao NOEs, como fonte privilegiada de sentidos e significados para o empreendimento aqui proposto.

Palavras-chave: NOEs. Pedagogia(s) da(s) Pluralidade(s). Experiência/Sentido. Pensar Plural.

Breves notas sobre o Núcleo de Pesquisa Outras Economias (á guisa de introdução)

A experiência levada a cabo pelos membros do Núcleo de Pesquisa Outras Economias (NOEs) coloca-nos diante das complexidades dos processos pedagógicos que se preocupam em não reduzir o social ao empírico objetivável, bem como em escapar dos modelos duais modernos de leitura e interpretação da realidade (ciência/senso comum; sujeito/objeto; avançado/primitivo; desenvolvido/subdesenvolvido; emoção/racionalidade; centro/periferia; eludido/popular etc.).

*Agradeço à colega Carolina Leão e ao colega Júlio Andrade pelas profundas reflexões oportunizadas sobre o que venho chamando de pedagogia da(s) pluralidade(s), o que proporcionou condições plausíveis para a elaboração desse trabalho.

¹ Pesquisador do Núcleo de Pesquisa Outras Economias/LATOS/UFF. Doutor em Sociologia. E-mail: cristiano.fralima@gmail.com

O NOEs tem sua origem, em meados de 2009, quando pesquisadores e pesquisadores estavam, na época, a cursar pós-graduação *stricto sensu* na universidade de Coimbra, Portugal, especificamente no Centro de Estudos Sociais, e em outras instituições de ensino desse país.

Atualmente, o núcleo está institucionalmente vinculado ao Laboratório de Estudos em Trabalho, Organizações e Sociedade (LATOS) da Universidade Federal Fluminense. Também tem uma atuação consolidada no estado de Pernambuco, por via de um grupo de estudantes de graduação em Pedagogia, que foi e/ou são alunos e alunos de um dos pesquisadores do núcleo em uma instituição privada de ensino, na cidade de Vitória de Santo Antão neste estado.²

No decorrer de aproximadamente dois anos, este grupo de estudantes tem vindo a se consolidar enquanto parte orgânica do NOEs, assumindo seus princípios e valores. Neste fazer-se enquanto parte desses, o grupo tem desenvolvido dispositivos pedagógicos que vão dão contornos a um processo pedagógico particular, a partir do qual vai se formando e se constituindo enquanto sujeito coletivo. Delinear os nuances desse processo pedagógico é o objetivo do presente trabalho.

O que segue nas linhas abaixo é um construto coletivo do NOEs, pois é a experiência levada a cabo por todos e todas membros deste que torna possível a análise e escrita desse trabalho. Fazendo jus ao jeito de ser e estar do núcleo e aos achados do estudo, a leitura do que segue deve ser metaforicamente um trabalho de arqueologia: identificar os vestígios dos variados contributos dados à finalização do artigo.

Pedagogia da(s) Pluralidade(s): fragmentos de um “quase-conceito”

O termo pedagogia da(s) pluralidade(s) foi cunhado na tentativa de legitimar o processo organizacional e pedagógico vivenciado/experimentado por pesquisadores, pesquisadoras e estudantes no Núcleo de Pesquisa Outras Economias (NOEs). Uma experiência que, como discuti em trabalho anterior, se constitui não apenas na produção do conhecimento por informações decodificadas em teorias preexistentes, mas na relação iminente das experiências/sentidos e epistemologia. Logo, o par experiência/sentido torna-se fonte de relatos portadores de vivência enquanto forma privilegiada de conhecer/saber sobre o

2 O grupo é constituído por 11 jovens, em sua maioria graduandos do curso de pedagogia. Apesar do grupo ter origem na cidade de Vitória de Santo Antão, PE, os jovens são de diferentes municípios desse estado. O grupo tem ganhado visibilidade naquela cidade por promover minicursos e oficinas de temáticas variadas no campo da pedagogia.

mundo social.

Pedagogia, na perspectiva abordada neste artigo, compreende os “processos em que se formaram e formam como sujeitos sociais, éticos, culturais, de pensamento e aprendizagem” (ARROYO, 2014, p. 10/11). O que aqui é analisado, tem como pressuposto que os pesquisadores, as pesquisadoras e estudantes do NOEs, balizado/as por um conjunto de princípios³ – elaborados por eles e elas mesmos – enquanto coletivo, reinventam dispositivos e processos pedagógicos pelos quais se formam e se fazem sujeitos de experiências outras (plurais). Tais processos o/as levam a repensarem-se e a repensar a ciência, o conhecimento, os paradigmas de saber/conhecer e as próprias experiências/sentidos.

Esses processos pedagógicos da dinâmica e organização do NOEs, pelos quais este tem vindo a se (con)formar, fundamentam-se nos seguintes pilares: a experiência, a circularidade, a pluralidade, a temporalidade e o aprender/fazer juntos.⁴ Estes ganham contornos na própria (con)vivência dos seus membros no 'fazer conhecer' a realidade que os cerca, bem como nos princípios que balizam a forma de ser/estar enquanto coletivo 'entre' o movimento social e a universidade (entre lugares).

Considerando esses pilares e a própria dinâmica do núcleo tratada anteriormente, já nos indica o quanto é difícil o intento de conceituar aqueles processos pedagógicos sem incorrer no risco de (i) reduzirmos a experiência, e como consequência, desperdiçá-la e (ii) enquadrarmos aqueles em categorias e noções totalizantes e unificadoras da pluralidade de sentidos e vivências. Entretanto, não podendo abrir mão de conceitos, sigo o caminho de Derrida (2008), em elaborar um termo – “quase-conceito” – que não traz “em si nenhuma definição precisa, definitiva, mas que funcionam, numa cadeia de remetimentos, do mesmo modo como funcionariam os conceitos” (HADDOCK-LOBO, 2014 p. 26).

Nesta linha de raciocínio, o termo pedagogia da(s) pluralidade(s) assinala dimensões de sentidos que, por vezes, não cabem em interpretações que intentam ser apresentadas como consistentes. Dessa abordagem, tal pedagogia orienta-se pela crítica epistemológica do discurso linear e lógico da ciência moderna, propondo a formulação de saberes numa inter e pluri-culturalidade (FRANÇA-LIMA, 2014). Esta formulação exige uma urgência da busca de novas ferramentas analíticas para compreender a realidade e os sujeitos nesta/desta.

3 Ao longo dos anos 2010 a 2012, o grupo de pesquisadores e pesquisadoras lograram formular um conjunto de princípios básicos regentes da prática e vivência do núcleo. Em um documento de doze páginas descrevem a identidade, as características, a missão, os valores em que acreditam e pelos quais se pautam.

4 Vale salientar que o pilar temporalidade foi acrescentado a partir das reflexões feitas pelos pesquisadores e pesquisadoras sobre o artigo de minha autoria “NOEs: por uma práxis pedagógica da(s) pluralidade(s) e da disposição ao outro” apresentado no II Seminário Internacional Culturas e Desenvolvimento, realizado em Chapecó, Santa Catarina, entre os dias 14 e 16 de maio de 2014.

Amplia-se, desse modo, a forma como se olha para o outro e sua realidade: olha-se para os sujeitos de forma relacional e articulada. Aproxima-se, dessa maneira, da noção de interseccionalidade que apreende a realidade e os sujeitos por meio de conceitos ou marcadores sociais variados, contrário às análises através de um ou outro conceito isoladamente.⁵ A pedagogia da(s) pluralidade(s) tende a perceber os sujeitos individuais e coletivos e suas realidades compostos por diversos elementos, ou seja, por “categorias de diferenciação” que os constituem. “As categorias de diferenciação não são idênticas entre si, mas existem em relações íntimas, recíprocas e contraditórias. Nas encruzilhadas dessas contradições é possível encontrar estratégias para a mudança [...]” (PISCITELLI, 2008, p. 268).

Diante do exposto, a pedagogia da(s) pluralidade(s) é trazida também para ser refletida como um posicionamento, um modo de agir que compromete o sujeito a um pensar plural. “O reconhecimento da pluralidade de formas de vida, interpretações da realidade social e do mundo, de saberes, de práticas sociais e pedagógicas [...], bem como de lugares e formas de opressão, marginalização e subalternização, etc., configura-se em uma atitude e comprometimento político [...]” (FRANÇA-LIMA, 2014, p. 7).⁶

Abro parênteses para explicitar que o termo pensar aqui é compreendido à luz de Bondia: “pensar não é somente 'raciocinar' ou 'calcular' ou 'argumentar', como nos tem sido ensinado algumas vezes, mas é sobretudo dar sentido ao que somos e ao que nos acontece” (2002, p. 21).⁷

O pensar plural se impõe como um desafio permanente, uma vez que direciona o sujeito a abandonar estruturas de conhecimentos/pensamentos tradicionais e fixas da ciência moderna. Consiste, portanto, em direcionar-se às fronteiras das formas de conhecer/saber, deixando-se contaminar por outros paradigmas de saber, de ser e de estar no mundo. É um pensar fronteiro – aqui apoio-me na noção de “pensamento crítico de fronteira”, do argentino Walter Mignolo, por designar este enquanto “resposta epistêmica do subalterno ao projecto eurocêntrico da modernidade [sic.]” (GROSFOGUEL, 2008, p. 138). Segundo Grosfoguel, este pensamento trata-se de uma “resposta crítica aos fundamentalismos, sejam eles hegemônicos ou marginais [sic.]” (id., p.117).

5 O conceito de interseccionalidade foi cunhado e difundido por feministas negras nos anos de 1980, constituindo-se em uma ferramenta teórico-metodológica fundamental para ativistas e teóricas feministas comprometidas com análises que desvelam os processos de interação entre relações de poder e categorias de classe, gênero e raça em contextos individuais e coletivos. Para maior aprofundamento ver Piscitelli, 2008.

6 A pluralidade, na perspectiva do NOEs, não se reduz apenas a um fenômeno compreensível pelo intelecto, mas é algo que se vive, se experimenta (FRANÇA-LIMA, 2014).

7 Grifos do próprio autor.

Requisitando um pensamento plural, a pedagogia da(s) pluralidade(s) integra a ideia de “desconstrução” de Derrida, por ser esta “um gesto de pensamento que pretende mostrar a violência autoritária de um sistema fechado que se apresenta como única maneira de compreensão do real [...]” (HADDOCK-LOBO, 2014, p. 25). Nos meandros desse pensamento, é mister, como nos indica Arroyo (2014), estudar os processos em que se formaram e formam os sujeitos sociais, uma vez que esses são inseparáveis dos contextos e das relações sociais e de poder em que estes foram e são segregados. Estudando esses processos, poderemos empreender a desmistificação da universalidade da ciência moderna, contribuindo para o reconhecimento que os nossos conhecimentos são, sempre, situados. (HARAWAY, 1988).

A pedagogia da(s) pluralidade(s) tendo como postulado que todo conhecimento é situado, faz eco aos intelectuais e estudiosos/as do chamado Terceiro Mundo (DUSSEL, 1977; MORAGA e ANZALDÚA, 1983; MIGNOLO, 2000) que denotam que sempre falamos a partir de um determinado lugar situado nas estruturas de poder. Segundo Grosfoguel, esta questão diz respeito ao “lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala” (2008, p. 119), ou seja, do lugar epistêmico. O autor ainda chama-nos a atenção para o “facto de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistêmico subalterno [sic.].” (id., 5).

Em suma, a pedagogia da(s) pluralidade(s), enquanto processos pedagógicos situados numa determinada experiência, pleiteia a revisão e problematização do papel do/a pesquisador/a (con)formado/a numa narrativa totalizante e universalizante da ciência moderna. O/a pesquisador/a, alicerçado/a por esta pedagogia, tem como exigência e desafio de reconhecer o outro – sujeito situado – como si mesmo, enquanto sujeito gerador de conhecimento, bem como, de questionamentos sobre a própria prática e ação da pesquisa científica levada a cabo por ele/a. Ao se colocar aberto/a a estes questionamentos, dispõem-se à novas e outras percepções e olhares, ampliando a forma uni-versal para a pluri-versal de aprender e produzir conhecimento.

A experiência e o sentido do 'outro' na Pedagogia da(s) Pluralidade(s)

A pedagogia da(s) pluralidade(s), partindo do que foi tecido anteriormente, prende-se à experiência dos membros do NOEs de si com o “outro”, com o mundo, estando e sendo nele, sujeito de experiência(s). Remonta-se a uma experiência situada, localizada. Experiência aqui se traduz na noção dada por Raymond Williams (1979) como uma “estrutura de sentimentos”,

isto é, uma maneira de viver em um determinado tempo e espaço. Logo, aquela não se trata aqui de um empirismo, mas de “possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque [...]” (BONDÍA, 2002, p. 24).

Para Bondía (2012), apoiando-se em Walter Benjamin, a experiência é cada vez mais rara na modernidade. Nesta, segundo o autor, o excesso de informação cancela as possibilidades de experiência. Tal qual a informação, o mesmo sucede com a opinião: vivermos numa “sociedade constituída sob o signo da informação é uma sociedade na qual a experiência é impossível. A experiência é cada vez mais rara por excesso de opinião. [...] a opinião, como a informação, converteu-se em um imperativo” (BONDÍA, 2002, p. 22).

As experiências não podem ser apreendidas deslocadas dos sentidos que emergem das mesmas, por isto aqui me refiro sempre ao par experiência/sentido. Este par torna-se um caminho possível para (re)elaboração teórico-prática que ultrapassa as formas absolutas, unidimensionais e inabaláveis de conhecer a si mesmo e o outro. Em outras palavras, a experiência e o sentido consubstanciam uma práxis de outro modo de viver. Dessa forma, a imprevisibilidade do outro implica na admissão da impossibilidade de haver uma única forma de conhecer todos os elementos ou fatores que constituem a realidade.

Na pedagogia da(s) pluralidade(s), o outro é compreendido como sujeito que é apoderado pelo que lhe acontece, que lhe transforma, sendo receptível às experiências que lhe acontecem (BONDÍA, 2002). Sujeitos de saberes das experiências/sentidos plurais.

Contudo, por não estarmos livres da influência de pedagogias ligadas às “hierarquias de classe, sexuais, de género [sic.], espirituais, linguísticas, geográficas e raciais do 'sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno’” (GROSFOGUEL, 2008),⁸ não é, para nós, uma tarefa fácil pensar de forma plural o outro e sua realidade. Mas, tem que ser algo constantemente perseguido, almejado.

Por vezes, imbuídos da crença totalizante do paradigma epistêmico da moderna, acreditamos que toda a realidade deve e pode ser cientifizada - o que consiste na supremacia dos cânones da ciência moderna. Como olhar para o outro e sua realidade sem a preocupação de cientifizá-lo? Sem o tornar mero objeto passível de uma racionalidade instrumental? O par experiência/sentido, nos contornos como é compreendido neste trabalho, poderá fornecer caminhos para distanciarmos da mera objetividade científica ao referirmos e estudarmos o outro e sua realidade ou mesmo a nós próprios. A experiência, como uma disposição de sentidos na permissão de se fazer tocar, mudar pela imprevisibilidade do outro,

8 Grifos do próprio autor.

requer um gesto de interrupção, um gesto que é quase impossível nos tempos que correm: requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo [...] (BONDÍA, 2008, p. 19).

Destarte, nos impele a 'ser mais subjetivos' ao olhar e pensar o outro e sua realidade, visto que balizados por formas epistêmicas totalizantes e universais tendemos a ser mais objetivos ao compreender e interpretar o outro.

A pedagogia da(s) pluralidade(s) reivindica um olhar e pensar 'com' o outro, levando-nos a recorrer o princípio da educação popular, tão bem abordado na perspectiva freireana, a dialogicidade. Esta favorece, segundo Guedes, “o pensar crítico-problematizador das condições existenciais e implica uma práxis social na qual ação e reflexão estão dialeticamente constituídas (2015, p. 91). É no processo dialógico de compreensão 'com' o outro que poderemos perceber as múltiplas e heterogêneas hierarquias de formas de subalternização em que tanto nós quanto os outros sujeitos estamos enredados.⁹

A experiência e o sentido sendo fontes de conhecimento, “não são passíveis de serem diretamente representados por outros externos à experiência vivida, a não ser pelo próprio sujeito da experiência” (FRANÇA-LIMA, 2014, p.11), logo, apenas este pode falar dos sentidos e significados das experiências vivenciadas que lhe afetam, tocam e interpelam. Dessa maneira, a objetividade, a neutralidade e a imparcialidade características do fazer científico – na esteira da modernidade – não têm fundamentos e coerência na pedagogia da(s) pluralidade(s). “O saber da experiência é um saber que não se pode separar-se do indivíduo concreto em quem encarna [...] ninguém pode aprender da experiência de outro, a menos que essa experiência seja de algum modo revivida e tornada própria.” (BONDÍA, 2002, p. 17).

Percurso metodológico: reinventando o fazer pesquisador

O fazer-se do grupo de estudantes do NOEs impulsiona a utilização de novos métodos, novas técnicas de análise e pesquisa que não tendem a privilegiar os que dominam e controlam os códigos e instrumentos da racionalidade positivista da ciência. Assim, tal qual o

9 No trabalho anterior em que tratei, pela primeira vez sobre a pedagogia da(s) pluralidade(s), partindo dos processos pedagógicos do NOEs, afirmei que esta solidifica-se na interação com linguagens diferenciadas na produção do saber e no estabelecimento de conexões em rede e na atenção para o que há de complementaridade nesta rede (FRANÇA-LIMA, 2014).

processo pedagógico pelo qual os membros do NOEs têm vindo a se formarem, a construir suas identidades, suas características e seus valores, reapropriam-se – aprendendo/fazendo juntos – de formas negligenciadas pelos cânones da ciência moderna. Música, poesia, ouvir as histórias do cotidiano de cada um/a (partilhando como cada um está) são dispositivos pedagógicos em potencial à inteligibilidade e reflexão da/na (con)vivência da realidade; são instrumentos que consolidam o olhar e o sentir a presença do outro.

As chamadas Metodologia não Convencionais (MnC) “que visam propiciar a produção do conhecimento interativo; que pretendem valorizar as competências reais dos sujeitos envolvidos em cada processo” (GIANNELLA, 2009, p.14), foram e são adequadas para apreensão da experiência do NOEs, no esforço da escrita desse trabalho.

As próprias reuniões do grupo, e também da coordenação do mesmo, foram e são o chão fundante para a análise aqui empreendida. O fato das reuniões sempre estarem acompanhadas por uma música ambiente – propiciando (i) a aprendizagem de se fazer ouvir e de falar, sem imposição; (ii) a concentração de todos e todas à coletividade e (iii) a descontração em um ambiente familiar e amigável –, permite o resgate da sensibilidade como fonte de perceber o outro com sua presença.

A sensibilidade ganhou, portanto, nesta pesquisa um papel central, visto que ao permitir-me à imprevisibilidade do grupo de estudantes, logrei não apenas interpretar as falas, os silêncios, os barulhos de cada um/a na elaboração da análise, mas, palavreando Giannella e Moura, pude abrir-me “a possibilidade de enxergar outros mundos possíveis” (2009, p. 38).

As conversas coletivas e individuais, formais e informais, com os membros do grupo, foram fontes de relatos de experiências singulares e plurais que me forçaram a (re)aprender a pensar, a argumentar, a ouvir, a saber que nem tudo deve ser dito ou escrito, mas sentido e vivenciado. Por isso, as vezes, a anotação ou a tentativa do registro do que estava sendo observado (ouvido e visto), tornava-se fugidia, perturbando, dessa forma, a minha 'linguagem organizada pela ciência'.

As brincadeiras, as risadas, a partilha do cotidiano – com seus dilemas sociais, familiares, culturais etc. –, a música e tantos outros, foram instrumentos metodológicos privilegiados na fase empírica dessa pesquisa (que teve seu recorte temporal compreendido de 2014 a meados de 2015). Tornaram-se essenciais por representar o 'tudo que vem antes' (vivência, experiência, sensações, aprendizado) da elaboração final do presente trabalho.

Nessa (con)vivência, sentimentos de pertencas e subjetividades foram se condensando no meu fazer pesquisador, levando-me a uma performance distinta do pesquisador como mero observador. Fui assumindo o *status* de “testemunha articulada”, como bem denota Nunes,

“uma testemunha de processos e acontecimentos posicionada *num* terreno [...] a noção de testemunha está associada à ideia da transmissão de uma experiência que passa por um envolvimento sensorial [...]” (2001, p. 325).¹⁰

Subjetividades outras e o pensar plural no fazer conhecer do NOEs: uma experiência local

A experiência do grupo de estudantes vinculado ao NOEs me parece interessante e curiosa por, no primeiro momento, levar-me a indagar o que motiva a jovens graduandos e graduandas a se disporem a constituir um grupo de estudo fora do âmbito da instituição educacional em que estão vinculados? Visto que não recebem bolsas acadêmicas ou outras formas de recursos financeiros para dedicarem tempo às reuniões, atividades de formação etc.

Para maioria deles e delas, o grupo tem sido a primeira experiência de vivência em um coletivo organicamente estruturado,¹¹ apesar de participarem de instituições religiosas (em sua maioria católicas). Sendo assim, o grupo ganha significados e sentidos aspiracionais ou referenciais. Em outras palavras, o grupo assume uma função intermediária na vida desses e dessas jovens. É frequente, nas conversas com estes e estas, ouvirmos afirmações do tipo: “o que tenho aprendido aqui me ajuda na relação em minha casa”; “me tem ajudado a entender muitas coisas da minha vida, do que passo”. Alguns dos jovens expressão que o grupo tem os ajudado a repensar outros aspectos de suas vidas, por exemplo, a vida conjugal e a religiosa.

O momento constitutivo das reuniões do grupo que é chamando de “como cada um/a está” – em que consiste que cada um e uma dos membros falem como se sentem, como estão diante de suas vidas, de suas atribuições etc. – oportuniza a emergência da sensibilidade ao outro; momento da materialização da disposição ao outro, de permitirem-se serem tocados e transformados pelo que acontece com o outro. É uma instância de reflexão e da interação com outras linguagens e dimensões do aprender.

É neste momento, em particular da reunião, que o outro, sujeito de experiências singulares e plurais, evade-se de um simples pronome indefinido, para ganhar definições, perfis, identidades e reconhecimento enquanto singularidade em interação (coexistência/convivência) com a multiplicidade de singularidades ali presentes. Tem-se a

¹⁰ Grifo do próprio autor.

¹¹ Refiro-me organicamente estruturado por ter o grupo, por fazer parte orgânica do NOEs, ter um conjunto de princípios e valores pelos quais se guia, bem como ter uma organicidade interna constituída por equipes de trabalhos e de coordenação.

oportunidade de conhecer a vida, a realidade, o outro, não a partir de técnicas e métodos racionais, sistêmicos e instrumentais, mas por via da subjetividade/sensibilidade da presença do outro.

A (con)vivência desses e dessas jovens, balizada pelos princípios e valores que os guia, o/as conduzem a aprender com a diversidade de temporalidades e territorialidades coexistentes na dinâmica do grupo. O que fazer com aqueles e aquelas jovens que chegam sempre atrasados e atrasadas às reuniões, devido a distancia de onde vivem e das condições materiais de acesso a transportes públicos? O que fazer com quem, devido às prioridades familiares – filhos, maridos, pais – não podem ter um mesmo desprendimento que outros para assumir certas atribuições e tarefas? Estas questões e outras mais, no cotidiano do grupo, foram se configurando no cuidado com as formas de exclusão. Excluir alguém por não ter a mesma disponibilidade ou por ter crenças religiosas distintas; por não ter acesso facilitado à internet ou mesmo à operadora de telefone móvel comumente mais usada, entre outros fatores, passa a ser um elemento da experiência desses e dessas jovens no (re)pensar o processo pedagógico pelo qual se (con)formam no grupo. Tal processo levou-os a ter que conhecer a diversidade de relações de dominação, subalternização e de poder em que cada um e uma está inserido/a. Orientando-os a encontrar dispositivos que possibilitem e garantam a participação de todos e todas, a circulação das informações, a partilha equitativa dos saberes e das oportunidades, etc.

Desde o início de 2014, o grupo veio costurando, no fazer/aprender juntos, novas dinâmicas de (con)vivência com o outro, que distanciasse da ideologia tão em voga na contemporaneidade: “o outro só é aceitável enquanto se submete à imagem de todo que é introjetada; o outro que interroga e desestabiliza é abominável” (FILHO, 2014, p. 34). O outro, na perspectiva do grupo (do NOEs), é um sujeito gerador de conhecimento e de questionamento às escolhas, opções e ao olhar de cada um e do próprio coletivo.

O momento “como cada um/a está” nas reuniões do grupo traduz num dispositivo pedagógico que centra-se no tempo e espaço de possibilidades da/na acessibilidade da experiência/sentido do outro não como mera representação, mas como experiência iminente. Processo que traz a insurgência de um 'olhar da presença'.¹² O outro se faz presente com suas experiências, seus sentidos e significados, seu corpo (que carrega as marcas dessas experiências e desses sentidos).

12 Partindo da dinâmica do grupo, utilizo a expressão olhar da presença remetendo-nos à impossibilidade de empreendemos uma análise, uma pesquisa, uma leitura de mundo sem levar em conta que não estamos sós, que (con)vivemos no mundo e o mundo partilhado.

Os dispositivos pedagógicos (re)elaborados no cotidiano da (con)vivência do grupo,¹³ além de trazer uma percepção do outro como sujeito gerador, evidenciam (i) a alteridade dos próprios membros do grupo. Ou seja, o/as jovens do grupo vão assumindo um discurso de suas alteridades em face das várias relações (afetivas, institucionais, educacionais, religiosas etc.) em que estão imbricado/as;¹⁴ (ii) a identificação enquanto comunidade – que ultrapassa a mera compreensão de grupo – pois resgatam a ideia comunitária para as relações estabelecidas internamente, e (iii) o conhecimento elaborado e produzido está indissociável a uma práxis transformadora das atitudes e modo de vida dos próprios membros do grupo.

A experimentação da práxis pedagógica levada a cabo pelo grupo de estudantes vinculado ao NOEs tem como expediente a sensibilidade como uma possibilidade humana de reflexão sobre a realidade, sobre o outro. Neste expediente, torna-se possível compreender o uso da palavra amor, descrita em seus princípios,¹⁵ não apenas como um comportamento sentimental, mas como um paradigma inteligível da realidade, da vida, do mundo, do outro.

Dessa maneira, o processo pedagógico, aqui denominado por pedagogia da(s) pluralidade(s), impele aos membros do grupo e/ou do NOEs, a serem testemunhas da pluralidade enquanto tempo/espço de possibilidades; tempo/espço de sujeitos que, com sua presença, agem e suscitam mudanças, transformações. Uma pedagogia que abandona a narrativa e o discurso da impossibilidade.

Três chaves possíveis para um pensar plural – à guisa de considerações finais

Para encerrar este trabalho, formulo três chaves que, acredito, abrem reflexões e aportes ao aprofundamento do processo pedagógico – aqui denominado de pedagogia da(s) pluralidade(s) –, vivenciado pelo NOEs. Com base ao que aqui desenvolvi, espero, que as chaves sirvam como provocações para uma leitura e discussão dos axiomas epistemológicos

13 A recitação de poesias e/ou leituras de textos literários, acompanhado de reflexão; a música ambiente ns reuniões; o lanche e almoço coletivo; a cotização financeira para as despesas do grupo; a sistematização das reuniões e das atividades, entre outros, são dispositivos pedagógicos desenvolvidos ao longo dos anos 2014 e 2015. Devido ao limite do texto, aqui ressalto apenas o dispositivo como cada um/a está.

14 Como consequência desse assumir, estes e estas têm vindo a estudar em suas monografias e trabalhos de conclusão de curso, as suas próprias realidades e contextos. Para exemplificar, destaco as pesquisas de duas jovens opinaram a estudar os contextos de formação de professores do campo e a educação do campo, uma vez que tais questões tocam em problemas reais vivenciados por elas.

15 A palavra amor é mencionada duas vezes no documento Princípios do NOEs. Na missão: Temos como objetivo a transformação social através da construção de relações entre as pessoas e de formas de organização pautadas por valores que caminhem na direção do **amor**, da convivência humana e do respeito a todas as formas de vida (NOEs, 2012, p. 5). E na descrição da característica coletividade: Para além de estarmos juntos com pessoas com as quais sentimos afinidades, consideramos igualmente importante a abertura ao convívio com as diferenças, na busca de convivências com base na vida, no **amor** e no ser (id., 10).

da experiência desse núcleo, em especial, o grupo de estudantes. As chaves estão como esboços iniciais, para serem, assim, discutidas, revisitadas, atestadas, modificadas e criticadas.

Chave 1. A crítica ao paradigma científico moderno perpassa por dois problemas, por um lado, epistemológico, por outro, metodológico. Os paradigmas científicos da moderno que assumem um ponto de vista universalista, neutro e objetivo, apresentam-se, na atualidade, com dois problemas, um de natureza, epistêmica, e outro, metodológico. Tais paradigmas sustentam epistemologicamente as hierarquias de classe, sexuais, de gênero, espirituais, territoriais e raciais. Temos testemunhado a insurgência epistemológica: outros paradigmas de conhecimento estão se tornando visíveis, ganhando contornos nos estudos pós-coloniais, culturais (epistemologias feministas, dos povos andinos, das comunidades quilombolas, ribeirinhas, indígenas etc.).

Entretanto, é preciso elaborar críticas sobre as metodologias da produção do conhecimento, visto que estas foram amplamente moldadas no âmbito dos paradigmas hegemônicos eurocêtricos. A natureza do problema metodológico, nas ciências modernas, prende-se ao *locus* epistêmico privilegiado por estes paradigmas, a universidade. Pois, é neste espaço que se formula um pensamento monocultural que renega a presença de outros sujeitos, construtores e portadores de outros saberes. É preciso que este *locus* reconheça outras metodologias e epistemologias dos movimentos sociais, de grupos sociais subalternizados etc., propiciando contornos para um *locus* pluri-versitário do conhecimento.

Chave 2. Todo conhecimento é marcado por rastros de experiências e sentidos singulares. O reconhecimento cientificista do saber é monolítico e meritocrático. Não se coloca em evidência todo o trabalho coletivo de pessoas que a seu tempo e espaço contribuíram epistemologicamente na elaboração do conhecimento validado pela ciência. As experiências de povos, de sujeitos no registro, no relato, na elaboração dos achados e outras instâncias do processo de produção do conhecimento são negligenciadas. Tem-se apenas visibilidade o cientista e/ou pesquisador devidamente credenciado pelo paradigma das ciências modernas no processo. Apagam-se, dessa forma, as marcas de outros sujeitos no processo.

Todo conhecimento é fruto de contributos variados ao longo da história da humanidade, logo, é preciso dar voz e visibilidade às marcas deixadas no conhecimento. Torna-se crucial para o pensamento plural identificar e certificar a presença dessas outras vozes, dessas outras marcas no conhecimento sistematizado e instrumentalizado. Logo, o pesquisador e a pesquisadora, estudante, embalado/a pela pedagogia da(s) pluralidade(s), em

seu desafio de pensar plural, mapear os rastros deixados por grupos, pessoas, culturas ao longo do processo de produção de um saber/conhecimento. Aqui encontramos portas para que acima tratei de olhar da presença.

Chave 3. A própria experiência como relatos e registros de saberes e conhecimentos. Pelos cânones das ciências modernas, a experiência 'comum' da vida não tem parâmetros científicos para ser reconhecida como conhecimento. Longe dessa perspectiva, o pensar plural exige um olhar distinto sobre as experiências comuns e o cotidiano. Os mecanismos, as formas encontradas pelas pessoas e ou coletivos sociais na luta cotidiana pela vida e/ou sobrevivência, são frutos de elaboração/trabalho intelectual.

Estabelecer um outro olhar sobre esses mecanismos e formas alternativas, seja no âmbito individual ou coletivo, torna-se mister para a desconstrução de uma visão eurocêntrica do outro e de sua realidade. É preciso olhar a realidade por outras lentes, isto é, por categorias analíticas próprias de nossa realidade, de nosso contexto, ajudando na apreensão do cotidiano enquanto tempo e espaço da possibilidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The new mestiza**. San Francisco: Spinters/Aunt Lute, 1987.

ARROYO, Miguel G. **Outros sujeitos, outras pedagogias**. Petrópolis: Vozes, 2. ed., 2014.

_____. “Pedagogias em movimento: o que temos a aprender dos movimentos sociais?” **Currículo sem Fronteiras**, v. 3, n.1, pp. 28-49, Jan/jun 2003. Disponível em <<http://www.curriculosemfronteiras.org/vol3iss1articles/arroyo.pdf>>. Acesso em: 14 jan 2015.

BACHELARD, Gaston. **A epistemologia**. Lisboa: Edições 70, 2006.

BONDÍA, Larrossa. “Notas sobre a experiência e o saber da experiência”. Tradução de João Wanderley Geraldi. **Revista Brasileira de Educação**, n. 19, jan/fev/mar/abr, 2002. Disponível em <<http://www2.unirio.br/unirio/cla/ppgcla/ppgeac/processos-seletivos-discentes/2014/bibliografia-arquivos-para-download/bondia-larrossa.-notas-sobre-a-experiencia-e-o-saber-da-experiencia/view>>. Acesso em: 01 mar 2014.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2. ed., 2008.

DUSSEL, Enrique. **Filosofía de Liberación**. México: Edicol, 1977.

FILHO, Juvenal Savian. “Culturas e Reconhecimento”. **Revista Cult**, ano 17, nov., p.33-35.

FRANÇA LIMA, Cristiano de. NOEs: por uma práxis pedagógica da(s) pluralidade(s) e da disposição ao outro. **Anais do II Seminário Internacional Culturas e Desenvolvimento**. 2014, p. 941-956.

GIANNELLA, Valéria. **Espaço aberto para trocas: uma oficina sobre os paradoxos da mobilização social em contextos da exclusão extrema**, Salvador: CIAGS, 2009.

GROSFOGUEL, Ramón. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pesnamento de fronteira e colonialidade global”, **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, março 2008, p. 115-147.

GUEDES, Marília Gabriela de Menezes. **Princípios político-pedagógicos freireanos nas políticas curriculares e no chão da escola**. Recife: UFPE, 2015.

HARAWAY, Donna. “Situated Knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective”, **Feminist Studies**, 14, p. 575-599, 1988.

MIGNOLO, Walter. **Local histories/Global designs: essays on the Coloniality of power, subaltern knowledges and border thinking**. Princeton: Princeton University Press, 2000.

MORAGA, Cherrie; ANZALDÚA, Gloria (org.). **This bridge called my back: writing by radical women of color**. New York: Kitchen Table/Women of Color, 1983.

NOEs. **Princípios do NOEs** – Núcleo de Pesquisa Outras Economias, 2012.

NUNES, João Arriscado. “Teoria crítica, cultura e ciência: o(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Globalização: fatalidade ou utopia**. Porto: Afrontamento, 2001, p. 297-338.

PISCETELLI, Adriana. “Interseccionalidade, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras”. **Sociedade e Cultura**, vl. 11, n. 2, Jul/Dez, p. 263-274, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: Contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 14ª ed., 2003.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e Materialismo**. Tradução de André Glaser. São Paulo: Unesp, 2011.

_____. **Palavra-clave: un vocabulario de la cultura e sociedad**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

ZEMELMAN, Hugo. “Sujeito e sentido: considerações sobre a vinculação do sujeito ao conhecimento que constrói”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa [Org.]. **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. Porto: Afrontamento, 2003.

ABSTRACT

The writing of this work aims to outline nuances of the pedagogical process experienced in the Research Center Other Economies (NOEs). The term pedagogy of the plurality (s) is coined in the attempt to legitimize this process that is based on five pillars: experience, circularity, plurality, temporality and learning / doing together. Such pedagogy tends to perceive individual and collective subjects and their realities composed of several elements, that is, by "categories of differentiation" that constitute them. Consequently, it reflects in a positioning, a way of acting that commits the subject to plural thinking, since it directs him to abandon traditional and fixed knowledge structures / thoughts of modern science. The use of unconventional methodologies made possible the analysis of the experience of the group of students linked to the NOEs, as a privileged source of meanings and meanings for the enterprise proposed here.

Keywords: NOEs. Pedagogy of Plurality. Experience/Sense. Think Plural.

Recebido em 02.11.2016

Aprovado em 18.11.2016

Cultura do Estupro: uma análise de conteúdo sobre a percepção dos usuários via Twitter.

Pedro Augusto Almeida da FONSECA¹

Vítor de Lima ALVES²

Lício Martins de LIMA³

RESUMO

A espontaneidade e sensação de impessoalidade que as mídias sociais trazem, proporcionam um ambiente ideal para os usuários expressarem o que realmente sentem e pensam sobre determinado comportamento ou evento. Visto o caso do estupro coletivo no Rio de Janeiro no último mês de maio, decidimos fazer uma análise de conteúdo dos *tweets* postados sobre o tema. Um ponto fundamental para nossa análise foi a literatura sobre cultura do estupro feita previamente, além da repercussão do caso na sociedade. Para tal, criamos uma nuvem de palavras e uma análise de cluster com um banco de dados extraídos do Twitter, aonde foi possível perceber as tendências das postagens dos usuários.

Palavras-chave: Mídias sociais. Estupro coletivo. Cultura do estupro. Análise de conteúdo. Twitter.

INTRODUÇÃO

Entre os dias 26 e 27 de maio, começaram a aparecer nas redes sociais vídeos de uma adolescente do Estado do Rio de Janeiro, inconsciente, sendo abusada sexualmente por "mais de 30 caras", segundo um dos rapazes presentes nas filmagens. Até o presente momento (8 de julho), 33 homens já foram reconhecidos, sendo sete indiciados pelo crime de estupro pela Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro e quatro pedidos acatados pelo Ministério Público.

¹ Graduando do curso de Ciência Política com ênfase em Relações Internacionais. Membro do Instituto de Estudos da Ásia (UFPE) e do Núcleo Disciplinar de Pesquisa em Direito e Sociedade (NPD/UFRPE)

² Graduando do curso de Ciência Política com ênfase em Relações Internacionais da UFPE. Fez iniciação científica nas áreas de Comportamento Político e Estatística Aplicada. Membro do Instituto de Estudos da Ásia (UFPE).

³ Graduando do curso de Ciência Política com ênfase em Relações Internacionais da UFPE e bolsista de do projeto de extensão do Núcleo de Gestão Urbana e Políticas Públicas (NUGEPP).

Além disso, as investigações ainda estão ocorrendo para se achar os outros autores desse crime.

A repercussão que esse caso ganhou nacionalmente foi enorme, e com isso, a sociedade começou a dar suas opiniões sobre o fato, sendo tanto de apoio à vítima, quanto de culpabilização da mesma.

Desse modo, como foi a percepção dos usuários do Twitter sobre o caso do estupro coletivo divulgado pelas mídias sociais entre os dias 26 e 27 de maio de 2016? O presente artigo busca analisar uma série de *tweets* para observar a reação dos internautas sobre o caso que chocou o país e o mundo e corroborou para afirmação que existe um cultura de culpabilização da vítima, além da relativização do crime de estupro, crime este previsto no código penal (CP), no Art. 213⁴, que foi alterado pela lei 12.015/2009 que ampliou a definição de estupro.

Para tais fins, fizemos uma breve revisão bibliográfica sobre análise de conteúdo para poder definir melhor nossa atuação e consequente garimpagem de dados. Após isso, por meio do software de programação R⁵, extraímos os dados necessários para "rodar" a análise, que foi finalizada numa nuvem de palavras e análise de cluster.

Um das últimas motivações para o uso do Twitter foram os seis pontos citados por Wasim Ahmed (2015), pós-doutorando na *London School of Economics*. São eles:

- Ser uma plataforma popular;
- Ser fácil de achar e seguir as conversas de interesse;
- Normas de *hashtag* que deixam a coleta de dados mais fáceis;
- Por causa dos incidentes ficarem centrados em *hashtags*, torna-se mais fácil de obter retorno;
- O API ser mais aberto e acessível do que o de outras mídias sociais;
- A experiência pessoal dos pesquisadores, que o consideram como uma plataforma familiar.

⁴ "Constranger alguém, mediante violência ou grave ameaça, a ter conjunção carnal ou a praticar ou permitir que com ele se pratique outro ato libidinoso" (CP, art. 213, *caput*).

⁵ Software livre para computação estatística e gráficos.

METODOLOGIA

A metodologia de análise de conteúdo vem ganhando um grande interesse no campo de pesquisas qualitativas. Segundo Moraes (1999) a análise de conteúdo faz parte de uma busca teórica e prática, com um significado especial no campo das investigações sociais. Diante disso, faremos uma breve revisão bibliográfica sobre a metodologia.

Para Olabuenaga e Ispizúa (1989), a análise de conteúdo pode ser conceituada como uma técnica para ler e interpretar uma vasta classe de documentos, cujo o intuito é adquirir conhecimento sobre aspectos e fenômenos da vida social. Assim, a análise de conteúdo seria um método válido e replicável para a realização de inferências específicas sobre o texto ou outras propriedades do objeto de estudo. (KRIPPENDORF, 1969).

Bardin (2004) se refere à Análise de Conteúdo como um conjunto de instrumentos metodológicos que se aperfeiçoa constantemente e que se aplica a discursos diversificados. Para Weber (1990: 19) a análise de conteúdo envolve o desenvolvimento de uma série de procedimentos para fazer inferências a partir de textos. Já Moyser e Wagstaffe (1987: 20) afirmam que a análise de conteúdo é um método capaz de usar ou manipular símbolos e de investir em comunicação com significado.

Moraes (1999) mostra que mesmo que diferentes autores proponham diversos tipos de processos para análise de conteúdo, podemos observar cinco etapas que constituem o processo de análise. Temos Preparação das informações; unitarização ou transformação do conteúdo em unidades; categorização ou classificação das unidades em categorias; descrição e a interpretação dos dados.

Assim, a metodologia de análise de conteúdo seria um conjunto de técnicas de análise e investigação que tem por finalidade a descrição objetiva, sistemática e quantitativa do conteúdo manifesto na comunicação (BERELSON, 1952; BARDIN, 2004).

Cultura do Estupro

O termo cultura do estupro foi inicialmente utilizado na década de 1970 pelo movimento feminista norte-americano para mostrar como a vítima era culpabilizada pelo abuso sexual e como o comportamento sexualmente agressivo dos homens era visto como algo normal pela sociedade.

A cultura do estupro é uma construção que envolve crenças e normas de comportamento, estabelecidas a partir de valores específicos, que acabam banalizando, legitimando e tolerando a violência sexual contra a mulher. O movimento feminista tem proporcionado definições sobre o termo. Emilie Buchwald (1994) em seu livro "*Transforming a Rape Culture*", define cultura do estupro como:

"[...] a complex set of beliefs that encourage male sexual aggression and supports violence against women. It is a society where violence is seen as sexy and sexuality as violent. In a rape culture, women perceive a continuum of threatened violence that ranges from sexual remarks to sexual touching to rape itself. A rape culture condones physical and emotional terrorism against women as the norm [...] In a rape culture both men and women assume that sexual violence is a fact of life, inevitable [...] However [...] much of what we accept as inevitable is in fact the expression of values and attitudes that can change." (BUCHWALD, FLETCHER and ROTH 1994).

Para as Nações Unidas, o termo é "usado para abordar as maneiras em que a sociedade culpa as vítimas de assédio sexual e normaliza o comportamento sexual violento dos homens. Ou seja: quando, em uma sociedade, a violência sexual é normalizada por meio da culpabilização da vítima, isso significa que existe uma cultura do estupro." (ONU, 2016).

Assim, a cultura do estupro é uma consequência da naturalização de atos e comportamentos machistas, sexistas e misóginos, que estimulam agressões sexuais e outras formas de violência contra as mulheres. Esses comportamentos se manifestam das mais diversas formas, incluindo cantadas de rua, piadas sexistas, ameaças, assédio moral ou sexual, estupro e feminicídio, como afirma um boletim da ONU que trata do tema.

As decorrências da naturalização de comportamentos violentos contra as mulheres possuem graves reflexos sociais. De acordo com os dados mais recentes, estima-se que a cada 11 minutos uma mulher sofra abuso sexual no país⁶. Em 2014, aproximadamente 50 mil pessoas foram vítimas de estupro no Brasil. Contudo, segundo estimativas do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), 527 mil pessoas são estupradas por ano no país, ou seja, um número cerca de 10 vezes maior do que o noticiado, sendo cerca de 89% das vítimas pertencentes ao sexo feminino (CERQUEIRA e COELHO, 2014). Essa estimativa se dá pelo fato de que apenas uma em cada dez vítimas chega a denunciar o ocorrido às autoridades.

⁶ 9º Anuário Brasileiro de Segurança Pública. Disponível em:

<http://www.forumseguranca.org.br/storage/download//anuario_2015.retificado_.pdf>. Acesso em: 7 jul. 2016.

1. Análise de Conteúdo no Twitter

Antes de começarmos a análise, devemos justificar a escolha do Twitter com o seguinte trecho:

"[...] Opportunities and mechanisms for participation by members of the public are expanding the information arena of disaster. Social media supports backchannel communication, allowing for wide-scale interaction between members of the public that has qualities of being collectively resourceful, self-policing and generative of information that cannot otherwise be easily obtained." (SUTTON, PALEN and SHKLOVSKI 2008)

O artigo acima citado, mesmo se tratando de eventos de desastre, abriu uma corrente de discussões sobre o uso do Twitter em outras áreas, inclusive sendo citado em sites e pesquisas sobre a cultura do estupro. A pesquisadora britânica Sam Martin, em seu blog *digitalcoeliac.com*, o utiliza como uma de suas referências em sua pesquisa sobre o estupro cometido por um jogador de futebol inglês em 2011. Além dessas duas referências, Ahmed (2015) demonstrou a importância do Twitter para representar a opinião das pessoas, pelo motivo de tornar mais fácil de agrupar os dados por causa das *hashtags*.

Escolhemos como termos de procura "*#EstuproNaoÉCulpaDaVitima*", pois na manhã do dia 27 de maio, tornou-se o segundo maior *trending topic* do Twitter no Brasil, e quinto dos *trending topics* mundiais. Já para a análise de cluster, utilizamos o termo "*#EstuproColetivo*", pois os dados. A nossa amostra foi de 10.000 *tweets*, por ser usado na maioria das pesquisas de análise de sentimento - método de análise derivado da análise de conteúdo - que tivemos contato. Este artigo não teve a necessidade do parecer do Conselho de Ética em Pesquisa (CEP).

Para realizar a análise, utilizamos o RStudio 3.3.0⁷. Os pacotes utilizados foram: *twitteR*⁸; *wordcloud*⁹; *tm*¹⁰ e *plyr*¹¹. Para se ter acesso aos dados, é necessário criar uma conta de desenvolvedor¹² no *Twitter Rest API*. O site fornecerá chaves de autorização para que se possa garimpar os dados. Após a garimpagem, os *tweets* são salvos num banco de dados, para que se possa trabalhar com eles. Depois de uma "limpeza" da amostra, selecionamos as palavras mais frequentes no banco de dados e rodamos a nuvem de palavras. Quanto maior o tamanho da dentro da nuvem, indica a frequência no banco de dados.

⁷ Software livre de ambiente de desenvolvimento integrado para R.

⁸ *TwitterR* é um pacote de R que dá acesso à API do *Twitter*. A maioria das funcionalidades da API é suportado, com um viés para chamadas de API que são mais úteis na análise de dados em oposição a interação diária.

⁹ Pacote usado para fazer "nuvens de palavras bonitas", segundo seu desenvolvedor.

¹⁰ Usado como um framework para garimpagem de texto no R.

¹¹ Conjunto de ferramentas que servem para dividir, aplicar e combinar dados.

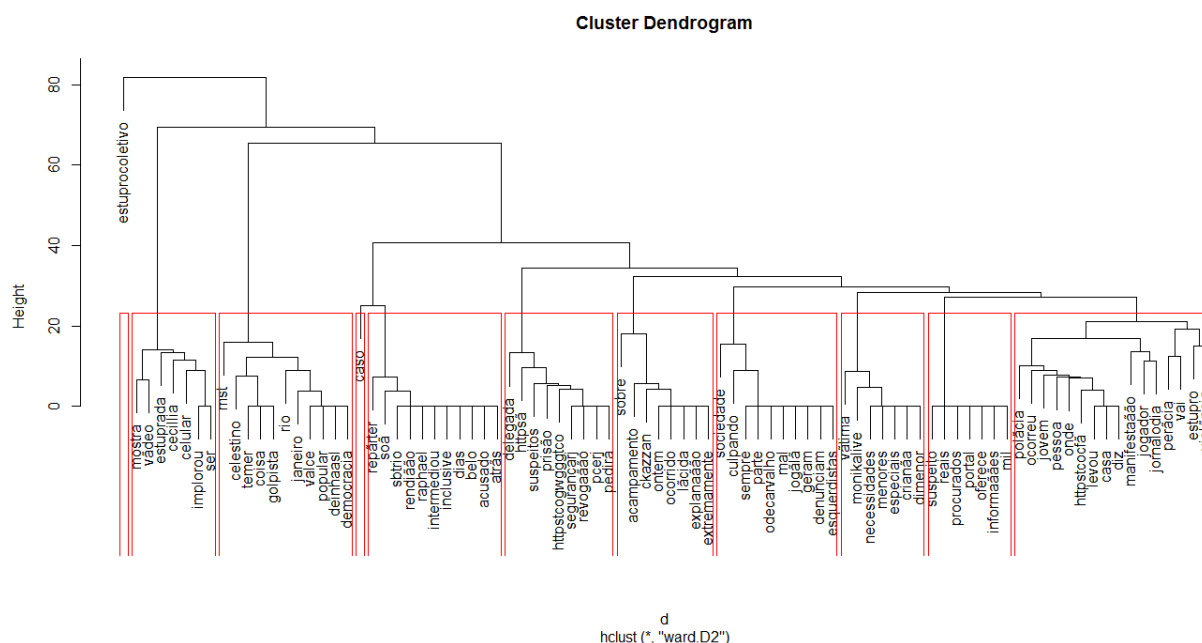
¹² dev.twitter.com/rest/public

Uma nuvem de palavras é uma lista hierarquizada visualmente que serve para apresentar os itens de conteúdo de uma determinada análise. Assim, foi montada uma nuvem de palavras com no máximo 100 palavras, já que uma nuvem com um número maior poderia comprometer a visualização e a análise das palavras.



Salientamos as palavras por frequência, em que as palavras de cor alaranjadas são as que aparecem mais. Contudo, a nuvem de palavra, por si só, mostra apenas os termos de modo singular, sem fazer nenhuma conexão entre eles. Os termos mais citados, segundo os dados levantados, foram "cecillia", "vãdeo" (vídeo), "celular", "mostra" e "estuprada".

Fizemos também uma clusterização hierárquica pelo método da variância mínima de Ward, para observarmos a similaridade das palavras. Este método foi proposto por Ward (1963) e tenta minimizar a soma dos quadrados dentro do grupo.



Notamos 11 grupos, dos quais dois chamam atenção para o debate. O primeiro grupo a ser observado é o a favor da vítima, tendo as palavras "estuprada", "implorou", "celular" e "cecilia". Além disso, as palavras dentro deste grupo foram também as mais citadas, como mostrou a nuvem de palavras. Já o segundo grupo citado, nota-se uma culpabilização da vítima, ou seja, uma retomada à cultura do estupro, tendo as palavras "culando", "odecarvalho" (@OdeCarvalho, perfil de Olavo de Carvalho), "esquerdistas" e "mal" como fatores que colaboram para essa análise.

CONCLUSÃO

Como resultado das análises, percebemos que mesmo com a maior parte do conteúdo analisado ser "positivo" (de apoio) e "neutro" (de caráter informativo), ainda há uma forte representação de conteúdo "negativo", que visa relativiza ou suavizar o crime e culpabilizar a vítima pelo ocorrido. Isso corrobora com nossa hipótese de que há uma cultura do estupro presente na população abordada no artigo (usuários do *Twitter*), pois houveram dados significativos nas amostras que apontassem para tal fato. Mostrando, dessa maneira, um reflexo, mesmo que imperfeito, de um comportamento presente na sociedade brasileira.

A contribuição pretendida por este artigo é participar de uma nascente área de pesquisa em nosso país que é a análise de conteúdo das redes sociais. Além de contribuir, principalmente com os prováveis erros cometidos, para o aperfeiçoamento e desenvolvimento dessa área na ciência política brasileira, principalmente na graduação.

Seguindo o princípio de replicabilidade de King (1995), os dados e os comandos serão disponibilizados posteriormente para todos que quiserem testar a validade do trabalho.

Uma sugestão que pode ser feita para complementar esse trabalho seria uma análise de sentimento dos termos, porém ainda não há um banco de sentimentos disponível em português. Um dos percalços sentidos no desenvolvimento deste artigo é a manipulação dos dados de maneira mais sóbria, visto que até a presente conclusão do artigo, não conseguimos encontrar os comandos certos para o *software* ler de maneira correta alguns *tweets*. Tal problema, posteriormente, será resolvido por um aprofundamento maior na lógica linguística do *software* usado.

REFERÊNCIAS

AHMED, W. **Using Twitter as a data source: An overview of current social media research tools**. Londres: The Impact Blog – The London School of Economics and Political Science, 2015. Disponível em: <<http://blogs.lse.ac.uk/impactofsocialsciences/2015/07/10/social-media-research-tools-overview/>>. Acesso em: 06 jun. 2016.

BRASIL. Lei nº 12.015, de 7 de agosto de 2009. Altera o Título VI da Parte Especial do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, e o art. 1º da Lei nº 8.072, de 25 de julho de 1990, que dispõe sobre os crimes hediondos, nos termos do inciso XLIII do art. 5º da Constituição Federal e revoga a Lei nº 2.252, de 1º de julho de 1954, que trata de corrupção de menores. **Presidência da República**: Casa Civil – Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília, 2009. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/l12015.htm>. Acesso em: 7 jul. 2016.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70 Ltda. 3 ed., 2004.

BERELSON, B. **Content analysis in communication research**. 1952.

BUCHWALD, E.; FLETCHER, P.; ROTH, M. **Transforming a Rape Culture**. Milkweed Editions; Reprint edition. 1994.

CERQUEIRA, D. e COELHO, D. S. C. **Nota Técnica - Estupro no Brasil: Uma radiografia segundo os dados da Saúde**. Brasília: Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas, 2014. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/140327_notatecnicadiest11.pdf>. Acesso em: 06 jun. 2016.

KING, G. Replication, Replication. *PS: Political Science and Politics*, v. 28, p 444-452, 1995.

KLOTZ, A. e PRAKASH, D. **Qualitative methods in international relations:** a pluralist guide. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

KRIPPENDORFF, K. **Models of messages:** three prototypes. In: GERBNER, G.; HOLSTI, O.R.; KRIPPENDORFF, K.; PAISLY, G.J.; STONE, Ph.J. The analysis of communication content. New York: Wiley, 1969.

MARTIN, S. **Rape Culture and Twitter Abuse:** Visualising Twitter's reaction to the Ched Evans Rape Case. Digital Coeliac. Disponível em: <<http://www.digitalcoeliac.com/rape-culture-twitter-abuse>>. Acesso em: 30 jun. 2016.

MORAES, R. Análise de conteúdo. **Revista Educação**, Porto Alegre, v. 22, n. 37, p. 7-32, 1999.

MOYSER, G. e WAGSTAFFE, M. **Research Methods for Elite Studies.** London: Allen and Unwin. 1987

OLABUENAGA, J.; ISPIZÚA, M. **La descodificacion de la vida cotidiana:** metodos de investigacion cualitativa. Bilbao, Universidad de Deusto, 1989.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Por que falamos de cultura do estupro?**. ONUBR. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/por-que-falamos-de-cultura-do-estupro/>>. Acesso em: 6 jul. 2016.

SUTTON, J., PALEN, L., SHKLOVSKI, I. **Backchannels on the Front Lines:** Emergent Use of Social Media in the 2007 Southern California Fires. Proceedings of the 2008 Information Systems for Crisis Response and Management Conference (ISCRAM 2008), Washington, D.C., pp. 624-631, 2008.

WARD, H. Hierarchical grouping to optimize an objective function. **Journal of the American Statistical Association**, v. 58, p. 236 – 244. Mar. 1963.

WEBER, R. **Basic content analysis.** 2 ed. Newbury Park: SAGE, 1990.

ABSTRACT

The spontaneity and the sense of impersonality that the social medias have nowadays provide an ideal environment to users to express what they feel and think about certain behavior or event. Analyzing the case of the collective rape in Rio de Janeiro state last May, we decided to do a content analysis of the tweets made about the theme. A fundamental point to our analysis was the literature about rape culture made previously, beyond the repercussion that the case gained in the Brazilian society. To this effect, we plotted a word cloud and a cluster analysis with a database extracted from Twitter, where it was possible to perceive the users' tendencies.

Keywords: Social medias. Collective rape. Rape culture. Content analysis. Twitter.

Recebido em 02.11.2016

Aprovado em 30.11.2016

MEMÓRIA, PATRIMÔNIO E SALVAGUARDA NO LABORATÓRIO DE ANTROPOLOGIA VISUAL DA UFPE¹

Paulidayane Cavalcanti de LIMA²

RESUMO

O presente trabalho traça uma discussão sobre o Acervo audiovisual do Laboratório de Antropologia Visual (LAV), vinculado ao Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco a partir da perspectiva da memória, do patrimônio e da salvaguarda. Abordamos em conjunto a antropologia visual e a museologia, detendo-se na elaboração de uma análise sobre o acervo audiovisual do LAV-UFPE enquanto patrimônio cultural acadêmico, objetivando traçar uma proposta para salvaguardar este patrimônio. Destacamos neste trabalho a importância da coleção como meio de transmissão de conhecimentos acerca das atividades de ensino e pesquisas da instituição, e expressões culturais e artísticas.

Palavras-chaves: Museologia. Acervo audiovisual. Patrimônio Acadêmico.

INTRODUÇÃO

O Presente trabalho busca relacionar a antropologia visual e a museologia, detendo-se na elaboração de uma análise sobre o acervo audiovisual do Laboratório de Antropologia Visual da Universidade Federal de Pernambuco (LAV-UFPE) enquanto ‘patrimônio cultural acadêmico’, ou seja, enquanto testemunha das atividades universitárias, com o objetivo de propor medidas para sua salvaguarda, através de algumas considerações sobre a documentação, conservação e comunicação deste acervo. A proposta caracteriza-se como um desafio, no que tange sua elaboração, pelo acervo em questão estar inserido no espaço de uma universidade pública, dado que a mesma não possui diretrizes para gestão de acervos em núcleos laboratoriais. Desta forma não há bases para que se julgue o tratamento de acervo como correto ou não, em detrimento as diretrizes institucionais, sendo necessário detectar, por

¹ Trabalho de conclusão de curso (Museologia/UFPE), no formato de artigo.

² Mestranda em Antropologia, PPGA-UFPE. E-mail: p.limacavalcanti@gmail.com

meio de consulta à bibliografia existente sobre acervos audiovisuais as condições ideais de tratamento e associa-los a realidade do acervo do LAV-UFPE. Além disso, o presente trabalho trata-se de um estudo museológico teórico-prático, sobre uma coleção formada na perspectiva da antropologia visual, traduzindo-se num diagnóstico de caráter propositivo. Portanto, a análise do acervo se desenvolverá a partir de um diagnóstico museológico, observando os parâmetros de documentação, conservação e comunicação museológica. Tomou-se como definição de Diagnóstico museológico a referência elaborada por Manuelina Duarte Cândido, que o define como:

[...] Uma análise global e prospectiva da instituição, isto é, não se confunde com outras formas de análise ou avaliação da instituição que enfocam uma parte de suas ações mais a fundo, como a avaliação no sentido de estudos de público ou mesmo o diagnóstico de documentação do acervo II (DUARTE CÂNDIDO, p. 127, 2007).

Desse modo, a opção de desenvolver a proposta a partir do modelo de diagnóstico museológico, se parte da premissa que este modelo é o mais adequado para análise de indicadores, possibilitando possíveis intervenções em ambientes de preservação de memória.

Desta forma, pretende-se refletir sobre as normas de salvaguarda: Documentação e conservação preventiva¹, que tratam sobre a segurança das informações acerca do objeto, sua manutenção, e a forma de comunicação museológica, dispondo a refletir sobre a acessibilidade e difusão das informações do acervo. Em suma, o trabalho detém-se a explicar e discutir sobre a concepção de acervos audiovisuais e suas particularidades, sua concepção enquanto patrimônio cultural acadêmico e as formas de gerenciamento destes acervos.

O LABORATÓRIO DE ANTROPOLOGIA VISUAL

O Laboratório de Antropologia Visual da UFPE (LAV-UFPE) é um local de produção e salvaguarda de registros audiovisuais, está ligado ao Núcleo de Imagem e Som em Ciências Humanas (NIS&CH/UFPE) constituído de dois laboratórios: o LIAV (Laboratório Integrado de Áudio-Visual), coordenado pelo prof. Luiz Lacerda, e o Laboratório de Antropologia Visual (LAV), Coordenado pelo Prof. Dr. Renato Athias, e devidamente registrado no Diretório Geral de Grupos de Pesquisas do CNPq há 15 anos.

O LAV-UFPE deu início à suas atividades em 1999, porém sua existência remota ao LIAV (Laboratório integrado de Audiovisual) criado em 1994, com a missão de apoiar os professores em suas disciplinas, a partir da divulgação e organização de um acervo de vídeos didáticos para uso na docência.

O processo que levou à mudança da perspectiva de configuração do laboratório de acervo audiovisual ocorreu quando o mesmo deixa de ser pensado como uma ferramenta de apoio às disciplinas ofertadas do curso de ciências sociais e passa a principalmente parte do exercício da disciplina de Antropologia Visual. Essa mudança vai ser significativa para a organização do LAV como um espaço de debate e de desenvolvido da antropologia visual no âmbito da UFPE.

A ementa desta disciplina trata a antropologia visual numa perspectiva não apenas de discussão teórica, mas no campo teórico-metodológico, mas a discussão sobre a antropologia visual é feita a partir da produção do audiovisual em que o antropólogo ou o cientista social esteja diretamente envolvido. Desta forma, a necessidade de um local onde a produção pudesse ser acolhida surgiu.

A oportunidade de criação viabilizou-se através do edital da CAPES, chamado PROIN, que objetivava a melhoria da infraestrutura de cursos de graduação. Reuniram-se professores do departamento interessados na área de atuação da antropologia visual, e deu-se início ao pedido de compra de equipamentos para o Laboratório.

Em 2000, foi importada dos EUA a Ilha de Edição do laboratório, sendo sua montagem finalizada em 2001. A partir de então, vários alunos passaram pelo LAV na condição de bolsista e executaram a produção de audiovisuais na área, contando com produções de filmes, documentários e entrevistas.

Durante sua existência foram desenvolvidas inúmeras atividades relacionadas principalmente à antropologia visual concebida como campo disciplinar da Antropologia (Cf. Catálogo dos Grupos de Pesquisa, Propesq 2006). O LAV-UFPE também foi pioneiro na introdução das atividades relacionadas à antropologia visual tanto na UFPE quanto nas reuniões e congresso de antropologia nos estados do Norte e Nordeste. Partes dessas atividades estão relatadas na Revista Antropologia e Imagem (2008) editada pela professora Clarice Peixoto da Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Dentro da perspectiva de campo de produção difundida pelo laboratório como objetivo disciplinar, os alunos da disciplina tem como trabalho de conclusão da disciplina a produção de um filme ou exposição fotográfica, a partir dele é elaborada uma narrativa imagética-antropológica relacionada a questões sociais e aos problemas teóricos e metodológicos das ciências sociais na sua narrativa visual.

Deste modo faz a reflexão fundamental sobre a distinção entre a sociologia da comunicação e a antropologia visual³, a disciplina que é ministrada anualmente, tem o intuito de mostrar o outro lado da antropologia relacionado á imagem e ao mesmo tempo desmistificar o uso das ferramentas de audiovisuais simplesmente como apoio a pesquisa.

Vários filmes foram realizados como trabalho de encerramento da disciplina e outros editados no espaço do laboratório, usado como meio de suporte para produtores e pesquisadores da área da antropologia e sociologia da UFPE. Posteriormente estes filmes foram acolhidos no acervo do laboratório.

Estes primeiros filmes realizados no espaço do laboratório tinham como temática a discussão do uso de filmes de vídeos na mobilização social, a temática inicial de produção foi escolhida por ser pertencente a um projeto do Programa de Iniciação Científica (PIBIC) ligado ao Departamento de Ciências Sociais e ao Laboratório, em seguida no ano de 2002 em parceria com pesquisadores do Center for Visual Anthropolgy of Goldsmiths London University, foi finalizado outro filme sobre a comunidade judaica no Amazonas.

Entre outras atividades, o LAV-UFPE foi o propulsor, na figura do Prof. Dr. Renato Athias que até hoje o coordena, das atividades que discutem a antropologia visual na Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), foi também a partir dele que se deu inicio as atividades na área da antropologia visual da Reunião da Associação Brasileira de Antropologia Norte Nordeste (ABANNE), atualmente integrada com a Reunião Equatorial de Antropologia (REA). Como exemplo das atividades ocorridas pela iniciativa do LAV-UFPE, pode-se observar que na ABANNE de 2001 que ocorreu na capital pernambucana, houve o inicio da mostra de filmes Etnográficos da reunião, e posteriormente deu-se inicio as exposições fotográficas que hoje ocorrem a cada edição, as iniciativas e propostas estão documentadas e podem ser acessadas nos catálogos e cadernos de resumos da reunião.

Ainda em 2001 durante a reunião anual da ANPOCS foi realizado, também por meio do LAV-UFPE, uma filmagem com os principais autores, presentes na reunião, na área dentro

³ Sociologia da comunicação refere-se ao ramo da sociologia que se preocupa com as diferentes configurações de interação humana, enquanto Antropologia visual refere-se a “uma área da Antropologia Sócio-cultural, que utiliza suportes imagéticos para descrever uma cultura ou um aspecto particular de uma cultura” (PÉRES, 2006).

da Antropologia e Ciências Sociais que se ocupam com a antropologia visual. Nesta ocasião foi executada a filmagem de uma entrevista coletiva com Catarina Alves Costa⁴, e realizado com ela um pequeno filme sobre a área da antropologia visual, que posteriormente foi distribuído na ANPOCS e tornou-se parte do seu arquivo. Esta entrevista foi transcrita por Clarice Peixoto e publicada no Caderno de Antropologia e Imagem da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Revista Antropologia e Imagem (2008).

Pelos registros descritos anteriormente pode-se notar a importância do LAV-UFPE para a Antropologia Visual, pois é a partir do laboratório que a antropologia visual começa a ser institucionalizada nos espaços acadêmicos de reuniões de Antropologia e das ciências sociais, tornando-a visível para além do campo disciplinar, mas também como campo de produção audiovisual. Durante esses quinze anos o LAV-UFPE tem promovido encontros, reuniões de estudo e realizado anualmente o Festival do Filme Etnográfico do Recife (FFER), que se encontra na sua sexta edição e atualmente é o eixo que mais acrescenta acervo ao laboratório.

O Festival do Filme Etnográfico do Recife vem sendo realizado nos últimos cinco anos continuamente pelo LAV-UFPE, teve início em 2009. O FFER fez o laboratório ampliar sua base de registros e sua relação com outros laboratórios que fazem parte da antropologia visual no Brasil, ampliou também sua relação com outros festivais do filme etnográfico pelo mundo. O laboratório hoje é conhecido por este festival e tem uma inserção no meio da antropologia visual e do filme etnográfico, e nós colocamos isso como parte de uma discussão mais ampla da antropologia visual, é interessante pensar e inventariar a produção realizada e das questões relacionadas as questões relacionadas ao laboratório. Uma grande parte da informação sobre as atividades desse festival encontra-se publicado em um capítulo de livro intitulado —O Filme etnográfico o exótico, o diferente e o respeito ao outro (Cf. ATHIAS, 2014a).

O Acervo audiovisual

Em diversas universidades e instituições acadêmicas nacionais e internacionais existem lugares para salvar acervos audiovisuais em geral. A maioria destes

⁴ Mestre em Antropologia Visual pelo Granada Centre da Universidade de Manchester em Inglaterra, professora assistente convidada no departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, onde leciona disciplinas de Antropologia Visual e Filme Etnográfico. De 1998 a 2000 pertenceu à Direção da APA - Associação Portuguesa de Antropologia e à Direção da APORDOC - Associação pelo Documentário.

laboratórios e centros surgiram pela necessidade de apoio às atividades acadêmicas e para salvar os registros das televisões e rádios universitárias, ou em casos mais específicos de produções relacionadas à departamentos.

A formação do acervo do Laboratório de antropologia Visual da UFPE teve caráter misto. Ele salva o acervo pertencente anteriormente ao LIAV, as produções provenientes da conclusão da disciplina de antropologia visual do curso de ciências sociais da universidade, como as produções submetidas ao Festival do Filme Etnográfico do Recife além de alguns dos registros pessoais do Prof. Renato Athias registrados em Rio Negro, enquanto pesquisador da UFPE.

Os registros que formam o acervo do LAV-UFPE são uma rica documentação da cultura imaterial, contendo diversas informações sobre as manifestações e expressões culturais do estado e do país, assim como detém em seu conteúdo outras problemáticas de cunho social, caracterizando-o como uma importante fonte para pesquisas na área. A relevância do conteúdo do acervo para o meio acadêmico e social o designa como patrimônio acadêmico e cultural, colocando-o em caráter ímpar no meio museológico.

Estima-se que o acervo esteja composto por cerca de dois mil objetos ainda para ser documentado de forma mais sistemática. Objetos de diferentes materiais audiovisuais, que foram identificados e classificados inicialmente pelo seu tipo de suporte: DVD's: Contendo filmes finalizados e gravações; Mini-DV's: Contendo registros diversos. Papel: Cartazes, folders e documentos de registros. Um número significativo de fitas S-VHS-C, contendo registros diversos de alunos desde 1998 até 2003; Fitas 8mm: Registros diversos; bem como VHS's: Contendo filmes finalizados, filmes brutos e outros registros. Aparelhos de reprodução e edição: Videocassete player, televisores, computadores e câmeras. Cd's: Contendo gravações sonoras, imagens e registros diversos. Fotografias: Positivos tipo slides com imagens realizadas pelo Prof. Renato Athias em suas pesquisas de campo entre os índios Hupdah e entre os Pankararu.

Na área da museologia o conceito _coleção_ tem como referência a definição dada por Krzysztof Pomian⁵, ele considera que para os objetos se enquadrem na categoria de coleção

⁵ POMIAN, Krzysztof. Coleção. In: Enciclopédia Einaudi. Vol. 1: Memória-História, p.51-86.

devem ser, temporária ou definitivamente, postos fora do circuito das atividades econômicas, colocados em um lugar protegido e expostos ao olhar do público, sem que haja uso.

No entanto, a coleção audiovisual dialoga de forma contrária à concepção de coleção definida por Pomian, onde o objetivo da sua preservação é garantir a reprodutibilidade do seu conteúdo mantendo a acessibilidade aos registros para que possam ser expostos ao público.

A coleção audiovisual em sua particularidade se valida enquanto coleção, mesmo contrariando as condições postas tradicionalmente que pedem pelo deslocamento do uso inicial. Nela a reprodução não deve ser proibida, visto que seu objetivo é a comunicação de seu conteúdo. Porém, como medida para a salvaguarda seu uso deve ser restrito quando sob proteção de um centro arquivístico, museu ou outro tipo de instituição de salvaguarda, como o laboratório de Antropologia Visual.

As coleções do LAV-UFPE são divididas internamente pela sua forma de aquisição, foram identificadas seis grandes coleções: (1) Coleção acervo didático organizada pelo LIAV, (2) Coleção NEPE/UFPE, (3) Coleção produções LAV (incluindo a dos alunos da disciplina de antropologia Visual, (4) Coleção Zarabatana Produções, (5) Coleção Acervo de pesquisa Rio Negro: 1975-2006 e (6) Coleção Festival do Filme Etnográfico.

A configuração das coleções mostram-nas diversificadas enquanto suporte e conteúdo. São inseridos em sua composição documentos de registro em texto que dão conta de complementar as informações sobre o registro imagético ou fazem parte dele, como os roteiros de filmes, fichas de sinopses, termos de anuência e etc., passando a ser parte integrante do acervo audiovisual. As seis coleções do LAV-UFPE, foram identificadas sendo compostas dos seguintes suportes:

(1) Coleção acervo didático LIAV: Esta coleção refere-se aos vídeos da cinemateca do antigo LIAV, que eram usados para apoiar didaticamente as aulas e professores do antigo Departamento de Ciências Sociais, é composto principalmente por fitas no formato VHS's com diversos títulos, em sua maioria produções nacionais e internacionais que dão conta de diversas temáticas ligada aos debates das disciplinas do curso de Ciências Sociais. Toda essa coleção encontra-se em um processo de deterioração, por ser composta por materiais frágeis e por não haver mais equipamentos que possam dar suporte ao formato VHS. Atualmente essa coleção encontra-se em uma estante de aço, na sala que

anteriormente foi do LAV, no 13 andar do CFCH nos fundos do Auditório III. Em 1996 esse acervo possui um catálogo e algumas fichas onde estão registrados os empréstimos a quem o solicitava.

(2) Coleção NEPE/UFPE: Esta coleção sob guarda do LAV, pertence ao NEPE/UFPE é composta por fita em diversos formatos: VHS, SVHS, BETA, Super 8, Mini-DV, com diversos títulos, contando com produções nacionais e internacionais e seu conteúdo esta estritamente ligado a temática da Etnicidade, são importantes registros de referencia na área da Antropologia e constitui-se de um banco de imagens sobre os povos indígenas principalmente de Pernambuco. Esse banco de imagens foi digitalizado durante os anos de 2010 e 2011 com o apoio de Bolsas PIBIC da FACEPE.

(3) Coleção produções LAV: Coleção formada a partir das produções efetuadas através da Disciplina de Antropologia Visual, ofertada no Curso de Ciências Sociais, são materiais editados e brutos, com registros diversos, compostos por suportes em Mini-DV's, S-VHS-C, Hi8, VHS's, DVD's e registros textuais sobre o acervo: Catálogos e manuais de instruções dos equipamentos do LAV-UFPE. Esta Coleção foi identificada como a maior e mais diversificada do laboratório em referência as temáticas, por ter sido formada pelos alunos que cursaram a disciplina durante os anos de 2001 a 2013.

(4) Coleção Zarabatana produções⁶: A coleção é formada por pelas produções realizadas entre 1993 e 2003 pela produtora. Esse acervo foi doado ao LAV-UFPE em 2003, seu conteúdo apresenta diversas temáticas ligadas a comunidades tradicionais, é constituída por fitas de imagens brutas nos suporte de VHS, SVHS, U-Matic, e Beta-Cam. Esse acervo também pode fazer parte do Banco de Imagens sobre os povos indígenas de Pernambuco, uma vez que a maioria de seus registros referem-se às fitas brutas da produção fílmica da Produtora Zarabatana Produções Ltda.

(5) Coleção Acervo de pesquisa Rio Negro: 1975-2006': Coleção formada pelos registros visuais de pesquisa do Prof. Renato Athias no Rio Negro, ente os anos de

⁶ A Zarabatana realiza projetos nas áreas de Meio Ambiente, Gênero, Desenvolvimento, Arte e Cultura, e está dividida em dois setores interdependentes: Análises e Consultorias e Produções e Assessoria de Comunicação. É coordenada por: Renato Athias, Iandé Bailey Coutinho e Aaron Bailey Athias.

1975 a 2006. Esta coleção se faz especial por conter gravações raras em suporte de S-VHS-C, HI8 e 136 slides 35mm(Positivo), de imagens raras sobre o Povo Hupdah, do Alto Rio Negro, fotografada nos anos de 1974 e 1984. Foram realizados tratamento de imagens em nove fotografias desse acervo para uma exposição que foi montada no I Encontro de Antropologia Visual da América Amazônica (I EAVAAM), realizado em novembro de 2014 (Anexo I).

(6) Coleção Festival do Filme Etnográfico: Coleção formada pelos filmes submetidos ao Festival do Filme Etnográfico do Recife contém produções nacionais e internacionais, é composta por CD's, DVD's, e material impresso fotografias, folders, catálogos, termos de anuência, fichas de inscrição e etc.

Todas as coleções estão armazenadas na sala que sedia o laboratório, localizado no terceiro andar do Centro de Filosofia e Ciências Humanas – CFCH, porém, há alguns exemplares que ainda se encontram localizados na antiga sala localizado no 13º andar atrás do Auditório III, do mesmo prédio.

A partir da análise destas coleções vamos desenvolver o diagnóstico museológico para tratar do seu gerenciamento, com a finalidade de nortear o seu funcionamento no espaço de um laboratório inserido no âmbito acadêmico. Para isto, foi desenvolvida uma reflexão sobre as normas de salvaguarda: conservação preventiva e documentação, e a forma de assegurar a difusão deste tipo de acervo, aplicando-a à realidade do ambiente que detém a guarda do acervo.

O desenvolvimento deste trabalho partiu da necessidade de preservação e organização do acervo do Laboratório de antropologia Visual da UFPE, sobretudo enquanto núcleo de uma Universidade pública que tem como base institucional a pesquisa e a extensão. Outra necessidade identificada é desenvolver o reconhecimento desse acervo que pelo seu conteúdo além de pertencer á categoria de coleção audiovisual se estabelece também na qualidade de patrimônio acadêmico e cultural.

A COLEÇÃO AUDIOVISUAL ENQUANTO PATRIMÔNIO

As limitações impostas às coleções em posse das universidades são várias, uma causa passível de detecção de certas limitações esta na grande quantidade de produção imagética em posse da academia. Portanto, dar conta deste universo é uma tarefa desafiadora, sobretudo em nosso tempo que a cada ano mudam-se as tecnologias de repositórios.

As coleções desse estudo de caso mostram muito bem essa questão da adequação às novas tecnologias. Outro aspecto relacionado aos objetos imagéticos sob guarda de espaços de memória, que por inúmeras razões foram selecionados, é o dever de ter reconhecida sua importância, pois eles são testemunhas da história, e dos caminhos percorridos no desenvolvimento da pesquisa acadêmica e das práticas formativas da instituição.

Ao analisar o estatuto da Universidade Federal de Pernambuco⁷ relacionando-o ao reconhecimento das práticas de salvaguarda de memória, pode-se constatar sua falha no que tange o gerenciamento do patrimônio e memória cultural da instituição. Como constatado por Araújo:

“Analisando a estrutura da instituição em seu estatuto percebemos que não temos nenhum instrumento que se identifique com a preservação e construção da memória na Universidade, como também a manutenção de espaços de memória dentro da instituição” (ARAÚJO, 2014).

Ao observar esta questão no estatuto da universidade, onde não há referências sobre instrumentos de preservação e gerenciamento de memória, alguns projetos foram criados para amenizar este problema, observando na prática do cotidiano como se dão as relações entre a memória da universidade e o patrimônio acadêmico científico.

Diante disto, foram observados os projetos que buscam pensar e lidar com as formas de memória institucional, para a revitalização das ações ligadas a mesma dentro do âmbito da universidade.

As ações em conjunto de professores responsáveis por acervos acadêmicos, e o departamento de museologia busca ter uma noção mais clara dessa situação. Como fruto desse esforço, temos a oferta de vagas para o estágio supervisionado em Museologia nas iniciativas de memória da Universidade, distribuídas no Memorial da Medicina, Museu de Minerais e Rocha, Museu de Oceanografia e Memorial da Faculdade de Direito do Recife. E todos eles apresentaram dificuldades para a execução das tarefas referentes a área da Museologia.

Outro exemplo de interesse nesta pesquisa se refere à iniciativa de investigação sobre o patrimônio cultural da Universidade Federal de Pernambuco, o projeto chamado ‘Museus em Rede: as coleções criam conexões’, coordenado pelo professor Bruno Araújo do Departamento de Antropologia e Museologia - DAM-UFPE, tem como objetivo identificar e

⁷ Disponível em: <https://www.ufpe.br/pedagogiacaa/images/documentos/estatutoufpe.pdf>

analisar, do ponto de vista da Museologia, os acervos da Universidade Federal de Pernambuco. Em sua primeira etapa levantou 19 espaços de memória ligados à Universidade Federal de Pernambuco, de acordo com o autor do projeto:

‘O levantamento realizado forneceu um conjunto gigantesco de equipamentos, amostras, documentos, apostilas, réplicas, monumentos, estátuas, obras de arte, dentre outros objetos utilizados em atividades de ensino e pesquisas, como também de objetos e/ou espaços que foram incorporados à Universidade’ (ARÁUJO, 2014).

A partir dos resultados apresentados acerca da pesquisa sobre o patrimônio cultural da UFPE, podemos identificar que a problemática do tratamento técnico e gerenciamento das coleções são comuns aos espaços de memória da Universidade, assim como, a falha por parte da Universidade na adoção de uma política que regularize esse tipo de patrimônio:

‘Nossa pesquisa conseguiu constatar, no entanto, que não há na instituição uma política de preservação da sua produção cultural, sendo necessária a institucionalização do patrimônio e da cultura como tema central da gestão da instituição. Nesse sentido, argumentamos que as ciências, assim como as artes ou as técnicas, são elementos estruturantes da vida universitária, constituem produção cultural e devem ser reconhecidas como tal.’(ARAUJO, 2014).

Para a institucionalização do patrimônio cultural acadêmico, é necessário, antes de tudo, do aperfeiçoamento da sua definição, para isto, é fundamental compreender o que é patrimônio em seus diferentes aspectos.

Coleção audiovisual e memória.

O conceito de memória vem sendo desenvolvido e debatido ao longo dos anos. As discussões são em torno da necessidade de adequações as suas operacionalizações como categoria de análise e pensamento, não só no âmbito do campo disciplinar da história, mas também no campo da museologia. Tendo como base, o debate iniciado por Emile Durkheim (1969) que estabeleceu a utilização desse conceito no campo da antropologia e da sociologia, a discussão sistemática sobre a memória e consciência tanto a partir de indivíduos quanto de um grupo.

Nesse sentido, a memória individual e a coletiva⁸ dialogam, e criam pontos de contato com a memória histórica e, tal como ela, são socialmente negociadas. Guardam informações relevantes para os sujeitos e tem, por atribuição primordial garantir a coesão de um determinado grupo e o sentimento de pertinência entre seus membros. Nesse sentido, M.

⁸ M. Halbwachs (1990)

Halbwachs (1990) estabelece alguns parâmetros que vão nortear o debate mais contemporâneo sobre a utilização dessa categoria de análise e que foram aqui escolhidos para nortear o debate sobre memória e acervo audiovisual.

O debate sobre coleções e memória do objeto, já tem sido estabelecida a partir de uma discussão iniciada sobre o acervo fotoetnográfico e etnográfico da coleção Carlos Estevão de Oliveira, onde Athias (2013) - baseado nas formulações de Denise Portugal Lasmar (2000), nas quais ela estuda o acervo composto por diversas coleções filmográficas e fotográficas da Comissão Rondon, do Fundo do SPI pertencente ao Museu do Índio - estabelece as bases para um estudo de acervos e a relação com a memória que as imagens provocam aos serem reestabelecidas em contextos diferentes daqueles aos quais foram efetuados.

O conceito de memória abarca várias dimensões vindas de diferentes campos de conhecimento e ajudam a entender o processo de nosso estudo de caso.

‘O conceito e sobretudo o funcionamento da memória ganhou importantes aportes das ciências físicas e biológicas. Ao lado delas, as Ciências Sociais e a Psicologia também têm a memória individual e coletiva como um dos seus campos de investigação. Os estudos envolvem necessariamente os conceitos de retenção, esquecimento, seleção. Como elaboração a partir de variadíssimos estímulos, a memória é sempre uma construção feita no presente a partir de vivências/experiências ocorridas no passado’ (KESSEL, 2007).

Memória pode ser entendida então como a manifestação do passado no presente, deste modo, a forma de trazer acontecimentos passados para o momento presente é um de seus atributos.

O conceito de memória aparece nos estudos de Halbwachs como individual e coletiva, a primeira está ligada aos marcos particulares que cercam as experiências do indivíduo, já a segunda liga-se as experiências compartilhadas com um grupo que o indivíduo se relaciona. Kessel (2007) explica com suas palavras como Maurice Halbwachs (1990), entendia os dois conceitos de memória:

‘Para ele a memória aparentemente mais particular remete a um grupo. O indivíduo carrega em si a lembrança, mas está sempre interagindo com a sociedade, seus grupos e instituições. É no contexto destas relações que construímos as nossas lembranças. A rememoração individual se faz na tessitura das memórias dos diferentes grupos com que nos relacionamos. Ela está impregnada das memórias dos que nos cercam, de maneira que, ainda que não estejamos em presença destes, o nosso lembrar e as maneiras como percebemos e vemos o que nos cerca se constituem a partir desse emaranhado de experiências, que percebemos qual uma amálgama, uma unidade que parece ser só nossa. As lembranças se alimentam das diversas memórias oferecidas pelo grupo, a que o autor denomina ‘comunidade afetiva’. E dificilmente nos lembramos fora deste quadro de referências. Tanto nos

processos de produção da memória como na rememoração, o outro tem um papel fundamental.’ (KESSEL, p. 3, 2007)

Podemos atribuir ao documento audiovisual à missão da rememoração, esta atribuição inserida no âmbito da nova museologia⁹ poderá servir aos museus de auto-representação, condicionando-o ao repatriamento e tomando novos significados sociais ao voltar ao seio da cultura da qual foi extraída. Esse fato correlaciona-se a atribuição que a autora considera que a memória coletiva tem:

‘Esta memória coletiva tem assim uma importante função de contribuir para o sentimento de pertinência a um grupo de passado comum, que compartilha memórias. Ela garante o sentimento de identidade do indivíduo calcado numa memória compartilhada não só no campo histórico, do real, mas sobretudo no campo simbólico’ (IBIDEM).

Outro aspecto da memória coletiva é sua ligação com a história oral e com as narrativas históricas oficiais. Sabemos que todo o processo de memória há esquecimento, e é esse o ponto chave da questão das narrativas históricas oficiais:

‘Durante muito tempo, os estudos de História privilegiaram os documentos escritos, os objetos enfim os vestígios que possibilitassem ao historiador realizar o seu trabalho: compreender e construir a história apoiando-se nos documentos que garantiriam a veracidade dos acontecimentos e processos ali registrados. Os temas tratados privilegiaram os grandes movimentos e a história dos grupos dominantes das diferentes sociedades. Foi a partir de meados do século XX que grupos de historiadores começaram a questionar estes procedimentos na medida em que eles baniam da História os grupos oprimidos, minoritários e os temas relativos ao cotidiano, às mentalidades e às experiências dos diferentes grupos. Nesta perspectiva seu foco voltou-se para a memória coletiva dos grupos acessível, sobretudo, pela utilização das metodologias alternativas ao trabalho estrito com documentos, como é o caso dos trabalhos apoiados na metodologia de história oral. Desta maneira emergiram as histórias de mulheres, negros, trabalhadores enfim a História, ao invés de se configurar numa grande narrativa comum a todos, passou a acolher e dar existência e visibilidade às várias narrativas.’ (KESSEL, p.4, 2007)

As considerações de Kessel (2007) acerca do processo histórico institucional da memória recapitulam as especificidades do acervo do LAVUFPE. Logo, pelos seus registros o laboratório pode considerado como fonte de história oral, que conta com depoimentos que são parte de uma memória coletiva onde há identificações de grupos, e pode ser utilizado como fonte de compartilhamento de memórias. No entanto, ressaltamos que as edições fazem parte

⁹ Ver: Mesa- Redonda de Santiago do Chile (1972) e Declaração de Quebec (1984).

da seleção de memória. Em razão disto, é primordial que o acervo possa ser estudado e contextualizado a partir de informações complementares sobre sua produção. Outro aspecto relacionado à memória e as coleções do LAV-UFPE, exprime as relações destas coleções com a memória individual do colecionador, no caso da coleção de pesquisa que contam com registro de algumas décadas, e a memória institucional, já que há registros de atividades e congressos acadêmicos.

Patrimônio cultural, audiovisual e acadêmico.

Patrimônio é um termo bastante abrangente, ele denomina diversas definições que vão desde a herança familiar até à bens materiais ou morais pertencentes a uma pessoa, segundo o dicionário da língua portuguesa, no entanto essas primeiras definições excluem os bens imateriais. A partir do século XX, houve uma redefinição do conceito, passando a caracterizar patrimônio cultural e incluir as formas imateriais.

‘Segundo Gonçalves (1988, p. 271), a noção de patrimônio cultural, na realidade brasileira, sofreu algumas alterações. Entre a década de 1930 até final dos anos de 1970, a ideia de patrimônio restringia-se aos monumentos arquitetônicos e obras de arte erudita. No fim dos anos de 1970, principalmente com a criação da Pró-Memória, a noção de patrimônio se expande, também passam a ser considerados os documentos, festas, artesanatos, etc.’(VIEIRA, p. 152, 2013)

Com isso, a abrangência do termo patrimônio expandiu-se também para conceituar lugares de memória¹⁰. Podemos entender o termo sintetizado atualmente, a partir da definição dada pelo Professor Carlos Benjaino do Programa de Pós Graduação Profissionalizante em Patrimônio Cultural (PPGPPC) da Universidade Federal de Santa Maria, definiu como:

‘(...) Podemos dizer que Patrimônio é o conjunto de bens materiais e/ou imateriais que contam a história de um povo e sua relação com o meio ambiente. É o legado que herdamos do passado e que transmitimos a gerações futuras. O Patrimônio pode ser classificado em Histórico, Cultural e Ambiental’ (BENJOINO, 2012).

Por sua vez, a relação proposta entre o acervo do LAV-UFPE e o patrimônio cultural, se estabelece ao tomarmos a definição dada pelo artigo 216 Constituição Federal de 1988 (Anexo II) elucidado como ‘bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira’. Estão inclusos nesse conjunto as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver, as criações científicas, artísticas e tecnológicas, as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações

¹⁰ Os lugares de memória, para Nora, são lugares em todos os sentidos do termo, vão do objeto material e concreto, ao mais abstrato, simbólico e funcional.

artístico-culturais, e os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. O artigo segue, atribuindo ao poder público “a proteção destes conjuntos por meio de inventários, registros e de outras formas de acautelamento e preservação” (Art. 216, § 1º). O patrimônio cultural tem como função:

“Representar simbolicamente a identidade e a memória de uma nação. O pertencimento a uma comunidade nacional é produzido a partir da ideia de propriedade sobre um conjunto de bens: relíquias, monumentos, cidades históricas entre outros. Daí o termo “patrimônio”. (OLIVEIRA, 2008, p. 114)

Outra definição tomada sobre o termo patrimônio para se pensar as formas que o conceito pode ser empregado neste trabalho, vem de Silva e Madio, com referência aos enunciados do Dicionário Brasileiro de Terminologia Arquivística, publicado pelo Arquivo Nacional (2005, p 130):

“Patrimônio Cultural: diz respeito à identidade cultural de um povo e da humanidade. Ele é o conjunto de todas as expressões e manifestações culturais. Nesse sentido, as peças de acervos em museus, documentos guardados em arquivos, bens antigos, casas, prédios, monumentos, objetos, hábitos alimentares, vestimentas, modos de vida, fazeres e saberes manuais, artesanais, crenças, dentre outras tradições, constituem e constroem nossa identidade cultural” (ibidem).

Concluimos que o acervo do LAV-UFPE inclui-se nesse conjunto, por ser criação científica e tecnológica, e pelos casos específicos relacionados ao seu conteúdo, uma vez que documentam as formas de expressões e manifestações artístico-culturais que geram a noção de pertencimento a uma identidade.

Ao acervo audiovisual do LAV-UFPE pode ser atribuído o valor de ‘testemunha da história e da tecnologia’, pois através da apresentação de ‘imagens e sons de culturas estrangeiras’ constroem um ‘diálogo intercultural e enriquecem o conhecimento humano’. (BOKOVA, 2011) Enquanto documento audiovisual o acervo se inclui nas delimitações de composição dadas por Edmondson (2004), acerca de patrimônio audiovisual, definido como:

“O patrimônio audiovisual inclui (mas não se limita a) os seguintes componentes: - Sons gravados, produções radiofônicas, cinematográficas, televisivas, videográficas e outras que contenham imagens em movimento e/ ou sons gravados, destinados prioritariamente ou não à veiculação pública; - Objetos, materiais, trabalhos e elementos imateriais relacionados a documentos audiovisuais, considerados do ponto de vista técnico, industrial, cultural, histórico ou qualquer outro. Isso inclui materiais relacionados aos filmes, indústrias de radiodifusão e de gravação de sons, como publicações, roteiros, fotografias, cartazes, material de publicidade, manuscritos e artefatos como equipamentos técnicos ou figurinos; - Conceitos como a perpetuação de procedimentos e ambientes em vias de desaparecimento associados à reprodução e à apresentação desses documentos; - Materiais não bibliográficos ou gráficos, como fotografias, mapas, manuscritos, transparências e outros trabalhos visuais, selecionados por seu próprio valor.” (EDMONDSON, 2004, p. 21).

A definição de patrimônio audiovisual dada por Edmondson é muito vaga, logo, se faz necessário que haja esclarecimentos sobre a função do patrimônio audiovisual além da delimitação dos materiais e suportes que o conceito abrange. Podemos analisar, a partir da junção de definições que o patrimônio audiovisual enquanto portador de registros culturais que a sua função é registrar a impressão de um acontecimento cultural histórico e/ou artístico, por meio da técnica sendo ele em si composto pelo conjunto de técnicas e informações apreendidas. De acordo com as definições dadas tanto pelo Art. 216, como por Edmondson e pelo dicionário Brasileiro de Terminologia Arquivística, o acervo do LAV-UFPE se enquadra nas seguintes linhas patrimoniais: Enquanto parte do patrimônio cultural, pelo registro das expressões e manifestações culturais, enquanto patrimônio documental, pelo seu valor arquivístico e enquanto patrimônio audiovisual, pelo seu suporte. Pela composição do seu conteúdo, o acervo se enquadra em outra linha patrimonial, denominada como Patrimônio universitário ou Acadêmico.

Devemos nos debruçar sobre das produções realizadas no Laboratório de antropologia visual pelos alunos da disciplina de antropologia visual com outro olhar, estas produções se localizam na esfera de produção audiovisual, mas também em sua particularidade estão voltadas a esfera de produção acadêmica. O conceito de patrimônio universitário ou acadêmico é definido como um ‘conjunto de práticas, vínculos e objetos da cultura material que circunscrevem as produções e reproduções visualizadas no mundo acadêmico’ (ARAÚJO, 2014). A problemática que encontramos no campo da preservação destes acervos é característica da não valorização e do não reconhecimento do mesmo. Os acervos que aos poucos vem ganhando destaque e reconhecimento, na atualidade, são ligados à tecnologia, logo, as demais expressões acadêmicas continuam sendo vítimas do fantasma do esquecimento.

Conhecer o patrimônio acadêmico é valorizar as ações de ensino e pesquisa inerentes ao ambiente universitário, dando a ele a importância cabível e conceber:

‘os bens materiais e imateriais como formadores do Patrimônio Cultural Universitário, os quais devem ser preservados por permitirem acesso às trajetórias da universidade, das ciências e da própria sociedade. Nesse sentido, são elementos que permitem a interpretação dos espaços de memória na universidade e conexões que estes estabelecem com a sociedade.’ (ARAÚJO, 2014).

Posto isto, compreendemos a relevância do acervo do LAV-UFPE pelo valor dos seguintes itens: Seu conteúdo documentado em seus registros encontra-se documentado

importantes expressões da cultura brasileira, muitos delas com registros únicos, enquanto depoimentos da memória coletiva, história oral e trajetória das atividades da universidade. Pela especificidade dos suportes desta documentação. Por ser Patrimônio Acadêmico dando conta da produção técnico-científica da Universidade Federal de Pernambuco e finalmente por ser testemunha das relações desenvolvidas no espaço universitário com a sociedade.

ESTRATÉGIAS PARA A SALVAGUARDA DO ACERVO

A elaboração deste Diagnóstico Museológico para o Laboratório de Antropologia Visual visa adaptar as medidas de processamento técnico adotadas em museus e espaços de memória ao espaço do laboratório, ações tomadas como estratégia de planejamento para o gerenciamento e salvaguarda deste acervo.

Com base no prévio conhecimento acerca do seu acervo, e a partir da análise de todo o conjunto documental encontrado, percebeu-se as delimitações cabíveis a este trabalho. Consequentemente, todo o diagnóstico foi desenvolvido para apontar melhorias possíveis a curto e médio prazo de acordo com a análise do acervo e as urgências apontadas.

O diagnóstico foi dividido em duas partes: A primeira se deteve em conceituar aspectos para a elaboração do mesmo, explicitando as características analisadas e parâmetros pelos quais se faz possível a análise do espaço, na segunda apontamos algumas diretrizes e metas a serem cumpridas, tencionando definir uma ordem de prioridades na execução dos resultados.

O diagnóstico museológico do LAV-UFPE foi elaborado com base nos seguintes parâmetros: a) Documentação: Contagem de acervo e catalogação, sistema de numeração e banco de registro de dados; b) Conservação: Controle climático (Temperatura e umidade relativa); e c) Comunicação: Reprodutibilidade do acervo e ações de disponibilização para pesquisas.

3.1 Metodologias para elaboração de um sistema de gerenciamento do acervo.

A necessidade de desenvolver diretrizes para a gestão de acervos audiovisuais é algo que está em emergência desde o início do século XXI e vem ganhando visibilidade no Brasil, por tal fato em 2004, na sua 34ª reunião plenária realizada na cidade do Rio de Janeiro, o Conselho Nacional de Arquivo (CONARQ) aprovou a ‘Carta para a Preservação do Patrimônio Arquivístico Digital: Preservar para garantir o acesso’, com o objetivo de

conscientizar e ampliar a discussão sobre novo tipo de legado: o patrimônio arquivístico digital.

A Carta manifesta a necessidade de estabelecer políticas, estratégias e ações que garantam a preservação a longo prazo e o acesso contínuo aos documentos arquivísticos digitais. A CONARQ considera as seguintes urgências para a aprovação da carta e o estabelecimento de normativas de gerenciamento do patrimônio digital:

“Considerando que a informação arquivística, produzida, recebida, utilizada e conservada em sistemas informatizados, vem constituindo um novo tipo de legado: o patrimônio arquivístico digital; Considerando que este patrimônio arquivístico digital se encontra em perigo de desaparecimento e de falta de confiabilidade, e que sua preservação em benefício das gerações atuais e futuras é uma preocupação urgente no mundo inteiro; Considerando que a Carta para a Preservação do Patrimônio Digital da UNESCO manifesta a necessidade de os Estados membros, incluindo o Brasil, estabelecerem políticas e ações para proteger o patrimônio digital; Considerando que o Conselho Internacional de Arquivos estabeleceu entre seus princípios que os arquivos devem facilitar o estabelecimento de políticas, procedimentos, sistemas, normas e práticas que levem os produtores de documentos a criar e manter documentos arquivísticos fidedignos, autênticos, preserváveis e acessíveis.” (CONARQ, 2004)

A carta considera que os documentos digitais, devem:

‘Ser fidedignos e autênticos para fornecer evidência das suas ações e devem contribuir para a ampliação da memória de uma comunidade ou da sociedade como um todo, vez que registram informações culturais, históricas, científicas, técnicas, econômicas e administrativas.’ (IBIDEM)

Desta forma a reprodução para a eficácia da comunicação do documento digital depende:

‘Da qualidade e do rigor dos procedimentos de produção e manutenção realizados pelas organizações produtoras de documentos. Entretanto, como a informação em formato digital é extremamente suscetível à degradação física e à obsolescência tecnológica – de hardware, software e formatos –, essas novas facilidades trazem conseqüências e desafios importantes para assegurar sua integridade e acessibilidade. A preservação dos documentos arquivísticos digitais requer ações arquivísticas, a serem incorporadas em todo o seu ciclo de vida, antes mesmo de terem sido criados, incluindo as etapas de planejamento e concepção de sistemas eletrônicos, a fim de que não haja perda nem adulteração dos registros. Somente desta forma se garantirá que esses documentos permaneçam disponíveis, recuperáveis e compreensíveis pelo tempo que se fizer necessário.’ (CONARQ, 2004).

Para que o documento audiovisual apresente eficácia, deve-se então garantir que a sua comunicação seja realizada, para assegurar a comunicação do acervo audiovisual é necessário que haja a garantia de sua preservação para reprodução, assim como a conservação dos meios

tecnológicos necessários para reproduzi-lo. É esse o desafio que abrange todo acervo audiovisual:

‘O desafio da preservação dos documentos arquivísticos digitais está em garantir o acesso contínuo a seus conteúdos e funcionalidades, por meio de recursos tecnológicos disponíveis à época em que ocorrer a sua utilização.’ (CONARQ, 2004).

Edmondson nos lembra de que além do desafio da reprodutibilidade, a manutenção dos dispositivos de leitura destes acervos é ainda mais desafiadora:

‘A tecnologia de registro e de leitura é, em muitos sentidos, ainda mais vulnerável do que os suportes. A rapidez com que as tecnologias caem em desuso caracteriza o campo do audiovisual. Os formatos mudam sem parar e, ainda que se conservem em boas condições, os suportes podem sobreviver à existência industrial da tecnologia de reprodução da qual depende o acesso a eles. Todos os arquivos enfrentam o problema da manutenção de tecnologias obsoletas, descontinuadas pelas indústrias audiovisuais [...] A sobrevivência dos suportes audiovisuais corre perigos aleatórios superiores aos que correm outros suportes mais antigos. A indústria que os cria nem sempre é sensível aos valores e à dimensão prática da conservação. Nem sempre existem muitas cópias de um mesmo material. Enormes quantidades de filmes foram recicladas e suportes de gravação em laca utilizados na pavimentação de rodovias. Os suportes magnéticos (fitas de áudio, vídeo, disquetes) são de fácil reutilização e a sobrevivência de um programa pode estar constantemente ameaçada por motivos práticos e econômicos.’ (EDMONDSON, 2004, p. 45)

Pelas condições apresentadas acima justapostas com as encontradas durante o trabalho acerca do acervo do Laboratório de Antropologia Visual da UFPE, analisar o acervo por meio do modelo de diagnóstico museológico, pautando as observações em três campos para o apontamento de melhorias, apareceu como a solução para aceitar este desafio de desenvolver ações neste tipo específico de acervo.

O Diagnóstico museológico é uma ferramenta de análise das potencialidades e lacunas da instituição, apropriada para a elaboração do planejamento institucional.

Manuelina Duarte Cândido, é tomada como referência neste trabalho, por desenvolver o diagnóstico museológico em diversas esferas, e apontar a metodologia para seu desenvolvimento. A autora define Diagnóstico museológico como:

‘O diagnóstico museológico é uma estratégia metodológica que objetiva a identificação e apreensão dos desafios e das potencialidades museológicas de um território ou de uma instituição, a fim de perceber as atividades desenvolvidas, as parcelas do patrimônio valorizadas e selecionadas para preservação e as lacunas existentes. É uma ferramenta básica para o planejamento institucional em longo prazo, pois permite conceber uma programação museológica mais condizente com a realidade em questão e que leve em consideração a necessária continuidade’ (DUARTE CÂNDIDO, p 71, 2010).

Duarte Cândido objetiva que o diagnóstico deve ser analítico e propositivo, além de constituir uma base para a elaboração de uma política de acervo (2010), logo a elaboração do diagnóstico institucional é parte integrante para a posterior elaboração de um plano museológico, ou no caso adaptando-o ao LAV-UFPE, para a elaboração da política de gerenciamento de acervo. Logo, o diagnóstico do LAV-UFPE, além de apontar as lacunas existentes e melhorias para o gerenciamento do acervo, pretende servir de base para futura elaboração da política de gerenciamento das suas coleções. A adoção deste modelo de análise pauta-se na importância dada ao mesmo como ferramenta que foi apontada na seção III do Estatuto de Museus (Lei no 11.904/2009).

“O Estatuto é um documento que estabelece as diretrizes para a organização das unidades museológicas nacionais, públicas e privadas. Diz respeito às suas funções, a preservação, segurança, estudo, pesquisa, ação educativa e a garantia de acessibilidade aos seus respectivos patrimônios, entre outras questões”. (GOMES; VIEIRA NETO, p.50, 2009)

Apesar de mencionar o Diagnóstico museológico, o Estatuto de museus não explicita quais parâmetros devem ser adotados para esta que é uma primeira avaliação institucional, fato também apontado por Gomes e Vieira Neto (2009). De acordo com essa inexistência de apontamentos, Duarte Cândido (2009) aponta que as ações devem ser pensadas primordialmente de forma a contribuir para a salvaguarda e extroversão (retorno social) deste acervo, sendo as outras iniciativas complementares. (p.77), a autora também aponta que para a realização do diagnóstico museológico devemos partir da escolha e explicitação de um referencial teórico (p.127). Assim, a partir da nossa compressão do que é acervo audiovisual e sua missão dada por Edmondson, podemos definir as bases a serem analisadas para o diagnóstico museológico. De acordo com esse apontamento e outros elencados por Edmondson, decidiu-se que para o diagnóstico do LAV-UFPE os parâmetros terão como base os princípios básicos do gerenciamento de acervo audiovisual, levando em conta o objetivo dado a estes acervos, para tanto serão investigados os aspectos da documentação, conservação e comunicação deste acervo.

No caso específico do LAV-UFPE, a partir da composição do seu acervo, os requisitos da documentação, conservação e comunicação, foram observados a partir dos princípios básicos da museologia, em conformidade com os seguintes parâmetros:

- Documentação: Contagem de acervo e catalogação Numeração Banco de registro de dados;
- Conservação: Controle de ambiente: Temperatura e umidade relativa;
- Comunicação: Reprodutibilidade Ações de disponibilização para pesquisas.

Em conformidade com a documentação, os parâmetros foram observados de forma a seguir o princípio de que é necessário ser feito a contagem do acervo para conhecer melhor a coleção e basear-se as formas de gestão. Em referência a este procedimento, Duarte Cândido (2009) exemplifica:

‘É feito um reconhecimento que permite mapear tendências de acervo e verificar lacunas, o que gera reflexão sobre os fios condutores de interpretação e extroversão dos acervos existentes e o que deve ser priorizado para complementá-los’ (p .78).

O sistema de numeração deve ser definido em conformidade diagnóstico do acervo, como base para essa definição temos as considerações sobre sistemas de numeração apresentadas por Costa (2006):

‘[...] 2.1- Sistema de um único número – Numera-se o primeiro objeto da coleção com o número 1, o segundo com o 2, e assim sucessivamente em ordem seqüencial. Este sistema tem muitas vantagens para os pequenos e médios museus por ser de fácil compreensão, dando a dimensão real da coleção. 2.2- Sistema de dois números – Se utiliza de um número de controle seguido por um número correlativo. Normalmente o primeiro se refere ao ano de entrada do objeto no museu e o segundo registra a entrada dos objetos no referido ano. Ex.: 80.5 (80 representa o ano de entrada da peça no museu e o n.º 5 o quinto objeto a ser registrado no mesmo ano). 2.3- Sistema de três números – Permite identificação da procedência do objeto. Ex.: 85.13.10 se tivermos 10 objetos de uma coleção e 13 entradas no ano de 1985, o último objetos desta coleção terá o número 85.13.10. Podemos ainda dizer que é o objeto n.º 10 da coleção 13, adquirida no ano de 1985. Este número nos diz que todos os 85.13 provêm da mesma fonte, do mesmo doador.’ (COSTA, 2006, p.36)

Conta-se ainda, com o sistema alfanumérico de registro, que atualmente é o mais usado, no qual, a sigla da instituição é posta na frente do sistema numérico escolhido, seja ele corrido, bipartido ou tripartido.

Em relação à ficha de catalogação, ela é uma espécie de _carteira de identidade do objeto’ (Gomes e Vieira Neto, 2009):

‘Esse registro permanente possibilita um maior conhecimento e controle sobre o acervo, dificultando as perdas materiais e a dispersão das informações com a rotatividade de funcionários do museu. Facilita o desenvolvimento de pesquisas sobre os objetos, garantindo um registro de informações permanente. Contribuiu ainda para a montagem das legendas e textos que acompanham as exposições, para o incentivo de pesquisas e publicações sobre a cultura material, o incremento de visitas orientadas e a elaboração de oficinas pedagógicas que envolvam professores e alunos no debate sobre o potencial dos objetos como documentos históricos’ (IBIDEM).

Sobre o Banco de registros de dados, aconselhamos o registro em meio digital, para objetivar o gerenciamento de empréstimos e consultas rápidas de pesquisadores, desta forma, o uso de plataformas de registros são necessárias.

Seguindo para a conservação do acervo, percebeu-se que este é o ponto mais crítico de se observar, pois os parâmetros são rígidos enquanto as formas ideais de conservação:

‘Os padrões ótimos de temperatura e umidade para armazenamento de documentos audiovisuais, seguindo recomendações internacionais, são de 25-30% de umidade relativa (UR) e 10°C de temperatura. No entanto, esses são parâmetros muito pouco viáveis em países tropicais, em função do alto custo para a climatização dos ambientes. Portanto, a regra principal, e ao mesmo tempo a de mais difícil execução, é tentar adotar um parâmetro que se possa manter 24 horas por dia, durante todo o ano, com mínimas variações de temperatura e umidade relativa’ (BUARQUE, 2008).

Porém, como dito por Buarque, em países como o Brasil o campo ideal de controle é algo muito difícil, se levarmos em consideração o posicionamento geográfico do LAV-UFPE, notamos que esta condição se torna ainda mais difícil. Como solução apontada, o que pode ser feito é chegar em condições estáveis de controle de UR e temperatura. A reprodutibilidade do acervo é dada através da conservação do suporte, mas por ser comum a indisponibilidade de meios para sua reprodução, a digitalização do acervo passa a ser uma possibilidade para assegurar a comunicação do acervo. Esta medida é uma solução temporária, visto que, a digitalização para suportes mais atuais assegura apenas sua reprodutibilidade por um determinado tempo. O outro problema encontrado nesta fase se detém na disponibilidade do equipamento para fazer tal conversão sem ocasionar danos no original e sem perder a qualidade da imagem e som no novo suporte.

Silvia Ramos Gomes da Costa levanta as seguintes considerações sobre os meios de acessibilidade ao acervo audiovisual:

‘A criação de programas de reprodução empreendidos ao longo das últimas décadas teve como motivações o fato dos suportes sofrerem inevitável degradação e a irresistível mudança dos formatos. Seus objetivos seriam: a transferência do conteúdo dos filmes em nitrato para suportes em acetato ou em poliéster; a cópiagem do conteúdo sonoro de discos ou cassetes deteriorados para suportes analógicos ou digitais; e a migração ou transferência de dados de suportes obsoletos para suportes mais recentes, mesmo que os anteriores estejam em bom estado. Entretanto, pelo fato de existir uma defasagem considerável entre o tempo de conservação de um suporte e a duração da vida útil da tecnologia a ele associada’ (COSTA, p. 98, 2013)

A autora ainda destaca sobre os desafios que cercam a garantia de acesso aos acervos audiovisuais, que:

‘Os desafios que estão postos para os arquivos audiovisuais são de grande complexidade, no sentido que devem assegurar a viabilidade física dos acervos e, ao mesmo tempo, preservar a tecnologia e as atribuições técnicas antigas ou obsoletas que possibilitam garantir não só o acesso a eles mas também a sua manutenção.’ (IBIDEM)

Optar por transferir o suporte das mídias é uma condição dada a quem gerencia a coleção, no entanto Edmondson assegura que ‘a transferência repetida da maior parte dos documentos é não apenas materialmente impossível, mas não tem, no plano econômico, o sentido que tem sua conservação’ (EDMONDSON, 2004, p. 46). Além disto, ele alerta que:

‘A transferência do conteúdo de um suporte para outro com fins de preservação ou acesso pode ser necessária ou prática, mas a operação envolve riscos de perda de informação e de significados contextuais da maior importância’ (EDMONDSON, 2004, p. 47).

Desta forma, fica a critério das condições que se encontra a coleção para que se opte pela sua forma de reprodutibilidade e posterior disposição ao público seja para pesquisa ou exibição.

Diagnóstico do Laboratório de Antropologia Visual

No Diagnostico realizado identificamos que o LAV-UFPE possui documentos que descrevem seu regimento interno. Nele foram identificados aspectos que tangem o funcionamento do Laboratório de Antropologia Visual e abordam: Sua missão em apoiar trabalhos e pesquisas da comunidade acadêmica, medidas de gerenciamento como empréstimos de acervo e equipamentos, horário de funcionamento e controle de acesso ao laboratório e o acervo. Em detrimentos das regras, a ultima versão encontrada está datada do ano 2000, considera-se necessário à revisão das normas para adequar-se a realidade atual e sua ampla divulgação para conhecimento do público.

A documentação referente ao acervo esta bastante perdida e desencontrada, foram detectadas algumas fichas de catalogação impressas que contém registros duplos e triplos com a mesma numeração, identificamos cerca de três modelos de ficha catalográfica e duas formas de registros de empréstimo e saída de material, ocasionando a incompletude de informações sobre o acervo e referencias sobre sua quantidade. Em virtude da ocorrência de numerações repetidas, por isto recomenda-se que seja adotado o sistema de numeração alfanumérica identificando se for o caso a coleção e adotando em conjunto o sistema de numeração bipartida ou tripartida.

Com relação ao banco de registros de dados identificamos que ele é eficaz para a condição do acervo, porém devem haver cuidados a serem tomados, como a execução periódica de backup e cópias de segurança, pois este tipo de sistema já foi utilizado no laboratório, mas pela falta de medidas de segurança, como as mencionadas, os dados foram perdidos com a queima do Hard Disk (HD) do computador principal.

O grande desafio é trabalhar nesse acervo com os materiais que tem suporte em fita magnética, estes exemplares por serem composto de materiais sensíveis estão em situação crítica de conservação. O grande quantitativo referente a este material e sua exigência de severas regulações climáticas. ‘As Fitas Magnéticas são compostas por três componentes são eles: aglutinante, partículas magnéticas e suporte’ (VAQUEIRO, 2008) e a sua durabilidade e reprodutibilidade está diretamente ligada a conservação destes componentes.

Para isto o controle da luminosidade, Temperatura e Umidade relativa (UR) são essenciais, os valores de referencia para este tipo de acervo são de temperatura variando entre ‘15 a 20°C e 20 a 40% de UR’ (VAQUEIRO, 2008), e para evita a deterioração fotoquímica, a incidência de luz, ‘não devem exceder 55 lux’ (OGDEN, p.9. 2001), além disto, deve-se evitar que este tipo de material seja armazenado próximo à campos magnéticos, como computadores e televisões.

Para garantir comunicação do acervo se faz necessário a restauração das fitas magnéticas deterioradas, para isto é recomendável uma análise mais profunda sobre o estado de conservação das mesmas, avaliando o dano e se corresponde à degradação do aglutinante e/ou, lubrificante e/ou camada magnética, para apontar a possível solução, lembrando que o mal armazenamento da fita geralmente é a principal causa da degradação. Posteriormente, a disponibilização do acervo ou cópia mediante cuidados cabíveis, passa a ser primordial para assegura um dos objetivos da salvaguarda de acervo audiovisual que é a transmissão de seu conteúdo.

A partir desta avaliação do acervo, as medidas detectadas para assegurar o gerenciamento e a salvaguarda do acervo do Laboratório de Antropologia Visual, são por item de avaliação:

1- Documentação:

Para iniciar o processo de documentação do acervo é imprescindível que seja feita a contagem dos itens que o compõem, na ultima contagem realizada em setembro de 2014

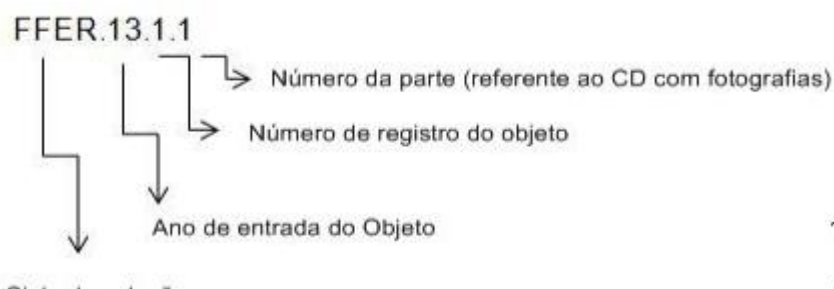
foram aproximadamente contados cerca de 1.300 (um mil e trezentos), suportes de áudio, imagem e som, entre DVD's, Mini-DV's, S-VHS-C, VHS's: e Cd's. O levantamento dos suportes em papel que abrangem documentos como fichas de catalogação, inventários impressos, folders, panfletos e outros tipos de registros documentais impressos, e do material de suporte e reprodução de mídias do LAV-UFPE, foi realizado e somam cerca de 345 itens, porém necessita que seja feito o levantamento mais aprofundado pois alguns destes itens contém desdobramentos.

Para a catalogação a elaboração de uma ficha de catalogação, deve ser realizada. Sugerimos pela diversidade do acervo que nela deva conter os seguintes itens¹:

- Nome da instituição - No caso o Laboratório de Antropologia visual da UFPE
- Número de registro – A identificação dada ao objeto.
- Título – O título que foi dado à obra de arte na língua original, e a tradução em português, se forem obra estrangeira.
- Autor – Criador da obra. O nome deverá ser por extenso. Se o artista for conhecido por mais de um nome deve ser mencionado, como também se for atribuição.
- Data – A data da execução do trabalho com o máximo de precisão.
- Tipo – Se documento digital ou impresso
- Origem – Área geográfica, localidade onde o objeto foi confeccionado, construído.
- Material/Técnica – Os principais materiais com que o objeto foi confeccionado.
- Inscrições – Se existe algum registro ou inscrição na peça. Deve-se transcrever a inscrição na observação.
- Marcas – Símbolos que identifiquem o fabricante, a época.
- Forma de aquisição – Forma de ingresso do objeto no laboratório. Ex.: Acervo NEPE, submissão ao FFER, produção LAV
- Estado de conservação – O estado em que se encontra o objeto.
- Ex.: bom, regular, ruim.
- Sinopses – Informações sobre o conteúdo do objeto.
- Exposições – Um breve demonstrativo da história do objeto, citação dos catálogos, no caso do FFER qual mostra participou.

- Observações – Quaisquer outras informações importantes sobre o objeto.

Referindo-se ao sistema de numeração sugerimos que seja feito de forma alfanumérica e adotando o sistema de numeração tripartida. Acreditamos que pela configuração de alguns itens que se desdobram em diversas outras partes este seja a melhor opção de se evitar confusões. Desta forma deverá ser adotado o nome da coleção, seguido pelo ano do objeto, em seguida o número do objeto e por ultimo o numero da parte. Exemplo: Um filme pertencente à coleção do Festival do Filme Etnográfico do Recife (FFER), submetido ao V FFER, ou seja, 2013, que possua CD de fotografias da produção, o sistema de registro ficará da seguinte forma:



O uso do banco de registro de dados otimiza o gerenciamento da coleção, tanto para fins de documentação quanto de comunicação. O uso de plataforma gerenciadora que ofereça diversos meios de registros auxilia na manutenção de dados sempre atualizados sobre o acervo. Indicamos a utilização da plataforma de registro chamada MiniBiblio, que oferece em seu layout diversos tipos de registro de catalogação com campos específicos por tipologia, como: Vídeos, revistas, livros e etc, e ainda permite o cadastro de perfis de usuários para empréstimo, assim como registra o histórico de saída dos registros.

2- Conservação:

A conservação do acervo deve ser feita mediante medidas preventivas, neste caso o controle do clima e incidência de luz é medida prioritária, a média da medição de temperatura e UR no mês de janeiro de 2015, revelou que o clima do laboratório tem média de 28,9°C e UR 56% e a incidência de luz no ambiente tem média de 500 lux e no interior dos armários de armazenamento 2 lux, essa média foi observada por medição feita entre 8h e 22h, utilizando-se de termohigrômetro da marca incoterm com precisão $\pm 1^\circ\text{C}$ e $\pm 5\%$ UR e luxímetro Instrutemp ITLD260. Por esta média nota-se que o alto valor da UR deve-se também a

localização do laboratório que conta com uma árvore localizada em sua janela, serão necessárias medidas de controle de clima: Utilização de desumidificadores e refrigeração do ambiente. Entretanto, outras medidas como organização do acervo nos armários, separando-os por tipologias de suporte, a higienização, e a seleção de filmes já contaminados por agentes biológicos e sua separação do restante do acervo como medida de precaução, devem ser realizadas.

3- Comunicação:

A reprodutibilidade do acervo em fitas magnéticas está comprometida, como medida inicial deve-se analisar as fitas passíveis de serem reproduzidas para a digitalização, em seguida instalar e testar a ilha de edição para que possa dar início a digitalização do acervo. Lembramos que, mesmo com a digitalização as medidas cabíveis para a conservação do original devem ser tomadas. Mediante o uso do banco de dados, será possível modernizar os sistemas de empréstimos já vigentes no LAV-UFPE, com isto as ações de disponibilização para pesquisas poderão ser feitas e incentivadas, com a implementação do sistema de documentação e registros maiores informações sobre as produções serão disponibilizadas. Outra maneira de incentivar as pesquisas e complementar as informações acerca do acervo poderá ser feita a partir da extensão das atividades para grupos de estudos, e como exercício de disciplinas específicas dos alunos da museologia. Sistematizamos as medidas a serem tomadas a curto, médio e longo prazo para que se concretize o processo de melhorias no gerenciamento das coleções do Laboratório de Antropologia Visual.

Em curto prazo as medidas que devem ser tomadas para a melhoria das urgências detectadas são:

- Contagem do acervo;
- Instalação do sistema de gerenciamento;
- Elaboração da ficha catalográfica;
- Reorganização dos armários por tipologia;
- Higienização ;
- Separação dos filmes que estão com infestação de agentes biológicos (Fungos ,mofos e traças);
- Controle climático do ambiente.

Realizadas as primeiras medidas, poder-se-á dar sequência à médio prazo com:

- Atualização das normativas de funcionamento do laboratório e empréstimo de materiais;
- Catalogação do acervo;
- Implantação do sistema de numeração;
- Registro dos acervos no banco de dados;
- Reinstalação da ilha de edição.

Outras medidas cabíveis em longo prazo são:

- Digitalização do acervo;
- Restauração do acervo que encontra-se em avançado estado de deterioração;
- Elaboração de projetos de pesquisa voltados ao curso de museologia dentro do acervo do LAV-UFPE.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O esforço de elaboração deste trabalho teve como ponto principal a elaboração de medidas de gerenciamento para o acervo do LAV-UFPE, com a finalidade de propor melhorias para sua salvaguarda. O acervo composto por seis grandes coleções além de mídias de produção e reprodução engloba em seus registros diversas expressões acadêmicas, sociais, culturais e artísticas.

Dentre os desafios impostos ao trabalhar a salvaguarda com acervos audiovisuais em um estado como Pernambuco está o clima, a cidade do Recife onde fica localizado o acervo tem clima tropical úmido, isso significa que a umidade relativa é bastante alta, chega a atingir 85% segundo o instituto de meteorologia. Desta forma, o controle ambiental se torna um desafio, a solução pode ser dada através do uso de desumidificadores e ar condicionado. Controlando o clima, a segunda etapa é manter as coleções longe de campos magnéticos, para isto, deverá ser proibido o uso contínuo de celulares e computadores na sala que abriga o acervo, também recomendamos o uso de sílica gel em pequena quantidade nos armários, essas medidas se tomadas estabilizarão as condições ambientais do acervo e resultarão na diminuição das ações dos microrganismos.

Outra problemática muito relevante para a execução da etapa de medidas de gerenciamento é a possibilidade de reprodutibilidade das mídias, além de muitas delas estarem comprometidas pelo seu estado e conservação outras não tem meios de reprodução,

com explicito no Cap. I, a única aquisição de materiais de mídias deu-se a partir do Edital do PROIN em 1999/2000, são quinze anos de história do laboratório e há quinze anos não existe investimento no laboratório para atualização dos seus equipamentos, o computador central, por exemplo, que guarda todas as informações importantes e pertinentes ao acervo tem tombamento de 2000, ou seja, todos os equipamentos do laboratório que lida com tecnologia estão ultrapassados e com problemas de funcionamento.

Pode-se afirmar que mesmo feito um plano de melhoria para o gerenciamento do acervo do LAV-UFPE, sua execução fica comprometida por falta de recursos que a permitam. Desta maneira, cabe aos que desenvolvem trabalho com o laboratório buscar contornar esse problema e adaptar o máximo possível o acervo às condições cabíveis.

A instituição tem que ser cobrada para que aja medidas de revitalização deste e de outros espaços de memória, senão, a memória da UFPE em seus diferentes âmbitos cairá ainda mais no esquecimento, deve-se haver a cobrança de responsabilidades para a salvaguarda do patrimônio universitário, um passo a ser dado é unir todas as iniciativas de memória, foram mapeadas 19 iniciativas pelo projeto ‘Museus em Rede: as coleções criam conexões’. Se em cada iniciativa desta for elaborado um documento que apresente seu histórico, esclareça a importância da coleção diante da memória da universidade, como seu acervo se liga à ideia de patrimônio universitário e que aponte as condições atuais de preservação de sua coleção e as melhorias necessárias, poderá ser feito um documento em coletivo que exija que a instituição reveja seu estatuto e insira nele responsabilidades para com o patrimônio acadêmico, e consequentemente com essas coleções que tanto contam sobre os caminhos do ensino e pesquisa da universidade.

Diante da realidade, esta monografia não se encerra solucionando os problemas existentes, mas claramente aponta soluções para as problemáticas da salvaguarda e sugere caminhos a serem percorridos para a solução definitiva do gerenciamento de acervos e coleções no âmbito de uma instituição universitária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHUTTI, Luíz Eduardo Robinson. **Fotoetnografia**: um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho. Porto Alegre: Palmarinca, 1997, 168 p. Acesso em 25/6/2014. < <http://www.chagdud.org.br><http://www.botisatva.org>>

AMARAL, Aracy. **Textos do Trópico de Capricórnio: Artigos e ensaios (1980-2005)**. Vol. 2. Circuitos de arte na América Latina e no Brasil. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ATHIAS, Renato. Filme etnográfico o exótico, o diferente e o respeito ao outro. In: Paride Bollettin. (Org.). **CONTRO-SGUARDI Diálogos de antropologia visual entre Brasil e Itália Dialoghi di antropologia visuale tra Brasile e Italia**. 1ed. Padova (Itália): CLEUP, 2014a, v. , p. 81-103.

ATHIAS, R. & GOMES, A. Apontamentos sobre um diagnóstico etnomuseológico: a Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu. In: Carlos Sandroni; Sandro Guimarães de Salles. Recife. (Org.). **Patrimônio Cultural em Discussão: novos desafios teórico-metodológicos**. 1ed. Recife: Editora da UFPE, 2014b, v. , p. 149-171.

ATHIAS, Renato. **Curt Nimuendajú and the Photographs of the Rio Negro Indians**. Tipiti, Califórnia (USA), v. 10, p. 65-79, 2013.

ATHIAS, Renato; Alii Museu Afro Digital. **Estudos Universitários** (UFPE), v. 27, p. 225-230, 2011.

ARAÚJO, Bruno Melo de. **Entre Objetos e Coleções: Levantamento dos Acervos de Ciência e Tecnologia na UFPE**. Rio de Janeiro, 2014.

BENJOINO, Carlos. **O Que é Patrimônio? Conceitos e Definições**, 2012. Acesso em 27/12/2014. < <http://pt.slideshare.net/benjoinohistoria/o-quepatrimnio-conceitos-e-definies>>

BETHÔNICO, Jalver. **Signos audiovisuais e ciência da informação: uma avaliação**. Acesso em 23/12/2014, <https://periodicos.ufsc.br/index.php/eb/article/view/15182924.2006v11nesp3p58>

BUARQUE, Marco Dreer. Estratégias de preservação de longo prazo em acervos sonoros e audiovisuais. In : ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL (9:2008; São Leopoldo, RS). **Anais**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de História Oral ; São Leopoldo, RS : UNISINOS, 2008. 9f.

CONARQ. **Carta para a preservação do patrimônio arquivístico digital: preservar para garantir acesso**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2004.

COSTA, Evanise Pascoa. **Princípios básicos da museologia**. Evanise Pascoa Costa. - Curitiba: Coordenação do Sistema Estadual de Museus/ Secretaria de Estado da Cultura, 2006. 100p. : il.; 15cm

COSTA, Silvia Ramos Gomes da. **As ondas de destruição: a efemeridade do artefato tecnológico e o desafio da preservação audiovisual**. Silvia Ramos Gomes da Costa, 2013.

_____. **Narrativas informacionais: cinema e informação como invenções modernas.** Rio de Janeiro: Tese (Doutorado em Ciências da Informação) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Instituto Brasileiro de Informação Científica e Tecnológica, Rio de Janeiro, 2005.

DUARTE CANDIDO, Manuelina Maria. Diagnóstico Museológico: abordagens e práticas no Museu da Imagem e do Som do Ceará. In **Cadernos do CEOM**, ano 22, n. 31. Chapecó: Unochapecó, 2010. Acesso em: 20/12/2014. <<http://apps.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/536>>

_____. “Diagnóstico Museológico: Estudos Para Uma Metodologia”. **Actas do I Seminário de Investigação em Museologia dos Países de Língua Portuguesa e Espanhola**, Volume 3, pp. 124-132

DURKHEIM, Émile. **Lições de Sociologia – a Moral, o Direito e o Estado, 1969** - Editora da Universidade de São Paulo, 2ª edição.

EDMONDSON, Ray. **Filosofia de Arquivos Audiovisuais, Uma / preparada por Ray Edmondson e membros do AVAPIN [para o] Programa Geral de formação e UNISIST.** - Paris: UNESCO, 1998. - v, 60 p.; 30 cm.

GOMES, Alexandre Oliveira; VIEIRA NETO, João Paulo. “**Museus e Memória Indígena no Ceará: uma proposta em construção**”. Fortaleza: SECULT, 2009. 263p.

HALBWACHS, M. São Paulo: Vértice, 1990.

KESSEL, Zilda. **Memória e memória coletiva.** por Zilda Kessel, 2007. Acessado em 25/12/2014. <http://www.museudapessoa.net/public/editor/mem%C3%B3ria_e_mem%C3%B3ria_coletiva.pdf>

LASMAR, Denise Portugal. **O acervo imagético da comissão Rondon no Museu do Índio 1890-1938.** Rio de Janeiro : Publicações avulsas do Museu do Índio, 2000.

MATUSZEWSKI, Boleslav. **Uma nova fonte histórica.** Tradução: Daniel Caetano. Contracampo, n. 34, 2001. Acesso em 25/12/2014, <http://www.contracampo.com.br/34/matuszewski.htm>

OGDEN, Sherelyn. “**Meio ambiente**”. 2. ed. Rio de Janeiro: Projeto Conservação Preventiva em Bibliotecas e Arquivos: Arquivo Nacional, 2001.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Cultura é patrimônio: um guia.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008. 192

RIBEIRO, Leila Beatriz. Patrimônio visual: as imagens como artefatos culturais. In: DODEBEI, Vera; ABREU, Regina (Org.) **E o patrimônio?** Rio de Janeiro: Contra Capa: PPGMS, 2008. p. 59-71.

SILVA, L.S.A e MADIO. T.C.C, **Uma discussão sobre documento audiovisual enquanto patrimônio arquivístico cultural no Brasil.** Universidade Estadual Paulista, Unesp.

VAQUEIRO, Pablo de Souza . Armazenamento e manuseio de fitas magnéticas. 2008. Acesso em 05/01/2014. <
http://preservacaoaudiovisual.blogspot.com.br/2009_04_01_archive.html>

VIEIRA, Thiago de Oliveira. O risco da patrimonialização: a (não) avaliação e seleção dos documentos audiovisuais, iconográficos e sonoros. **Ponto de Acesso**, v. 7, n. 3, 2013

ABSTRACT

This paper draws a discussion about the audiovisual collection of the Laboratory of Visual Anthropology (LAV), linked to the Department of Anthropology and Museology of the Federal University of Pernambuco from the perspective of memory, patrimony and safeguard. We approach visual anthropology and museology together, focusing on an analysis of the audiovisual collection of the LAV-UFPE as an academic cultural heritage, aiming to draw up a proposal to safeguard this patrimony. We emphasize in this work the importance of the collection as a means of transmitting knowledge about the teaching activities and research of the institution, and cultural and artistic expressions.

Keywords: Museology. Audiovisual collection. Academic Patrimony.

Recebido em 26.10.2016

Aprovado em 18.11.2016

UMA ANÁLISE DA IMPLEMENTAÇÃO DO PROGRAMA PACTO PELA VIDA

Ricardo Caldas Cavalcanti FILHO¹

Resumo

Este artigo tem como objetivo central analisar a implementação da política de segurança pública do Estado de Pernambuco, denominada de Pacto Pela Vida, a partir da abordagem *top-down*. Também pretende-se evidenciar, tendo como base as políticas públicas de segurança que funcionaram no Brasil, a existência de um padrão na implementação, no sentido de adoção dos mecanismos que compõe o modelo *top-down*.

Palavras-chave: Implementação. Políticas públicas. Segurança pública.

INTRODUÇÃO

A constituição federal de 1988 trata sobre os deveres referentes ao campo da segurança pública em seu artigo de número 144: “A segurança pública, dever do Estado, direito e responsabilidade de todos, é exercida para a preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio” (BRASIL, 1988). O desenho institucional nacional legou aos governos estaduais a maior reponsabilidade nessa área. São os estados que gerem as instituições que compõe o quadro da segurança pública (polícias, sistema penitenciário etc.), e estão incumbidos de construir as políticas públicas que afetam os índices

¹ Cursando bacharelado em ciências sociais, UFPE. Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Criminalidade, Violência e Políticas Públicas de Segurança (NEPS) da UFPE.

de criminalidade.² É, portanto, no âmbito dos entes da federação que se encontram as chaves analíticas quando se pensa em analisar políticas públicas de segurança no país.³

Se fizermos um pequeno balanço sobre a atuação dos estados brasileiros, o resultado não será positivo. Isso se dá, pois, dentre alguns fatores, as secretarias de segurança estaduais foram e são tratadas, em sua grande maioria, pelos governadores como uma pasta secundária. O seu comando, na maior parte dos casos, é concedido a profissionais sem experiência na área que são incumbidos de resolver problemas emergenciais. Com isso, as secretarias do setor acabaram não obtendo um status de pasta central no esquema de governança, e tornaram-se órgãos centrados em resolver questões emergenciais. Neste sentido, gestões baseadas em planejamento de médio e longo prazo, fundamentadas em diagnósticos quantitativos e qualitativos da realidade, dificilmente serão encontradas nos estados brasileiros (SAPORI, 2011).

Os resultados desses problemas tornam-se evidentes quando passamos para a análise dos números. De acordo com o DATASUS, no ano de 2014 ocorreram 56.804 homicídios no território brasileiro. As taxas de homicídio para o país oscilaram entre pouco mais de 26 e quase 33 durante o período compreendido entre 2000 e 2014. A taxa de 2014 é de 32,4. Estes números colocam o Brasil como um dos países mais violentos do planeta, abaixo apenas de alguns países da América Central e do Caribe (Belize, Honduras, El Salvador, Guatemala, Jamaica, República Dominicana, Porto Rico, Trinidad e Tobago) e da América do Sul (Venezuela e Colômbia) (UNODOC, 2011).

Observando as dinâmicas internas das regiões brasileiras, percebe-se que em 2000, a região Sudeste puxava as taxas brasileiras para cima, com uma taxa de homicídios de 36,52 homicídios por 100.000 habitantes, quando a taxa brasileira era de 26,71 por 100.000. O Nordeste, em 1996, apresentou uma taxa inferior à nacional, com 19,36 por 100.000 habitantes.

² A União vem tentando suprir sua ausência de atuação no campo da segurança pública. Uma medida nesse sentido deu-se em setembro de 2015, quando o senado aprovou uma proposta de emenda à Constituição que inclui a segurança pública como uma das obrigações de competência comum entre a União, os Estados, o Distrito Federal e os municípios. O texto também estabelece que União, Estados e municípios sejam obrigados a garantir a segurança pública, especialmente por meio de ações voltadas à redução da violência e ao enfrentamento de organizações criminosas (FOLHA DE SÃO PAULO, 2016).

³ Vários foram os movimentos frustrados em torno da criação de uma política pública de segurança pública nacional. Os governos FHC e Lula não foram exitosos na construção de mecanismos efetivos que possibilitassem a unificação de protocolos entre as polícias e de plano nacional de redução de homicídios (SOARES, 2009).

Contudo, tomando a partir dos os últimos números divulgados pelo DATASUS (2014), que incluem as informações sobre mortalidade entre 1996 e 2014, é notável a inversão das posições: a taxa do Sudeste cai para 19,95 enquanto a do Nordeste sobe para 36,24. Note-se que boa parte da redução do Sudeste pode ser atribuída à notável redução observada em São Paulo, que vai de 42,07 a 13,62 e no Rio de Janeiro, que vai de 50,92 a 28,31. Outra observação importante diz respeito ao comportamento da taxa de homicídio nas outras regiões do país (Centro-Oeste, Sul e Norte), que, no mesmo período, apresentam aumento das taxas de homicídio: no Centro-Oeste de 29,30 para 33,92, no Sul de 15,40 para 22,43 e no Norte de 18,53 para 35,02 (MENEZES; MONTEIRO; SILVEIRA & RATTON, 2013).

Tais diferentes dinâmicas trazem sensíveis variações no *ranking* dos estados mais violentos do país, em termos de taxa de homicídio. Por exemplo, enquanto em 2000 os três estados mais violentos do país eram Pernambuco, com taxa de 54,18, Rio de Janeiro, com taxa de 50,92, e Espírito Santo, com taxa de 46,23, ou seja, dois estados do Sudeste e um do Nordeste, onze anos depois, em 2011, os três estados mais violentos foram Alagoas, com 71,39, o Espírito Santo com 47,14 e a Paraíba com 42,57, isto é, dois estados do Nordeste e um do Sudeste. Neste sentido, é interessante notar que, embora no início dos anos 2000 o estado de Pernambuco figurasse entre os três estados em piores situações entre as unidades federativas do Brasil, no início dos anos 2010 este estado não mais figurava no trio de unidades da federação de pior desempenho em termos de taxa de homicídio (MENEZES; MONTEIRO; SILVEIRA & RATTON, 2013).

Como apontado por Saporì (2011), apenas quatro estados brasileiros se desagarraram desse contexto e conseguiram produzir políticas públicas eficientes que lograram êxito na redução de crimes, especialmente os homicídios. Os quatro são : São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Pernambuco.

Em São Paulo, tivemos diversas ações coordenadas pela secretária de segurança do estado que levaram ao fortalecimento do Departamento de Homicídios e Proteção à Pessoa e o fortalecimento dos mecanismos investigativos. Em Minas Gerais, os processos de gestão integrada da Segurança através do IGESP e a criação de um programa de prevenção de mortes violentas, o Fica Vivo constituem-se como iniciativas importantes e que influenciaram outros estados brasileiros (CASTRO et al., 2004; SAPORI, op.cit). No Rio de Janeiro, a implantação das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) conformam uma estratégia inovadora naquele estado, que tem produzido redução da violência nas áreas ocupadas (PIQUET CARNEIRO, 2012; MENEZES; MONTEIRO; SILVEIRA & RATTON, 2013).

Em pernambuco, houve a implementação de uma política de segurança pública no ano de 2007, intitulada Pacto Pela Vida, que colocou em prática uma série de mecanismos de repressão e prevenção qualificada que trouxe significativas reduções nos índices criminais, especialmente no que diz respeito à taxa de homicídio, entre os anos de 2007 e 2013. Nesse período, de acordo com a base de dados criminais do Estado de Pernambuco, o Sistema NFOPOL, houve em Pernambuco uma redução de 26,26% , perfazendo uma redução média de 5,25% ao ano. Tendo esse cenário, o objetivo deste artigo é analisar o *case* do Estado de Pernambuco, tendo como foco a implementação do programa Pacto Pela Vida.

Botton-up e top-town, limites e possibilidades

Como observado por Almeida e Rebellatto (2009), fase de implementação refere-se ao momento em que os objetivos definidos são traduzidos em ações. É o momento crucial, pois quando não se atinge o objetivo definido, muitas vezes isso é considerado como falha de gestão, ou gerenciamento pobre.

Existem duas fórmulas diferentes de se analisar tal etapa, o que também implica em diferentes questões de pesquisas. O modelo *top-down* têm seu foco centralizado nos tomadores de decisão, pois um dos seus pontos de argumentação baseia-se na visão de que o processo de implementação é o resultado de uma estrutura legal deliberada por implementadores centrais.

Os Gerentes de nível mais baixo podem ter alguma recomendação, ou deliberação, mas a abordagem *top-down* não lhes dá autoridade para tomar qualquer decisão. Que cai para os responsáveis de toda a organização. Isto é, acredita-se que se trata de um processo que envolve comando, obediência e controle (FARIA, 2012).

Outro foco do *top down approach* está na avaliação das metas formalmente estabelecidas, buscando explicar como o *policy maker* atingiu ou não os objetivos traçados. Em termos teóricos, como apontado por Sabatier (1986), essa abordagem ancora-se em teorias causais, como chave explicativa das tomadas de decisões.

Um grandes vantagens desse modelo centra-se no fato de haver uma alta efetividade nos processos decisórios, quando trata-se de ambientes homogêneos politicamente. Outro ponto positivo está no fato do estabelecimento claro de metas. Movimento esse que torna os processos avaliativos mais eficientes, dando subsídios fundamentais para a compreensão do que funcionou, não funcionou, e pode vir a funcionar, na etapa da implementação.

Dentre as desvantagens de tal análise, temos o fato dela ignorar soluções e estratégias provenientes de outros atores, dentre os quais: burocratas de nível de rua, o setor privado e implementadores locais. Esse modelo, de acordo com Sabatier (op.cit), é de difícil implementação em contextos de fragmentação política, ou seja, quando há uma arena formada por múltiplos atores sem a predominância de nenhum deles.

A outra forma de análise de implementação é o *botton-up*. Este modelo organiza-se através das estruturas de implementação local. O foco geral está nas estratégias de interação entre múltiplos atores em uma rede de políticas, os subsistemas de políticas. Não há uma separação entre formulação e implementação, pois a implementação é um processo de formulação, e a formulação também se dá no momento da implementação.

Nesse desenho, o papel dos burocratas de nível de rua é fundamental. São eles que formulam em processo a política pública. A política pública que está sendo implementada é aquela que não está no papel. Decisões são muitas vezes permeadas por conflitos e decisões vagas. Esse contexto permite que os implementadores acabem tendo espaço para decidir como se comportar perante essas situações. Ou seja, há uma autonomia dos implementadores. A análise do exercício da discricionariedade torna-se relevante, pois a ação dos implementadores acaba por tornar-se o comportamento da agência. A discricionariedade desses agentes está em determinar a natureza, a quantidade e a qualidade dos benefícios, além das sanções fornecidas por sua agência. Os burocratas de nível de rua estão entre dois lados: o institucional que lhe impõe normas e metas a serem alcançadas e o campo individual, onde sua orientação valorativa e seus conceitos sobre as suas próprias ações estão em campo (LOTTA, 2012).

A formulação teórica que é mais utilizada como referência é a chamada *grounded theory*. Esse escopo teórico tem está fundamentado nos dados, onde o ponto de partida da investigação dá-se sem uma teoria para ser testada. Os dados extraídos do fenômeno estudado é que vão ditar as abordagens teóricas

Segundo Sabatier (op.cit), os pontos fortes do desenho *botton-up* são: um maior englobamento de atores, a maior variedade de financiamentos, tanto públicos quanto privados, e a maior capacidade de tomada de decisão em contextos políticos fragmentados. De maneira geral, os *botton-uppers* são melhores em elaborar estratégias de integração em relação aos *top-downers*.

Dentre as limitações principais limitações deste modelo, podemos destacar a falta de critérios objetivos de avaliação, em critérios estabelecidos pelo avaliador, que muitas vezes são subjetivos. Outra limitação, deriva-se do fato de subestimar-se a força dos centros diante

das periferias. Também podemos citar como o problema, o fato da *grounded theory* não produzir teorias sobre o social, econômico, e fatores legais que estruturam as percepções, recursos e a participação dos atores. (SABATIER, op.cit).

Uma breve contextualização do Programa Pacto Pela Vida (PPV)

A política pública que será analisada ao longo deste tópico é a política pública de segurança em vigor no Estado de Pernambuco desde o ano de 2007, o Pacto Pela Vida (PPV), como já foi dito. Dentre as duas análises de implementação discutidas, escolheu-se a *top-down* para ilustrar a implementação do PPV. Antes de qualquer justificativa, faremos uma breve explicação do que foi o programa Pacto Pela Vida.

Diante de um processo histórico de degradação da gestão da segurança pública, tendo como a principal consequência altos índices de homicídio, o estado de Pernambuco ganhou evidência como um dos territórios mais violentos da Federação. A resposta do executivo estadual para este cenário foi a elaboração de uma política pública de segurança intitulada de Pacto Pela Vida que entrou em vigor no ano de 2007.

O PPV iniciou-se com criação de uma assessoria especial de segurança pública, onde foi contratado um consultor com experiência e notabilidade na área. Como produto inicial, foi elaborado um diagnóstico sobre a violência no Estado, que posteriormente foi discutido com a sociedade civil e com as instituições que compõe o quadro da segurança pública. O resultado dessas discussões foi condensado em seis eixos de ação prioritários: a) Repressão qualificada; b) Aperfeiçoamento institucional; c) Informação e gestão do conhecimento; d) Formação e capacitação; e) Prevenção social do crime e da violência e f) Gestão democrática. (PERNAMBUCO, 2010; FERNANDEZ, GALVÃO, RATTON, 2014a)

Esse diagnóstico também atentou-se para os problemas existentes no sistema de justiça criminal que culminavam no aumento da impunidade. A solução dessas questões passava pela elaboração de mecanismos de integração entre as polícias, o Poder Judiciário e o Ministério Público.

Os valores que orientaram a construção dessa política de segurança foram: articulação entre segurança pública e direitos humanos; compatibilização da repressão qualificada com a prevenção específica do crime e da violência; transversalidade e integralidade das ações de segurança pública; incorporação em todos os níveis da política de segurança de mecanismos de gestão, monitoramento e avaliação; participação e controle social desde a formulação das

estratégias à execução da política. Foi dada à prioridade no combate aos crimes violentos letais intencionais (CVLI) e a meta de reduzir em 12% ao ano, em Pernambuco, a taxa de CVLI.

Assentados nos valores citados acima e com prioridades bem definidas, que passaram pelo acompanhamento efetivo e cobrança centradas em um modelo de gestão por resultados representadas pelo comitê gestor, o PPV desdobrou-se numa série de ações concretas com a finalidade de cumprimento de tais metas estabelecida. Dentre as mais significativas ações, podem ser citadas a modificação dos critérios de promoção, o que permitiu uma ampliação e uma renovação dos atores nos postos de comando nas Polícias; o fortalecimento da Gerência de Análise Criminal e Estatística, dentro da Secretaria de Defesa Social, foi fortalecida, assumindo protagonismo na produção de informação de qualidade com a finalidade de subsidiar a ação da polícia; e os mecanismos de monitoramento e gestão da política, conferindo também transparência ao processo. A Criação dos Boletins Trimestrais de Conjuntura Criminal que deram transparência aos dados sobre crime e violência e serviram como ferramenta informativa à sociedade civil.(FERNANDEZ, GALVÃO, RATTON, 2014a)

Para que o monitoramento dos índices criminais dos territórios estaduais fossem efetivos e os mecanismos integrativos entre as polícias resultassem em ações ostensivas, o estado de Pernambuco foi dividido em 8 territórios e 26 áreas integradas de segurança (AIS). Dentro de cada AIS foi construída uma estrutura que onde policiais civis e militares trabalham compartilhando o mesmo ambiente, sob um planejamento operacional, onde as ações policiais integradas são descritas com metas e resultados. Também foram executadas uma série de operações especiais, articuladas em conjunto entre o ministério público e as polícias civil e militar. Essas operações tiveram como resultado o desbaratamento de grupos de extermínio que eram responsáveis por um número relevante de homicídios no estado. (SEPLAG, 2016)

Pode-se dizer que os resultados dessas ações elencadas foram exitosos, pois revestiram-se na diminuição o número de homicídios no estado. A redução das taxas de homicídio, acordo com sistema de informações da Secretaria de Defesa Social -INFOPOL, alcançou 39% no período 2006-2013, atingindo uma queda de 60% no Recife, capital do estado. Foram 7 anos, entre 2007/2013, de reduções sucessivas nas taxas de homicídio, tendo como redução anual média 5,25%, segundo o INFOPOL.⁴

4 O ano de 2014 configurou-se como o primeiro período, desde de que teve início o PPV em 2007, de aumento na taxa de homicídio em Pernambuco. De acordo com o INFOPOL, esse aumento foi de 9,5% em relação ao ano de 2013.

O Pacto Pela Vida e o modelo *top-down*

A razão da escolha do modelo *top-down* para analisar a implementação do Pacto Pela Vida está no fato de que, como argumentado por Fernandez, Galvão e Ratton (2014b), uma das principais razões do sucesso da referida política em seus primeiros oito anos, foi a participação e o envolvimento do então Governador do Estado à época, Eduardo Campos. Essa centralidade na tomada de decisões possui afinidades com o modelo *top-down*, pois como dito anteriormente, o seu foco está nos tomadores de decisão, com isso, o processo de implementação é o resultado de uma estrutura legal deliberada por implementadores centrais.

A participação e o envolvimento do governador e dos níveis centrais do governo na construção e implementação do PPV constituem parte significativa da explicação do sucesso do mesmo, constituindo também o principal desafio para a continuidade e a sustentabilidade de tal Política de Segurança Pública. A predominância deste tipo de abordagem, *top-down*, prevaleceu no primeiro governo Eduardo Campos (2007-2010) e garantiu a emergência de novas formas organizacionais no segundo governo (2011-2014). (FERNANDEZ; GALVÃO; RATTON, 2014b)

O papel desempenhado pelo governador no desenvolvimento da política pública de segurança de Pernambuco traz implicações no plano simbólico e prático. No plano simbólico, evidencia um compromisso com a questão, que se torna prioridade de governo e isso repercute nas instituições e nas práticas dos atores que atuam na seara da segurança pública. Portanto, a vontade política do governador dispara um conjunto de mudanças no arranjo institucional que conduzem os processos de formulações e implementação do PPV. (FERNANDEZ; GALVÃO; RATTON, 2014b)

Assim, um dos mais importantes desdobramentos institucionais da vontade política do governador reflete-se no papel desempenhado pela Secretaria Estadual de Planejamento e Gestão (SEPLAG) no Pacto pela Vida. É da SEPLAG, portanto, a responsabilidade de coordenar o processo de implantação das inovações gerenciais nas organizações do Sistema de Justiça Criminal que estão sob a tutela do executivo estadual. Desse modo, a Secretaria de Planejamento esteve presente desde o momento inicial de formulação do PPV, mas assumiu maior protagonismo na coordenação da política, com a instauração do Comitê Gestor, instância de monitoramento do PPV. A posição central da SEPLAG na coordenação da política de segurança acarretou quebra de paradigmas e mudanças institucionais, especialmente nas organizações policiais. (FERNANDEZ; GALVÃO; RATTON, 2014b)

Tendo esse comando hierárquico em sua implementação, as ações que marcaram a implantação do PPV podem ser sintetizadas na estrutura de governança. O Comitê Gestor do PPV, como mecanismo de monitoramento da política pública de segurança, começou a funcionar de modo regular em 2008 com a coordenação política do Governador do Estado e com a coordenação técnica do Secretário de Planejamento, e com a participação importante da Secretaria de Defesa Social.

Este modelo está fundamentado na gestão estratégica e por resultados, e avalia 26 Áreas Integradas de Segurança Pública (AIS) – divisão territorial que foi feita em Pernambuco para acompanhamento de ações e resultados. O Comitê se reúne todas as quintas-feiras, desde setembro de 2008, para monitorar e planejar as diversas atividades, além de fornecer aos gestores das 26 AIS informações estratégicas para auxiliar a tomada de decisão. Diversas foram as ações coordenadas por essa estrutura de governança. Fernandez, Galvão e Ratton (2014b) citam alguns exemplos:

- 1) Criação de uma carreira de gestor estadual e a realização de concursos para preencher essas vagas. Os gestores foram distribuídos entre as secretarias, ou seja, sua atuação não se concentrou apenas na secretaria de planejamento estratégico.
- 2) O Fortalecimento do Departamento de Homicídios e Proteção à Pessoa, do ponto de vista dos recursos materiais e humanos, e a criação de equipes de CVLI permitiu o aumento da capacidade de investigação de CVLI's do estado.
- 3) Promoção da articulação entre as agências do Sistema de Justiça Criminal, por meio de uma câmara técnica específica. O que permitiu o ajuste dos tempos das Polícias com os do Ministério Público, da Defensoria e do Poder Judiciário.
- 4) Também foram executadas uma série de operações especiais, articuladas em conjunto entre o ministério público e as polícias civil e militar. Essas operações tiveram como resultado o desbaratamento de grupos de extermínio que eram responsáveis por um número relevante de homicídios no estado.

Por fim, outro ponto de afinidade entre a implementação do PPV e o modelo *top-down*, reside no fato de ter-se prioridade e uma meta. Foi dada à prioridade do combate aos crimes violentos letais intencionais (CVLI) e a meta de reduzir em 12% ao ano, em Pernambuco, a taxa de CVLI. O estabelecimento de uma meta, pautada em critérios objetivos, no momento da implementação é uma ferramenta fundamental para que os *policy makers* possam avaliar o que está funcionando, o que não está, e o que pode vir a funcionar.

CONCLUSÃO

Como podemos observar a partir do estudo de Galvão, Fernandez e Ratton (2014b), grande parte do êxito da referida política, em seus primeiros oito anos (2007-2013), deveu-se, sobretudo, as estratégias de implementação *top-down*. As principais foram: a centralidade exercida pelo chefe do executivo e a cadeia hierárquica de tomada de decisões, centradas no comitê gestor.

É possível detectar a existência de um padrão no campo da escolha dos implementadores, quando observamos que além de Pernambuco, os estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo implementaram políticas públicas de segurança eficientes, especialmente no que diz respeito à redução de homicídios, tendo como base o escopo de mecanismos que compõe do modelo *top-down*.⁵

Isto é, as políticas desses estados foram dotadas de um forte comando e protagonismo do chefe do executivo, estruturação hierárquica nos processos decisórios tendo como base ou um comitê de gestão ou mesmo a própria secretária de segurança, além do estabelecimento de metas a serem alcançadas.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Mariana; REBELATTO, Daisy. **O inventário dos modelos de avaliação para políticas públicas**. EESC/USP, 2009.

CARNEIRO, Leandro Piquet. Política de Pacificação do Rio de Janeiro: um estudo sobre liderança e inovação In: Armando Castelar Pinheiro e Fernando Veloso. (Org.). **Rio de Janeiro: um estado em transição**. 1ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, v. 1, p. 441-468, 2012.

CASTRO, Mônica S. Monteiro de; SILVA, Bráulio Figueiredo Alves da; ASSUNÇÃO, Renato M; BEATO FILHO, Cláudio Chaves. “Regionalização como estratégia para a definição de políticas públicas de controle de homicídios.” **Cad. Saúde Pública [online]**. v.20, n.5, pp. 1269-1280, 2004.

BRASIL, Constituição (1988), **Constituição da República Federativa do Brasil**, promulgada em 05 de outubro de 1988. São Paulo: Saraiva, 1988.

DATASUS. Disponível em: <<http://www2.datasus.gov.br/DATASUS/index.php>>. Acessado em: 3 de Dezembro de 2015.

5 O estado de São Paulo é atualmente o maior *case* da federação no campo da redução de homicídios. De acordo com o DATASUS, entre 2001 e 2014 houve uma redução 73,78% na taxa de homicídio no estado. As ações que operam em direção a tal redução foram implementadas tendo com centro da tomada de decisão a secretária de segurança pública.

FARIA, Carlos Aurélio Pimenta. **Implementação de políticas públicas: teoria e prática**. 1. ed. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, v. 1. 406p, 2012.

FERNANDEZ, Michele; GALVÃO, Clarissa.; RATTON, José.(2014a) **O Pacto pela Vida e a redução dos homicídios em Pernambuco**. Rio de Janeiro: Instituto Igarapé, 2014 (Relatório Técnico). Disponível em:< <https://igarape.org.br/wp-content/uploads/2014/07/artigo-8-p2.pdf>>. Acessado em:3 de Dezembro de 2015.

_____. (2014b) “Pact for Life and the Reduction of Homicides in the State of Pernambuco.” **Stability: International Journal of Security and Development**, v. 3, p. 1

INFOPOL. Disponível em:<<http://www.policiacivil.pe.gov.br/index.php/aviso/4372-infopol.html>>. Acessado em:3 de Dezembro de 2015.

LOTTA, Gabriela. “O papel das burocracias do nível de rua na implementação de políticas públicas: entre o controle e a discricionariedade.” In: Carlos Aurélio Pimenta de Faria. (Org.). **Implementação de políticas públicas: teoria e prática**. 1ed. Belo Horizonte: PUC MG, v. 1, p. 20-49, 2012.

PERNAMBUCO (2010). **Pacto pela Vida: Plano Estadual de Segurança Pública**, 2007. Disponível em: < <http://www.pactopelavida.pe.gov.br/material-institucional>> Acessado em: 3 de Dezembro de 2015

PORTAL BRASIL. Disponível em: <<http://blog.planalto.gov.br/pacto-federativo-conheca-os-papeis-da-uniao-estados-e-municipios-na-seguranca-publica>>. Acessado em: 3 de Dezembro de 2015.

SABATIER, paul. “Top-Down and Bottom-Up Approaches to Implementation Research: a Critical Analysis and Suggested Synthesis”. **Journal of Public Policy**, v. 6, p 21-48, 1986.

SAPORI, Luís Flávio. “A segurança pública no Brasil”. **Em Debate** (Belo Horizonte), v. 1, p. 11, 2011.

_____. “Avanço no socioeconômico, retrocesso na segurança pública: Paradoxo brasileiro?” **Desigualdade & Diversidade** (PUCRJ), v. 11, p. 133-158, 2012.

SEGURANÇA PÚBLICA TAMBÉM É COMPETÊNCIA DA UNIÃO, aprova Senado. Folha de S.Paulo,São Paulo, 16 set. 2015. Disponível em:<<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/09/1682673-seguranca-publica-tambem-e-competencia-da-uniao-aprova-senado.shtml>>. Acessado em: 10 de Novembro de 2016.

SEPLAG (2016). Disponível em: < <http://www.seplag.pe.gov.br/web/ppv/pacto-pela-vida> >. Acessado em: 10 de Dezembro de 2015

SOARES, Luiz Eduardo. “A política nacional de segurança pública; histórico, dilemas, e perspectivas.” **Revista preleção**, v. 1, p. 47-74, 2009.

UNODOC - UNITED NATIONS OFFICE ON DRUGS AND CRIME. **Global Study on Homicide**, 2011.

ABSTRACT

This article aims to analyze the implementation of the public security policy of the State of Pernambuco, called the Pacto Pela Vida, from the *top-down* approach. It is also intended to highlight the existence of a standard in the implementation, in the sense of adopting the mechanisms that make up the *top-down* model, based on the public safety policies that worked in Brazil.

Keywords: Implementation. Public policy. Public security.

Recebido em 04.11.2016

Aprovado em 19.11.2016

A ESPETACULARIZAÇÃO DA FELICIDADE E A INVEJA: reflexões sobre consumo, sociedade contemporânea e modernidade.

Hallana Maria Almeida de CARVALHO¹

Resumo

O presente trabalho tem como foco a felicidade na sociedade contemporânea estabelecendo uma relação com o consumo e a inveja. Primeiramente, foi utilizada a visão da antropologia sobre as emoções. A felicidade foi debatida a partir da visão dos autores consultados para a realização deste trabalho, no âmbito da modernidade e do consumo. Também se fez a discussão acerca da superexposição da felicidade do homem comum, tendo a mídia e a publicidade como maiores legitimadores para esse feito. A crítica ao consumo aqui não busca negá-lo como fator importante para a manutenção econômica da sociedade, mas a forma que está atingindo as pessoas que não estão querendo adquirir somente produtos, mas padrões e estilos de vida.

Palavras-chave: Felicidade. Modernidade. Consumo. Inveja.

INTRODUÇÃO

No campo das ciências sociais, a antropologia das emoções busca inicialmente romper com o senso comum ocidental de que a emoção seria derivada de uma singularidade do ser humano com relação ao seu íntimo que denota uma questão de essência e também a visão de emoções universais, tendo em vista que as dimensões de tempo e espaço são responsáveis pela distinção nas formas de vivência e descrição dos fatores emocionais e mais, que as experiências emocionais humanas são construtos sociais e culturais.

Há também uma discussão acerca da dicotomia corpo-espírito ou, mais claramente, bio-cultural, onde a corrente universalista defende que emoções surgem na dimensão biológica e se diversifica e modifica na dimensão cultural, já os construtivistas atestam que as emoções são culturalmente constituídas. Atualmente, busca-se uma sintonia entre essas duas correntes na realização das pesquisas.

¹ Graduanda curso de Ciências Sociais (licenciatura), UFPE. Bolsista do PET (Programa de Educação Tutorial) - ENCONTROS SOCIAIS. E-mail: hallanax@gmail.com

Porém, a antropologia das emoções por vezes torna-se etnocêntrica quando põe questões teóricas que vão além da sua área de estudo e não busca, muitas vezes, uma posição relativista para analisar as culturas e seus sistemas emocionais, e acabam por fazê-lo segundo sua própria lógica. (RÖTTGER-RÖSSLER, 2008:182).

É notável que as emoções passassem por processos de adaptação na passagem das sociedades tradicionais para a sociedade moderna e as diferenças na maneira de evidenciá-las se dão nos níveis das experiências, individuais e coletivas.

De fato, as emoções sofrem modulações por meio da cultura e desse modo “[...] os sentimentos são tributários das relações sociais e do contexto cultural em que emergem.” (Rezende; Coelho, 2010, p.11). Com a felicidade não é diferente. Torna-se visível que a felicidade possui um “valor” distinto em cada sociedade, principalmente se realizarmos uma comparação com relação ao tempo, onde no processo de passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas alguns aspectos permaneceram presentes, porém é inegável o fato de que grandes mudanças ocorreram especialmente na maneira de evidenciar e performar essas emoções em sociedade.

Na contemporaneidade, a felicidade tornou-se um tema que desperta discussões tanto no campo científico como no não-científico, por estar amplamente associada ao prazer e o bem-estar, pela superexposição da vida privada dos indivíduos nos meios midiáticos e pelas propagandas do ramo publicitário que atrelam a felicidade ao consumo resultando numa série de outras problemáticas que serão tratadas ao longo do texto.

A inveja, por sua vez, apareceria como resultado da associação conturbada entre felicidade, consumo e modernidade, derivada de relações horizontais e de indiferença ao outro e como algo depreciativo que jamais deve ser confessado ou evidenciado.

Buscou-se nesse ensaio apresentar reflexões sobre a felicidade e suas relações com os diversos fenômenos da contemporaneidade como o consumo, as redes sociais, a inveja e a espetacularização da vida privada no intuito de compreender como os indivíduos estão posicionados socialmente diante deste cenário cheio de possibilidades.

Felicidade, sociedade contemporânea e consumo

Inicialmente, é preferível trazer a visão dos autores Lipovetsky, Bauman e Giddens sobre a sociedade contemporânea e suas principais características, para que seja possível

traçar um percurso contínuo na descrição do processo de construção cultural e social da felicidade na atualidade.

Para Gilles Lipovetsky (2007), a sociedade contemporânea seria a sociedade do hiperconsumo, resultante do advento de um novo modelo econômico e de uma nova cultura de consumo que se baseia na produção e no consumo em massa e que valoriza a dimensão material das coisas, caracterizando-se também pelo forte individualismo.

A visão de Zygmunt Bauman (2008) é bastante semelhante à de Lipovetsky, onde a sociedade contemporânea é tida como sociedade de consumidores, consequente de um processo evolutivo de uma sociedade de produtores, pautada na liquidez e instabilidade, principalmente nas relações humanas, e na semelhança existente entre os consumidores e os objetos a serem consumidos.

Giddens (2002) por sua vez tenta analisar a sociedade contemporânea a partir das instituições, indo além da perspectiva do consumo, mas sem negligenciá-lo. Ele aborda o consumo atrelando-o ao processo de mercantilização, inerente ao desenvolvimento do sistema capitalista. Nesse sentido, “... o estabelecimento de padrões regulares de consumo, promovidos pela propaganda e outros métodos, torna-se central para o crescimento econômico. Em todos esses sentidos, a mercantilização influencia o projeto do eu e o estabelecimento de estilos de vida.” (GIDDENS, 2002, p. 183).

Percebe-se na atualidade que a felicidade se transformou num objeto, e até mesmo numa espécie de mercadoria, desejada e buscada de maneira incessante por muitos, já que os sentimentos ditos como “negativos” como o sofrimento, por exemplo, não atende aos anseios dos indivíduos nessa nova conjuntura da sociedade. Nota-se também que a felicidade é vista como algo enigmático, que se tenta descobrir seus “segredos” e a partir disso, conquistar uma satisfação pessoal.

O consumo é abordado por Lipovetsky através da terminologia hiperconsumo, que seria constituinte do *ethos* da sociedade atual por conta do bem-estar passageiro que o ato de consumir gera nos indivíduos e cria de certo modo um círculo vicioso. Os hiperconsumidores, segundo o autor, são indivíduos que para além da satisfação material, buscam dar sentido a vida. Preocupam-se com questões ligadas a personalidade, qualidade de vida, conforto e espiritualidade, na tentativa de se afastarem do consumo meramente fútil e simplista. (LIPOVETSKY, 2007, p 24) A construção social e cultural da felicidade no contexto atual surgiu a partir da demanda por modernização dos povos das sociedades pós-industriais. O

hiperconsumo se difundiu dentre as mais variadas camadas sociais, sendo os veículos midiáticos os maiores responsáveis pela propagação indiscriminada da ideia de plenitude da felicidade através dos bens de consumo, e contraditoriamente as emoções, inclusive a própria felicidade, passaram a ser também objetos de consumo.

Segundo Lipovtsky, a felicidade na sociedade hipermoderna se caracteriza pelo imediatismo, pela exacerbação da sensação de prazer que ele considera como felicidade hedonista, e pela procura infundável do sentido da vida e realização individual. Ainda, segundo ele, a pós-modernidade seria fruto da intensificação dos ideais da modernidade de avanços científicos e tecnológicos e da racionalidade humana, por isso o mesmo prefere usar o termo hipermodernidade.

Giddens (2002) desenvolve essa questão a partir da discussão sobre narcisismo. Indo mais adiante, concluiu que na modernidade tardia, ou alta modernidade, os indivíduos desenvolvem o “culto” a si mesmo na busca por auto-afirmação e confiança, que se dará de maneira reflexiva, ou seja, pelas influências que recebem dos outros.

É importante compreender também o posicionamento de Zigmunt Bauman (2004) com relação à temática de consumo e modernidade. Primeiramente ele traz a noção de modernidade líquida pautada na liquidez, fluidez, volatibilidade, incerteza e insegurança no que diz respeito as relações humanas e suas instituições onde supera-se a moral da modernidade sólida, estabelecida no Iluminismo, em favor do gozo e da artificialidade.

A questão do consumo estaria estritamente ligada aos relacionamentos humanos, onde as pessoas se transformam em mercadoria com relação as suas experiências para serem aceitas tanto no próprio relacionamento quanto na sociedade e “consumo” dessas pessoas em suas experiências realizam-se nas relações de forma instantânea, estando propensas a serem utilizadas apenas uma vez e descartadas logo após, ou a serem trocadas por outra que não possuam defeitos. A felicidade associa-se a essa visão por meio da liberdade que os indivíduos têm em estabelecer vários tipos de conexões e relações pessoais diferentes, voltando-se novamente a questão do prazer e satisfação pregados na modernidade líquida.

Pode-se afirmar que segundo as visões apresentadas, o nível avançado de modernidade e alto desejo de consumir geram nos indivíduos uma necessidade de satisfação imediata e autoafirmação do eu, tornando-se cada vez mais comum o individualismo e a visão do outro como mercadoria. Também é evidente que os indivíduos estão desejando sentir e

expor a sua felicidade através dos seus corpos, a partir de coisas notáveis aos olhos da sociedade, utilizando-se da autonomia e expondo uma intimidade, que por sua vez deixou de ser algo de cunho particular para tornar-se público.

Estilo de vida, felicidade e as redes sociais

A partir dos avanços tecnológicos e da efervescência da era digital, as redes sociais possuem atualmente um papel extremamente fundamental para a exposição de elementos inerentes a vida privada e devem ser compreendidas enquanto um fenômeno inerente à modernidade e a complexificação das relações.

As redes sociais além de proporcionar a circulação de informações com mais velocidade, também impulsiona seus usuários a compartilhar o que se vive “aqui e agora”, através de textos, fotos, músicas etc. Nesse contexto, tornar público o que se faz cotidianamente, além de ser prazeroso e ter influência na autoestima a nível individual, por conta dos “likes” recebidos, também incide na coletividade a partir da criação de estilos de vida.

Tanto Giddens (2002) quanto Bourdieu (1983) exploram de forma conceitual a noção de “estilo de vida”, muito cara a esta reflexão.

Para Giddens, “um estilo de vida pode ser definido como um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo abraça, não só porque essas práticas preenchem necessidades utilitárias, mas porque dão forma material a uma narrativa particular da auto-identidade.” (GIDDENS, 2002, p. 79). Nesse sentido, a felicidade do indivíduo enquanto narrativa, assim como sua identidade, se constrói de maneira reflexiva através da interação entre os agentes e o social. Faz-se necessário a partir disso, retomar a discussão do narcisismo na alta modernidade. Nas redes sociais, se tidas como plataforma para celebração das aparências, os indivíduos irão sentir-se bem em exibir suas realizações pessoais que, por sua vez, moldarão suas auto-identidades a partir das respostas dadas as expectativas dos outros. Com essas configurações, não é à toa a popularização dos perfis associados à rotina “fitness” e a exortação das webcelebridades e suas vidas repletas de pequenos luxos.

Bourdieu, por sua vez, afirma que “o estilo de vida é um conjunto unitário de preferências distintivas que exprimem, na lógica específica de cada um dos subespaços simbólicos, mobília, vestimentas, linguagem ou hexis corporal, a mesma intenção expressiva, princípio da unidade de estilo que se entrega diretamente à intuição...” (BOURDIEU, 1983, p.

83). A felicidade, neste caso, pode ser tida como consequência ou representação daquilo que o autor compreende enquanto “capital simbólico”, que nada mais é do que o reconhecimento e valorização dos atributos daqueles que detêm os outros capitais (econômico, social, cultural), ou daqueles que conseguem através de seu discurso legitimar a sua posição de destaque. O estilo de vida aqui será introjetado ou adquirido pelo indivíduo na forma de *habitus*¹ e será utilizado como marcador de distinção de classe. Em relação a isto, pode-se usar como exemplo alguns personagens famosos nas redes sociais que são admirados por tornarem público seus procedimentos estéticos caros, viagens a lugares exóticos, roupas de grife ou simplesmente por saberem expressar opinião de forma convincente.

Apesar da validade dos argumentos de Bourdieu, Lipovetsky irá contrapor o conceito de *habitus* levando em consideração o processo de democratização do consumo, que desvencilhou os indivíduos de sua cultura de classe, estando “livre da obrigação de moldar-se por um estilo de vida, pré-formado e específico...” (LIPOVETSKY, 2007, p. 116). Ou seja, no contexto atual a busca pelo bem-estar e pelos prazeres através do consumo se dará de forma individual. O marcador de distinção independe de classe, pois na sociedade do hiperconsumo, procura-se a personalização dos bens de consumo em favor dos gostos individuais.

A instantaneidade em relação aos fluxos da informação e ao consumo criou um fenômeno que Lipovetsky compreende como “sacralização do presente”. De fato, as redes sociais têm esta função de expor e reter momentos que são efêmeros em sua natureza.

Bauman também analisou as influências dos meios de comunicação virtual. Segundo ele, na “cultura presentista” os internautas em sua maioria se utilizam do espaço virtual para afirmar identidades “fantasiadas” e alcançar aceitação, mesmo que essa não se estenda para o nível social. (BAUMAN, 2008, P 147) Nesse aspecto, o autor aponta o uso das tecnologias, como celulares e microcomputadores, como ferramenta para espetacularizar, ou seja, tornar público a vida privada dos indivíduos a qualquer momento do dia.

Felicidade e o espetáculo das ações humanas

Os indivíduos, no contexto social contemporâneo, sentem a intensa necessidade de desfrutar de uma felicidade ilimitada e sem culpa. Ainda sob o aspecto do consumo, esses mesmos indivíduos passaram a consumir a intimidade e, por que não dizer, a felicidade de

outros por meio do espaço midiático-político e surpreendentemente vê-se o prazer que muitos têm ao assumir o papel de espectadores.

Ocorreu primeiramente, uma dissolução das fronteiras que separam o espaço público do espaço privado. A partir daí a exposição da intimidade se deu de maneira clara, visível e acessível a todos através da mídia sem nenhum pudor ou receio e passamos não somente a consumir objetos e produtos, mas também a intimidade alheia. (LIPOVETSKY, 2007: pp.190).

No mundo em que “as aparências enganam”, os sentimentos privados e subjetivos e as formas como são apresentados em público se diferenciam e nota-se novamente essa dissolução entre o público e o privado e conseqüentemente a valorização do espaço privado tendo em vista que nele as pessoas acreditam estar agindo de maneira mais autêntica. (REZENDE, COELHO, 2010, p.102).

Lipovetsky apresenta uma noção de sociedade transparente caracterizada por indivíduos destemidos ao exibir sua vida publicamente nos chamados *reality shows* e até mesmo quando a intimidade de algum indivíduo é exposta sem a pretensão do mesmo, como acontece em investigações jornalísticas por meios de escutas e câmeras escondidas. O autor fala de uma sociedade onde se mostra tudo, diz tudo e ver tudo.

Em tempos de selfie e web celebridades, a felicidade pode ser compreendida enquanto discurso conseqüente das práticas sociais. “Seguidores”, “compartilhar” etc. são nomenclaturas que dão um caráter de intimidade para relações que até então seriam impessoais e a distância.

Os artistas, apesar de não estar em cena o tempo todo, têm a sua vida “real” iluminada pelos holofotes da mídia e seus momentos de felicidade são exibidos como se fossem ideais a serem alcançados pelos que não são iluminados por esses holofotes. Essas celebridades são agora referenciais de vida, onde se exprime de forma excessiva todas as características que tornam essas pessoas fabulosamente felizes através de veículos informativos como a internet, a televisão, as revistas e os jornais.

As propagandas e o marketing publicitário são responsáveis por mostrar a felicidade materializada e concretizada em objetos e bens de consumo tornando-se o motor que impulsiona a inveja.

Felicidade e inveja na modernidade

Tudo o que há de mais invejável é exibido pela mídia e pela publicidade, potencializando as rivalidades invejosas que são impregnadas na sociedade contemporânea. O status, chamado por Lipovetsky de *glamorous* transformaria o indivíduo num ser invejável por conta da sua felicidade obtida através da aquisição de algum produto consumível.

Segundo Gilles Lipovetsky, apesar de todas as críticas feitas à publicidade, a mesma não estimula os sentimentos maus e destrutivos nem mesmo a preocupação com o outro, seu principal interesse é mostrar o quanto é bom ter desejos e buscar novidades para a satisfação do eu e dos gozos individuais. Nota-se que na sociedade pautada pelo individualismo e na busca de uma identidade pessoal, a felicidade torna-se um direito e o indivíduo é livre e deve estar voltado para si, preocupado com sua autocondução e conseqüentemente é responsável pela sua própria prosperidade e também pela sua felicidade. Não é errado almejar a felicidade através dos bens de consumo. Nessa perspectiva ocorre uma regressão da inveja.

O medo da inveja foi deixado para trás em favor da felicidade ostensiva. Hoje, as pessoas não ficam receosas ao revelar que suas vidas estão bem sucedidas em todas as dimensões, pois se propaga a ideia de autoestima e da vivência voltada para si mesmo como fórmula para combater e ignorar a inveja do outro. Essa felicidade ostensiva e exibicionista não permite que o indivíduo faça reflexões a cerca dos maus momentos de sua vida, pois estes são logo superados por conta dos anseios humanos estarem totalmente voltados para a felicidade e alguns sentimentos tão importantes na construção da identidade de cada ser perde seu lugar.

CONCLUSÃO

Diante das análises feitas, é possível observar que a concepção de felicidade da sociedade ocidental atual se opõe de certo modo a sua construção na prática. Acredita-se primeiramente na plenitude da felicidade, baseado na ideia de infinitude da sensação de prazer e bem-estar, no entanto, constata-se que essas “boas sensações” são efêmeras e que em breve será necessário obtê-las novamente, sendo a solução mais rápida e eficaz o consumo.

Essa felicidade obtida de maneira instantânea e fácil, quase comprada, tem como consequência uma espécie de “mercantilização” da felicidade, através dos bens de consumo que servem para legitimar que um indivíduo é bem sucedido, afastando da sua imagem social o que for negativo e que não satisfaz pelo fato que tais coisas só poderiam ser reveladas no

mundo particular e subjetivo, mas não na sociedade. A infelicidade é vista como doença contagiosa e sua superação se dá pelo consumo em forma de consolo. Não é algo positivo para a própria imagem ser visto como sofredor, pois conota uma inferioridade, numa sociedade em que a autovalorização passou a ser tida como regra para a sobrevivência.

O regresso e neutralização da inveja por conta do exibicionismo da felicidade e da vida íntima é um fenômeno tido como uma via de mão dupla, onde ao mesmo tempo em que se perde o medo da inveja do outro, torna-se refém da felicidade de si mesmo e do outro também.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2004.

_____. **Vida para consumo**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2008.

BOURDIEU, Pierre. “**Gosto de classe e estilos de vida**” in Renato Ortiz (org.) Pierre Bourdieu (coleção Grandes cientistas sociais). São Paulo: Ed. Ática. pp 82 -121, 1983.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Felicidade Paradoxal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das Emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

RÖTTGER-RÖSSLER, Birgitt. Emoção e Cultura: Algumas questões básicas. Tradução de Márcio da Cunha Vilar. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**. João Pessoa: v.7, n.20, 2008, p.177-220.

ZAMBONI, Marcela. “**Quem acreditou no amor, no sorriso, na flor**”. João Pessoa. UFPB, 2010.

ABSTRACT

The present work focuses on happiness in contemporary society, establishing a relationship with consumption and envy. First, the anthropological view of emotions was used. Happiness was debated from the perspective of the authors consulted for the realization of this work, in the scope of modernity and consumption. Also discussed was the overexposure of the happiness of the common man, with the media and publicity as major legitimators for this achievement. The critique of consumption here does not seek to deny it as an important factor for the economic maintenance of society, but the way it is affecting people who are not willing to acquire only products, but standards and lifestyles.

Keywords: Happiness. Modernity. Consumption. Envy.

Recebido em 02.11.2016

Aprovado em 01.01.2017

DESESTABILIZANDO A “RAZÃO”: explorando caminhos possíveis na prática etnográfica contemporânea

Darnisson Viana SILVA¹

Resumo

O presente ensaio procura refletir, utilizando de exemplos pontuais, sobre alguns caminhos percorridos pela prática etnográfica contemporânea e como antropólogos da atualidade tem procurado reinventar seus procedimentos investigativos a partir de novos posicionamentos de crítica sublinhando aspectos das limitações do fazer etnográfico e da autocrítica. Com efeito, procurou-se assinalar as aproximações da antropologia com outros campos do saber como o da História.

Palavras-chave: Etnografia. Limitações. Caminhos de pesquisa. História. Antropologia.

INTRODUÇÃO

As motivações deste ensaio encontram-se sob duas preocupações iniciais: 1) no escopo mais amplo de compreender melhor os impasses e os desafios teóricos e práticos de se fazer ciências sociais no século XXI. 2) tentar pensar de maneira mais acurada uma questão levantada durante uma defesa de dissertação de mestrado vivenciada a mais ou menos um ano num Programa de Pós-Graduação em Antropologia de uma Universidade do Nordeste do Brasil.

Na ocasião da defesa de mestrado a questão levantada se referia, no nosso entendimento, a que “tipo” de antropologia procurava-se realizar com o trabalho que acabara de ser apresentado à banca de avaliação². Mencionar este episódio aqui está, não por acaso, explicitamente correlacionado às ideias discutidas durante um curso de disciplina de pós-

¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande (Campus- Campina Grande/PB) Bolsista CAPES.

² Para sermos fidedigno à indagação de uma das examinadoras da banca, ela se dava da seguinte maneira: “- Qual é a sua antropologia, [fulano]?”. Essa pergunta veio à tona no contexto em que as considerações finais do trabalho apontavam e, de certo modo, acatavam de forma muito generosa a “sugestão-advertência” de um interlocutor nativo, a saber, a ideia de que no final das contas existem muitas antropologias por aí e que neste mundo existem “coisas” que elas mesmas não dão conta de explicar.

graduação realizada recentemente no curso de doutoramento, o que prazerosamente tomou de estímulo o presente texto. Destarte, conjecturamos alguns horizontes de reflexão a partir deste ponto levantado.

Inúmeros são os escritos que discorrem sobre os embates dos diversos pontos de vista que abarcaram o campo disciplinar das ciências sociais. Desde as grandes ambições teóricas surgidas nas décadas de 50 e 60 e seus desdobramentos até as reformulações epistêmicas e novos engajamentos de crítica nos anos posteriores, sobretudo nos anos da década de 80. No campo da Antropologia este movimento pode ser observado e analisado pelas tensões e diálogos entre as diferentes escolas de pensamento da recente história teórica da disciplina, diga-se de passagem, cuidadosamente abordados em um artigo de fôlego da eminente antropóloga norte-americana Sherry B. Ortner publicado originalmente em *Comparative Studies in Society and History*, jan.1984 com o título “*Theory in Anthropology since the Sixties*” [Teoria na antropologia desde os anos 60] e muito bem assinalados também por Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006) em seu conhecido livro “*Sobre o pensamento antropológico (1988)*” cuja contribuição à academia brasileira dispensa apresentação. Em nosso caso o presente ensaio é menos ambicioso e talvez mesmo propositadamente tímido na curiosidade que procura incitar. Trata-se, de avaliar utilizando de exemplos pontuais, como os caminhos escolhidos por algumas perspectivas analíticas dentro de um campo delimitado de autores têm surtido efeitos na, por assim dizer, “perene capacidade de desestabilizar a razão intrínseca à atividade antropológica” (VIVEIROS DE CASTRO, informação verbal)³. Em outras palavras, buscamos refletir como algumas etnografias cujo teor de crítica incide sobre as próprias limitações da disciplina vêm repercutindo no posicionamento de certas vertentes do pensamento antropológico e, sobretudo, o quê pode nos informar para traçarmos nossos próprios caminhos de pesquisa. Não se trata, pois, de recontar o percurso das diferentes perspectivas de análise como já realizado por estudiosos mencionados anteriormente [e outros], mas partiremos de trabalhos que julgamos serem, de certo modo, representativos do modo contemporâneo de buscar formas alternativas e inovadoras de se produzir textos etnográficos ou, na melhor das hipóteses, de se fazer antropologia.

Para tanto, focaremos nossa análise em autores como Michael Taussig ([1987]1993) e Jean Comaroff & John Comaroff ([1992] 2010) cuja relevância tem aparecido com frequência em importantes resenhas a respeito das mudanças e possibilidades de crítica atual no mundo

³ Palestra do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro no IEB (USP) em 09/10/08, por ocasião de um evento consagrado ao centésimo aniversário de Claude Lévi-Strauss. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=6I0HnmIfHBI>>. Acesso em 18 de jan. de 2016.

da cultura. No entanto, isto não significa que outros autores não possam ser requeridos na medida em que avancemos ou mesmo retrocedemos na história teórica.

O presente texto, portanto, irá se debruçar em um primeiro momento sobre alguns caminhos percorridos na produção antropológica dos anos 70 num contexto acadêmico específico e, em certa medida, procurando assinalar suas principais transformações. No segundo momento traz à tona duas produções textuais [*Etnografia e imaginação histórica e Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*] cujo propósito central é nos colocar em terrenos férteis de crítica cultural e aproximação com outra área do saber [A História] frente aos desafios teóricos de fazer antropologia no mundo contemporâneo.

Breve percurso pelos caminhos “mutantes” da antropologia

Pensando no encadeamento das abordagens adiante é imprescindível ter em vista as mudanças ocorridas no campo de estudos da Antropologia, sobretudo no campo da Antropologia política analisadas com maestria por alguns especialistas. Utilizaremos nesse breve espaço as importantes contribuições de Teresa Pires do Rio Caldeira (1989) em artigo sobre as etnografias americanas a partir dos anos 70. No âmbito da antropologia produzida nos Estados Unidos, com algumas exceções, como bem analisou Caldeira observou-se uma “transferência” de interesse de temas que abarcavam questões como sistemas políticos, terminologias como *coesão e função*, *legitimação de autoridade* para temas como *dominação*, *resistência*, *luta*, *conflito*, em suma, por *relações de poder* em suas várias dimensões. Ou seja, a dinâmica das práticas culturais no seu embricamento com relações de poder começou a ocupar lugar preponderante no interesse dos antropólogos e as instituições políticas enquanto unidades de análise foram ficando cada vez mais relegadas ao campo próprio da Ciência Política. Isso não é tudo, essa mudança veio acompanhada por várias outras que a complementa, entre elas podemos citar muito brevemente, a mudança clara de estudos de sociedades e povos tribais para o estudo da constituição do mundo moderno. Este último comumente visto à luz das relações que o capitalismo internacional engendra e suas consequências materiais e simbólicas para povos de nações periféricas. Outra tendência que se tornou cada vez mais presente é dos antropólogos estudarem suas próprias sociedades, seus próprios grupos ao invés de culturas ditas “isoladas”, movimento o qual Marcus e Fischer (1986) chamaram de “repatriamento da Antropologia”. Seriam, então, os estudos voltados às questões de gênero, minorias étnicas, dilemas da vida privada ou pública, profissional, etc.

Outra mudança pode ser pensada em termos de crítica às correntes do funcionalismo e do estruturalismo, onde novas abordagens buscavam ressaltar os aspectos históricos, dinâmicos e processuais das sociedades implicando na contextualização e reconstituição histórica dos objetos observados. Por fim, mas não definitivo emerge a crítica a própria prática antropológica moldada no contexto imperialista que tornou suspeito seus procedimentos de análise e comprometeu em termos políticos sua produção de conhecimento.

Uma das inspirações da crítica apontada acima advém, sem dúvida, do contexto francês através das análises de Michel Foucault (1966, 1969, 1979) à ciência e seus efeitos de verdade na organização das sociedades modernas. A maneira como este autor abordou o exercício do poder em diversas instituições disciplinares [hospitais, escolas, prisões, etc.] e, por conseguinte, empreendeu a desconstrução dos modelos de pensamento sobre o que é a realidade tem importantes desdobramentos no campo das ciências humanas do século XX e XXI. Seus estudos que abrangem um amplo espectro de assuntos que vão desde a loucura, a prisão, a morte e o sexo, trazem consigo a radicalidade de desestabilizar os elementos canônicos que constituíram, até então, a ideia moderna do que é o conhecimento sobre o mundo e as coisas.

O pensamento de Foucault está preocupado em compreender fenômenos de poder institucionalizados e localizados, portanto, onde estes fenômenos emergem. O funcionamento dessa mecânica de poder parece se consolidar através dos regimes de verdade que modelam as relações sociais, o saber, o conhecimento dos homens sobre a vida e a própria vida. Seu posicionamento, portanto, é o de desconstruir certos modelos de pensamento sobre o real. (Informação verbal⁴).

Deste modo, as formações históricas e discursivas aparecem como pontos fundamentais na análise foucaultiana e que servirá de influência nas perspectivas críticas às representações ocidentais sobre o Outro como a de Talal Asad (1973) e Edward Said (1978) no que é conhecido hoje por estudos pós-coloniais. Estes dois autores apresentam cada qual ao seu modo, os problemas etnocêntricos gerados nos encontros coloniais e que até mesmo as formulações dos pesquisadores para explicar as relações de poder nessas novas formações sociais não conseguem superar as contradições no que tange “a elucidação das regras de produção e circulação de discursos de verdade” (CALDEIRA, 1989, p. 6). Assim, os problemas epistemológicos da disciplina ganham notoriedade não só nos debates internos da academia norte-americana e ao campo da antropologia, mas se estende ao diálogo e a necessidade de aproximação com outros campos de conhecimento como o da História.

⁴ Professor autor em aula 4ª sessão: Michel Foucault, no dia 18 de novembro de 2015

No contexto a qual estes autores estão voltados emerge uma negação do modelo de análise, ou mesmo, os sujeitos-objetos de análise não se reconhecem como tais. O que está sendo colocado pelos autores é que o encontro colonial é o lugar, por excelência, de onde parte a nossa ciência e isto ao que parece não é nada confortável. (Informação verbal⁵).

Uma das preocupações que surge com essa aproximação com a História são os problemas que envolvem os jogos de escalas enquadrados em cada pesquisa. Os tensionamentos com respeito ao valor explicativo das perspectivas micro-analítica e macro-analítica vão permear o debate entre as filiações teóricas que se estabelecem nesse momento. Todavia, “este cenário de posicionamentos tem mais a ver com certa busca de legitimar discussões e disputas no campo acadêmico do que avaliar criticamente caminhos possíveis de interdisciplinaridade” (informação verbal)⁶. Decerto e como já é sabido, não se pode deixar de reconhecer as provocações realizadas pela perspectiva norte-americana aos modelos tradicionais de escrita etnográfica e a forma como as monografias consideradas clássicas representaram “seus nativos” desde os primórdios da disciplina, embora em alguma medida estas percepções críticas já estivessem presentes em trabalhos de Britânicos como Max Gluckman (1940) e Clyde-Mitchell (1956) e outros que empreenderam etnografias e analisaram questões de poder em contextos específicos de colonização.

Contudo, realizamos até aqui um sucinto panorama das veredas pelas quais algumas opções foram se colocando ao campo das investigações antropológicas e seus desdobramentos em termos de crítica. Focaremos, agora em diante, nos autores aos quais gostaríamos de aprofundar certos procedimentos de conhecimento.

Buscando novas maneiras de discorrer sobre nativos, o caso de duas produções etnográficas

Uma maneira de iniciar uma discussão é apresentando nossos interlocutores da forma mais direta possível. Começemos, portanto, por Jean Comaroff & John Comaroff ([1992] 2010) e nada melhor nos servimos da nota de apresentação das tradutoras do texto que nos basearemos.

⁵ Professor autor em aula 4ª sessão: Michel Foucault, no dia 18 de novembro de 2015

⁶ Professor autor em aula 9ª sessão: Escalas, no dia 27 de janeiro de 2016

Jean e John Comaroff são dois autores de peso no cenário africanista atual, com pesquisa de longa data na África do Sul e um esforço teórico de fôlego, marcado pela aproximação da antropologia com o marxismo e a história. São professores do Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago e autores particularmente relevantes para os estudos sobre missões e colonialismo na África (DULLEY; JANEQUINE, 2010, p. 1)

O artigo “*Etnografia e imaginação histórica*” aqui utilizado, nos trás instigantes elementos para pensarmos de modo criativo a intersecção entre antropologia e história, desafios analíticos, arte e incompletude na pesquisa. Chega mesmo a sugerir que “o fazer etnográfico se aproxima muito mais do fazer artístico do que das ciências biológicas” (DULLEY; JANEQUINE, 2010, p. 2) mais próxima da estética, portanto, do que da ciência natural. Isso, segundo os autores, confere aos procedimentos etnográficos uma tensão produtiva da qual reside a impossibilidade de separar o objeto observado e observador em cada investimento de pesquisa, ou melhor, separar o conhecimento daquele que o conhece. Dessa forma, os autores realizam uma crítica aos limites epistemológicos da disciplina, os prós e os contra de cada abordagem passada, mas sem deixar de apresentar uma proposta bem delineada de proceder, a saber, uma antropologia histórica e cultural ou como denominam uma *etnografia da imaginação histórica*.

Mas, então o que definiria tais expressões na visão dos autores? Jean e John Comaroff chamam atenção para o fato de que o legado evolucionista ainda perdura na razão ocidental e tem implicações profundas na nossa noção de história e em nossas teorias do significado (COMAROFF, 2010, p.5). Na antropologia, isso se reflete no modo como ainda os pesquisadores tendem a preservar zonas de tradição, em estabelecer “ilhas etnográficas” versus as contracorrentes da história, dos sistemas globais, dos eventos mundiais. Isso significa prejudicar a percepção das semelhanças e diferenças importantes dos modos como as sociedades são feitas e refeitas em toda parte.

Estes autores estão bem alinhados com a perspectiva de Marshal Sahlins (1985, 1988) que tem interesses em entender como esquemas culturais locais tentam integrar a experiência dos sistemas globais em lógicas e em ontologias que lhes são úteis socialmente e culturalmente em suas vidas. Sua pretensão de desenvolver uma possível teoria da história e ao mesmo tempo desestabilizar velhas noções de conceito de história e cultura, que ao fundo de análise estão conceitos como o de *estrutura de significação* e *práxis* são também importantes pontos de referência para Jean e John Comaroff. A par das críticas e limitações da

proposta de Sahlins (1985)⁷ os propositores de uma etnografia da imaginação histórica retomam as limitações epistemológicas da disciplina para lançar a provocação de que, ao caso da etnografia, trata-se de um conhecimento “imperfeito”, “incompleto” e que mesmo assim não menos vulnerável do que outros esforços cujo objetivo seja conhecer o homem ou outras realidades. Segundo eles,

Trata-se de um modo historicamente situado de compreensão de contextos historicamente situados, cada um com seus próprios – e talvez radicalmente distintos – tipos de sujeitos e subjetividades, objetos e objetividades. A etnografia tem sido ademais, um discurso inescapavelmente ocidental (COMAROFF, 2010, p. 12)

Dessa forma, o texto etnográfico constitui um discurso cheio de “ruídos” onde confrontamos nossa própria noção de pessoa, de agência e de história. Oferecem, por vezes, um caminho em nossa cultura para decodificar os signos que se fazem passar por universais e naturais, para nos envolver numa troca incerta com aqueles que vivem em mundos outros (COMAROFF, 2010). Todavia, dizem estes autores, é preciso situar nosso etnocentrismo nessa empreitada, contextualizar os sujeitos sensíveis às condições que os produzem e não reduzir a pesquisa antropológica a um exercício de intersubjetividade. Como sinalizam:

Tratar a etnografia como um encontro entre um observador e um outro – *Conversations with ogotemmêli* (Griaule, 1965) ou *The Headman and I* (Dumont, 1978) – é fazer da antropologia uma entrevista global etnocêntrica. (Ibid., p. 13).

Para os dois autores, se não situarmos os gestos, as palavras, as “piscadelas”, etc., etc., no interior de seus sistemas de signos e relações de poder que os animam estaremos produzindo um conhecimento paralisante sem grande valor heurístico.

A etnografia, argumentaríamos, é um exercício mais de dialética do que de diálogo, ainda que o último seja sempre parte da primeira. Além de conversa, ela impõe a observação da atividade e da interação, tanto formal quanto difusa; dos modos de controle e de constrangimento; do silêncio, assim como da afirmação e do desafio. Ao longo do percurso, os etnógrafos também lêem diversos tipos de textos: livros, corpos, construções, às vezes até cidades [...], mas devem sempre fornecer contextos aos textos e atribuir valores às equações de poder e significado que estes expressam. (Ibid., p. 13).

⁷ Ortner (2011) aponta que o modelo de Sahlins é atraente em diversos sentidos, mas deixa a desejar quando tem que encarar a gama completa de pensamentos e sentimentos que motivam os atores a agir, e a agir de maneiras complexas. Além do mais, no que tange aos rearranjos estruturais e mudanças nas práticas das pessoas parecem resultar de um processo “um pouco fácil demais” (ORTNER, 2011, p. 454).

Os contextos como podemos ver não são tão simples, eles precisam ser analiticamente construídos à luz dos pressupostos escolhidos por nós a respeito do mundo social. E mais ainda, a ação subjetiva que nosso olhar empírico enxerga é culturalmente configurado na Sociedade e na História. Alcançar o significado desta ação requer o espírito inquisidor que está presente em trabalhos de historiadores como Jacques Le Goff (1988) que considera a própria imaginação humana como um “fenômeno social coletivo”. Estas e outras operações dialéticas inspiradas na tradição marxista [dialética do fragmento e da totalidade] são necessárias para repensarmos o modo como escolhemos formular nossas questões e a repercussão política que delas se instrumentalizam.

Em relação à questão da história propriamente dita, os autores afirmam que - “Uma teoria da sociedade que não seja também uma teoria da história, ou vice-versa, dificilmente pode ser considerada uma teoria” (COMAROFF, 2010, p. 16). Nessa perspectiva antropologia e história não podem sequer serem pensadas enquanto relação, já que, para começar, não deveria haver divisão entre elas. E mais ainda, consideram os trabalhos dos chamados historiadores da cultura como Le Roy Ladurie (1979), Ginzburg (1983), Darnton (1985) e Raphael Samuel (1989) preocupados com um tipo de historiografia que não seja apenas a biografia dos grandes homens, mas que esteja atenta aos bens cotidianos dos sujeitos “invisibilizados”, das coisas valorizadas em contextos específicos de “menos centralidade” e que podem servir para perceber a constituição de campos sociais mais complexos ou até mesmo revelar a textura cultural de uma época.

Historiadores da cultura como Le Roy Ladurie, Ginzburg, Darnton e Samuel são um alívio diante de interlocutores menos amigáveis, em parte porque nos reafirmam que nossos métodos (“suspeitos por se aproximarem da literatura” para as ciências sociais duras [Darnton 1986:6]) são mais rigorosos e reveladores do que aparentam. Mas ainda mais importante, consideram uma virtude – na verdade, não se desculparam por – desenterrar e disseminar as vidas de “outros” insignificantes. Para muitos deles [...], este é o primeiro passo de uma sociologia histórica subversiva, uma história escrita contra a hegemonia da alta burguesia, o poder dos parlamentos e a potência das monarquias. (COMAROFF, 2010, p. 18).

Evidentemente, que este caminho da “história vista de baixo” não assegura a apreensão de uma dada realidade histórica por si mesma. Há sempre armadilhas nos procedimentos da razão ocidental como nos lembra Derrida (1978) e o modo como a memória social é fixada interfere substantivamente nos limites pelos quais os historiadores conseguem desenvolver suas análises. Mas, o paralelo interessante que podemos extrair destes embates, é que apesar de estarem localizados entre os discursos da razão ocidental, o historiador da cultura só consegue ver os fragmentos dispersos de uma época, assim como o etnógrafo

somente pode ver os fragmentos de um campo cultural. “Ainda assim, a idéia de recuperar esses fragmentos – sejam eles indivíduos ou eventos – é conect [á-los] a um entorno e a uma sociedade historicamente determinados” (GINZBURG, 1980, p.xxiv apud COMAROFF, 2010, p. 20). Por sua vez, os discursos dominadores também constituem espaços produtivos de *insights* fundamentais sobre os contextos e processos de que fizeram parte. Portanto, não se trata de substituir as versões burguesas da história pela voz subalterna, detalhadamente, apurada nos relatos dos “pequenos”. A relação entre fragmentos e campos à vista de historiadores e etnógrafos, atravessados, por vezes, às linguagens tendenciosas é que apresentam os maiores desafios analíticos.

Em suma, realizar uma etnografia da imaginação histórica, na visão destes autores, pressupõe “uma antropologia histórica dedicada a explorar os processos que constituem e transformam os mundos particulares – processos que dão forma, reciprocamente, aos sujeitos e aos contextos, que permitem que certas coisas sejam ditas e feitas” (Ibid., p. 38). Principalmente, quando estas “coisas” estão imersas no caos da variedade, da proliferação, da polifonia, da pluralidade e, no entanto, não menos suscetíveis de coerências e indeterminações nos limites das complexidades sistêmicas.

Por outro lado, podemos analisar propostas como a de Michael Taussig em *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem* ([1987]1993), que parece sugerir “um fracasso dos antropólogos em pensar não tanto a representação dos outros e os ditames da crítica cultural, mas, sobretudo a natureza das relações de poder e as repercussões políticas de seus estudos para as suas próprias sociedades” (CALDEIRA, 1989, p. 37). Embora, este autor esteja preocupado em realizar a crítica cultural de um modo que desafie as forças hegemônicas conformistas com as quais, frequentemente, o etnógrafo se defronta, ele não tem intenção de dar explicações sistemáticas sobre o que é outro ou o que é essa experiência no encontro com o outro, mas sim provocar reações, conexões, associações que no máximo são sugeridas e nunca tidas como verdades. Nesse livro, Michael Taussig analisa ou tenta verificar em que consiste a política de interpretação e representação dos fatos que envolveram a violência colonial empreendida pelos “conquistadores” no ciclo da borracha na Amazônia Colombiana, mais especificamente, no sudoeste do país. Através de leituras de relatórios, diários, paisagens, documentos, etc., de viajantes e agentes do estado colonizador [europeu], bem como vivências em rituais xamânicos e testemunhos de sujeitos locais, o autor seguindo as advertências de Michel Foucault [ver historicamente como os efeitos da verdade são produzidos no interior de discursos] constrói um texto radicalmente diferente. Seu objeto é a mediação do terror, da violência colonial, da tortura e da selvageria através das narrativas ao

mesmo passo seu contraponto ou mesmo extensão encontra-se refletida no realismo mágico, na feitiçaria, no poder curativo instaurado pelas práticas xamânicas dos índios. Seu texto – um ensaio modernista e não pós-modernista (CALDEIRA, 1988) tem a qualidade de está baseado em um mosaico de acontecimentos e reminiscências, camadas de significados justapostos e digressões, assim como Walter Benjamim apreciava pensar a representação.

Seu método é essencialmente a representação. O método como digressão. A representação como digressão... A ausência de uma estrutura ininterrupta e propositada é sua característica básica. Incansavelmente o processo de pensar gera novos começos, retornando a seu objeto original seguindo uma rota sinuosa. Esta contínua pausa para respiração é o modo mais apropriado ao processo da contemplação... Assim como os mosaicos preservam sua majestade, apesar da fragmentação em partículas caprichosas, também a contemplação filosófica não é desprovida de ímpeto. Ambos são constituídos por aquilo que é distinto e por aquilo que é dessemelhante, e nada poderia contribuir com um testemunho mais eloquente para a força transcendental da imagem sagrada e da própria verdade. O valor dos fragmentos do pensamento é tanto maior quanto menos direto for seu relacionamento com a idéia subjacente, e o brilho da representação depende deste valor tanto quanto o brilho do mosaico depende da qualidade da pasta de vidro. (BENJAMIM, 1925 apud TAUSSIG, 1993, p. 20).

Taussig ciente das discussões pós-modernas de que a história e a antropologia são “tipos de escrita” (TAUSSIG, 1993, p. 20) opta por uma técnica nada convencional “cujo objetivo é estilhaçar o imaginário da ordem natural, através do qual em nome do real, o poder exerce sua dominação” (Ibid., p. 15). Sua técnica é o princípio da montagem⁸, inspirada no teatro Brechtiano⁹ e na concepção de Walter Benjamim. Deseja provocar, através de uma experimentação textual, um distanciamento e um estranhamento no leitor desavisado que comumente está familiarizado com uma linearidade dos relatos e da história. No entanto, sua posição não é a dispersão da autoria ao contrário admiti toda a responsabilidade política de escrever e ao mesmo tempo está inscrito no espaço de enunciação. O livro está dividido em duas partes. A primeira parte diz respeito à grandeza do horror diante do encontro colonial desde o florescimento de uma cultura do terror, sua estetização a uma economia e fetichismo do espaço da morte incrustada no *modus operandi* do “conquistador” e do “conquistado”. No segundo momento do livro, Taussig se debruça na constituição do poder/conhecimento contido na acepção de cura, no significado obtuso e não óbvio do imaginário que ocupa a

⁸ São várias as definições que Taussig menciona para cada situação social (ver TAUSSIG, Michael. Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura. Tradução Carlos Eugenio Marcondes de Moura- Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 [1993]. p.406)

fantasia, nas relações sociais incrustadas na feitiçaria e nos transe ao ingerir bebidas alucinógenas [yagé] em rituais específicos. Diz ele, um tipo de conhecimento social implícito:

Preocupa-me aquilo que faz as pessoas se moverem, sem saberem exatamente por que ou como, aquilo que torna o real, real e o normal, normal, e, acima de tudo, aquilo que torna as distinções éticas politicamente vigorosas [...] considero o conhecimento social implícito essencialmente inarticulável, imagético, não-discursivo, em torno do relacional social e, ao tentar compreender o modo como a história e a memória interagem na constituição desse conhecimento, quero levantar algumas questões sobre o modo como certos acontecimentos históricos, sobretudo os eventos da conquista e da colonização, tornam-se objetificados no repertório xamânico contemporâneo enquanto imaginário magicamente fortalecido, capaz de provocar infortúnio, bem como de o aliviar. (TAUSSIG, 1987, p. 344-345).

O efeito de sua escrita é, sem dúvida, perturbador, pois o autor não pretende colocar os eventos principais numa ordem maior, mas sim evocar um mundo mais largo de ordem incerta como sinalizou Marcus (1986) a respeito dos ensaios modernistas.

A respeito disso, Caldeira (1988) assevera:

O livro *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* foi concebido para ser um experimento formal e um contradiscurso em dois níveis: um contradiscurso à antropologia e à maneira acadêmica ocidental de pensar e escrever; e um contradiscurso à violência e ao terror. Nesse sentido, o contradiscurso não é apenas o objeto de análise, mas é a análise mesma, ou o resultado almejado da análise. (CALDEIRA, 1988, p. 152).

Com efeito, o que nos chamou atenção na concepção de escrita de Michael Taussig é que ele acaba por produzir, talvez intencionalmente ou talvez nem tanto, uma construção de palavra-imagem/prosa-paisagem (históricas) especialmente rica e que o é, entre outras facetas, de ordem, por assim dizer, poética. Um exercício exploratório, sem dúvida, até pelo estilo literário, que procura elevar esta dimensão sensorial e perturbadora, para não dizer alucinatória que torna seu esforço uma “aventura” singular e curiosa em termos de uma experiência antropológica. E forçando um pouco a interpretação poderíamos considerar e porque não? Um elogio a figura do *narrador* benjaminiano sem deixar de denunciar as ações assustadoras do homem conquistador através de um mergulho profundo no coração das trevas!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

⁹ Eugen Bertholt Friedrich Brecht foi um destacado dramaturgo, poeta e encenador alemão do século XX.

A despeito dos “tipos” de antropologias que vem se apresentando no cenário de produções acadêmicas recentes, discutimos aqui dois exemplos estilisticamente distintos, mas em teor de preocupação crítica não tão distantes. Parecem mesmo apontar o consenso de que os antropólogos não deveriam temer o fato de que seus relatos não passam de *representações refratárias* e de que as formas de pensamento levadas a cabo não estão plenamente livre de constrangimentos. Se algo pode ser feito ou parcialmente dito em nosso campo disciplinar encontra-se no âmbito de tentar demonstrar como certas essências e certas realidades são construídas sob diversos operadores de força no espaço e tempo, sejam por ficções dominantes sejam por imagens controversas.

Nesse sentido, para Balandier (1997) não é só as ciências humanas que parece padecer da desordem, da instabilidade e do desequilíbrio com o florescer da modernidade.

A ciência atual testemunha, ademais, a incerteza, na medida em que seus sucessos instrumentais fazem crescer, rapidamente, sua tomada de poder sobre o mundo e sobre o homem, sua potência expansiva. É o movimento e esta eficácia que a legitima: a ciência triunfa; seu sucesso provoca reações contrárias, uma passagem aos extremos: ou bem alimenta uma fé absoluta, uma quase-religião, ou bem provoca uma rejeição radical justificada pelos efeitos descontrolados (incontroláveis) de suas aplicações [...] A própria ciência já não segue a prescrição de Albert Einstein: dar “uma imagem do mundo simples e clara”. Interroga seu mundo de conhecimento, trata do que é complexo, dá lugar ao imprevisível. As teorias científicas estão agora menos globais e unificadoras, mais locais, pouco ou não deterministas, submetidas ao trabalho do tempo; propõe sínteses sucessivas separadas por espaços vazios. (BALANDIER, 1997, p. 43).

Assim, a ciência se vê obrigada a avaliar seus procedimentos, principalmente quando deparadas com outras lógicas de saber e de práticas de sentido, incorporam como intercrítica [nem sempre] espaços da tradição, do mito, de enraizamentos ocultos que suas formalizações e suas palavras já não possuem a mesma força. “Além disso, no interior de seu próprio território cultural, não é inteiramente dona de sua própria linguagem” (BALANDIER, 1997, p. 44). E então qual será chave de acesso a uma “outra” compreensão de todas as coisas? À vista de novos projetos e o diálogo com outros campos científicos a dinâmica não-linear tende a se tornar uma possibilidade, nesse movimento de desordem, querem alguns que um jogo de estados atraentes se manifeste na base do caos, no que tange a antropologia contemporânea nós [eu] continuamos a dar (des) razão fecunda ao nosso [“meu”] interlocutor “nativo” de que, entre outras antropologias, também existe a antropologia do *stop!* Foi – é preciso esclarecer – com essa expressão que a dissertação de mestrado mencionada no início deste

ensaio termina “suas considerações finais” como forma de levar a sério o discurso do nativo¹⁰ a qual teve contato ao longo de sua incursão, quando ele próprio alertava/advertia sobre os limites da intromissão do pesquisador ao se colocar diante do observado, no cuidado talvez de chamar atenção, em nosso entendimento e linguagem, sobre os regimes de verdades (RABINOW, 1999) ali implicados ao passo que – e é preciso entender – cada universo cognitivo também guarda seus mistérios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASAD, T. “Introduction”. In: Talal Asad (Org.), **Anthropology and the Colonial Encounter**. London: Athlone Press, 1973.

BALANDIER, Georges. **A desordem: elogio do movimento**. Tradução de Suzana Martins. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1997.

CALDEIRA, Teresa. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. **Novos Estudos**, n.21, julho de 1988.

_____. Antropologia e poder: Uma Resenha de Etnografias Americanas Recentes. **BIB**, Rio de Janeiro, n.27, pp.1-96, 1º semestre, 1989.

CLYDE-MITCHELL, J. C. A dança Kalela. In Feldman-Bianco, Bela. **A Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo, Ed. Unesp, 1956 [2010]

COMAROFF, John & Jean. “Etnografia e Imaginação Histórica”, **PROA** - Revista de Antropologia e Arte, vol.1, n.2, 2010.

DARNTON, R. **The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History**. New York: Vintage Books, 1985.

DERRIDA, Jacques. **Writing and Difference**. (A. Bass, Trad.). Chicago: University of Chicago Press, 1978.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber**. Petrópolis: Vozes, 1969 [1972].

¹⁰ Aqui estamos seguindo as pistas [ainda que ciente das críticas a esta perspectiva] deixadas pelo antropólogo Viveiros de Castro (2010) a respeito da “ideia do conhecimento antropológico como envolvendo a pressuposição fundamental de que os procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente da mesma ordem dos procedimentos investigados” (Ibid., p.18). Contudo, o conhecimento antropológico estaria envolvido com outro tipo de empreendimento: “Se há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a de *explicar o mundo de outrem*, mas a de *multiplicar nosso mundo* [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 132, *grifos do autor*).

_____. **As Palavras e as Coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1966 [1999].

_____. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979 [2007].

GINZBURG, C. **The Night Battles:** Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. (J. Tedeschi & A. Tedeschi, Trans.). London: Routledge & Kegan Paul. História noturna?, 1983.

_____. **The Cheese and the Worms:** The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller. (J. Tedeschi & A. Tedeschi, Trans.). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna. In Feldman-Bianco, Bela. **A Antropologia das sociedades contemporâneas.** São Paulo, Ed. Unesp, 1940 [2010]

LE GOFF, J. **The Medieval Imagination.** (Goldhammer, Trans.). Chicago: Chicago University Press, 1988.

LE ROY LADURIE, E. **Montaillou:** The Promised Land of Error. (B. Bray, Trans.). New York: Vintage Books, 1979.

MARCUS, George & FISCHER, Michael. **Anthropology as Cultural Critique:** An Experimental Moment in the Human Sciences, The University of Chicago Press, 1986.

MARCUS, George. Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System. In J. Clifford & G. E. Marcus (Eds.), **Writing Culture:** The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.

ORTNER, Sherry. B. Teoria na antropologia desde os anos 60. **Mana**. 17(2):419-466, 2011.

RABINOW, Paul. Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia. In: RABINOW, Paul. **Antropologia da razão.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

SAID, Edward. **O Orientalismo.** São Paulo, Companhia das Letras, 1978 [2010].

SAHLINS, Marshall. **Cosmologias do Capitalismo: o saber Trans-Pacífico do “Sistema Mundial”.** Conferência apresentada na XVI Reunião Brasileira de Antropologia, Campinas, 27-30 de março, 1988.

_____. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro, Zahar, 1985 [1990]

SAMUEL, R. **Heroes Below the Hooves of History.** The Independent, 1989.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem:** um estudo sobre o terror e a cura. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura- Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 [1993].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Anti-Narciso: lugar e função da antropologia no mundo contemporâneo. **Revista Brasileira de Psicanálise** (Impresso), v. 44, p. 15-26, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O nativo relativo”. In: **Mana** 8(1), 2002, 113-148.

Outras fontes bibliográficas

Palestra do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro no IEB (USP) em 09/10/08, por ocasião de um evento consagrado ao centésimo aniversário de Claude Lévi-Strauss. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=6I0HnmIfHBI>>. Acesso em 18 de jan. de 2016.

ABSTRACT

The present essay tries to reflect, using specific examples, some paths covered by contemporary ethnographic practice, and how current anthropologists have sought to reinvent their investigative procedures from new critics positions emphasizing aspects of the limitations of ethnographic and self - criticism. In fact, we tried to point out the approaches of anthropology with other fields of knowledge such as history

Keywords: Ethnography. Limitations. Search paths. History. Anthropology.

Recebido em 23.10.2016

Aprovado em 02.12.2016

■ Sobre os autores

■ Bárbara Sofia Félix Duarte

Cursa Ciências Sociais Bacharelado na UFPE. Integrante do NEPS/UFPE– Núcleo de Estudos e Pesquisas em Criminalidade, Violência e Políticas Públicas e do NUCEM – Núcleo de Cidadania , Exclusão e Processos de Mudança.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9242287197549261>

■ Cristiano de França Lima

Doutor em Sociologia, pela Universidade de Coimbra, tendo o diploma reconhecido pela Universidade Federal Fluminense. Atualmente sendo professor na Faculdade Escritor Osman da Costa Lins, em Vitória de Santo Antão. Coordenador do Núcleo de Pesquisa Outras Economias (NOEs), sediado no Laboratório Multidisciplinar sobre Trabalho, Organizações e Sociedade (LATOS) da Universidade Federal Fluminense. Também sou coordenador geral do Grupo de Estudos Outras Pedagogias, um grupo autônomo, vinculado ao NOEs/LATOS.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7382763157685895>

■ Daniela Roldán Restrepo

Estudante de Sociologia na Universidade de Antioquia (Medellín, Colômbia) e de Administração Pública na Escola Superior de Administração Pública (ESAP). Participa do seminário de investigação do Grupo de Pesquisas em História Social (GIHS) da Universidade de Antioquia.

■ Darnisson Viana Silva

Doutorando no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande (Campus– Campina Grande/PB) Bolsista CAPES. Possui mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal da Paraíba (Campus– João Pessoa/PB). Atualmente desenvolve pesquisa cuja preocupação estão os modos de vida de pescadores artesanais na região do Baixo Tapajós (PA). É integrante discente do Laboratório de Estudos sobre Tradições – LETRA – CNPq, da UFCG.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7638710338817886>

■ Gabriel Góes do Amaral

Discente do curso de licenciatura plena em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco e bolsista ligado ao Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID – Sociologia) CAPES/CNPq.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4944042489639985>

■ Hallana Maria Almeida de Carvalho

Graduanda curso de Ciências Sociais (licenciatura) na Universidade Federal de Pernambuco. Atualmente é bolsista do PET (Programa de Educação Tutorial) – ENCONTROS SOCIAIS. Tem como áreas de interesse: Sociologia e antropologia das emoções e Estudos migratórios.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8249087073475594>

■ Janiara Almeida Pinheiro Lima

Professora especialista, Licenciada em Geografia, Leciona na rede pública de ensino estadual (Escola de Referência em Ensino Médio Aníbal Fernandes) e na rede municipal no Recife, Supervisora do PIBID SOCIOLOGIA UFPE.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8998038308198992>

■ Lício Martins de Lima

Graduando do curso de Ciência Política com ênfase em Relações Internacionais da UFPE e bolsista de do projeto de extensão do Núcleo de Gestão Urbana e Políticas Públicas (NUGEPP).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9803162565873214>

■ Patricia Carolina Ramírez Acosta

Estudante do último semestre de Sociologia da Universidade de Antioquia e de Engenharia Financeira e de Negócios do Instituto Tecnológico Metropolitano (Medellín– Colômbia). Pesquisadora do Grupos Estudos do Território – GET do Instituto de Estudos Regionais –INER, no qual tem participado em diferentes projetos como estudante em formação e jovem pesquisadora. Os campos de interesse e pesquisa são: diálogo intercultural, estudos econômicos, espaço e poder.

■ Paulidayane Cavalcanti de Lima

Museóloga formada pela UFPE, atualmente bolsista CNPQ nível mestrado.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7840605841156511>

■ Pedro Augusto Almeida da Fonseca

Graduando em Ciência Política / Relações Internacionais da UFPE, bolsista do projeto de extensão vinculado ao NUGEPP (Núcleo de Gestão Urbana e Políticas Públicas).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4103706933136154>

■ Ricardo Caldas Cavalcanti Filho

Cusando bacharelado em ciências sociais, UFPE. Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Criminalidade, Violência e Políticas Públicas de Segurança (NEPS) da UFPE.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9632294221654845>

■ Vanessa Moreira dos Santos

Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Ceará

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2846381132220718>

■ Vítor de Lima Alves

Graduando do curso de Ciência Política com ênfase em Relações Internacionais da UFPE. Fez iniciação científica nas áreas de Comportamento Político e Estatística Aplicada. Membro do Instituto de Estudos da Ásia (UFPE).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1350441177288553>

■ Whodson Robson da Silva

Bacharel em Administração pela Faculdade Santa Helena (FSH) e Licenciando em Ciências Sociais pela Universidade de Pernambuco (UPE) com sanduíche na Universidad de Antioquia (Medellín, Colômbia), no curso de Antropologia. Integra o Núcleo Pernambuco do Projeto Nova Cartografia Social. Membro do LACC (Laboratório de Estudos sobre Ação Coletiva e Cultura), Linha de Pesquisa: Cartografia Social e Identidades Coletivas.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4538477678295513>