

MUSEUS E POLÍTICAS DE ATIVISMO:

Pode o museu comportar dispositivos para uma Cultura Participativa?

Francisco Sá Barreto dos Santos¹

Tatiana Coelho da Paz Bezerra²

RESUMO

No centro de questões sobre políticas de patrimonialização e estratégias para gestão de ativismos culturais, este trabalho está construído como uma crítica a uma cultura da musealização, tomando como referência três eixos para discussão: a) o debate a partir da ambiguidade da noção de cultura como recurso; b) a relação entre essa crítica possível e a reflexão pós-colonial sobre as noções de Sociologia das Ausências e das Emergências; e c) por fim, um estudo de indicativos possíveis para a emergência do diagrama museus, ativismo e cultura participativa enquanto problema urgente à reflexão nos campos de investigação em Museologia, políticas de cultura, memória social e estudos de cidade.

PALAVRAS-CHAVE

Políticas de cultura. Museologia e ativismo. Teorias pós-coloniais.

¹ Professor Adjunto do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco, Doutor em Sociologia pelo PPGS-UFPE. E-mail: xicosabarreto@gmail.com

² Mestranda em Museologia e Patrimônio pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO

Introdução ou postulando um problema: o nascimento de uma cultura dos museus

Desde a década de 1970, pode-se observar, na Europa e nos Estados Unidos, a restauração historicizante de velhos centros urbanos, cidades-museus e paisagens inteiras, empreendimentos patrimoniais e heranças nacionais, a onda da nova arquitetura de museus (que não mostra sinais de esgotamento)... (HUYSEN, 2000, p.14).

Fundamentalmente a partir dos anos 1970, muitos dos grandes eventos de área de reflexão em Museologia passaram a dedicar-se ao tema do imperativo de uma revisão sobre as estruturas tradicionais da instituição museal e da necessidade de construção daquilo que poderia ser chamado de uma nova política do “fazer museu”.

De um lado, essas demandas deveriam representar o ponto de partida para, em um primeiro estágio, a requalificação dos espaços do museu tradicional a fim de orientá-los a um conjunto de exigências que não estavam restritas somente ao campo do patrimônio e das memórias traduzidas como tal; em um segundo estágio, os empreendimentos de reconstrução do conceito tradicional de museus submeteriam a curioso processo de atualização uma lógica espacial ainda em forte conexão com uma política de museus intensamente colecionista e tradutora dos já antigos gabinetes de curiosidades.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, o discurso contra uma compreensão estrita de humanismo e a necessidade, a partir deles, da construção daquilo que ficou conhecido como políticas de reconhecimento transformaram de forma radical um significativo conjunto das instituições responsáveis pela representação política de seu tempo. Pode-se falar, a partir de então, de uma nova política de memória que deveria orientar os indivíduos, por um lado, para um futuro construído a partir do imperativo do impedimento de uma nova guerra de proporções globais e, por outro lado, disciplinados por uma remissão a um passado sombrio e amedrontador, manchado pela disposição

para o genocídio que caracterizou os anos de chumbo das duas grandes guerras do século XX e as tensões que marcaram os anos entre as duas (HUYSEN, 2000).

Nos museus, esses esforços para recodificação do passado podem ser traduzidos, principalmente, a partir de dois eixos fundamentais: o imperativo de reconstrução das linguagens de representação das identidades nacionais e suas matrizes culturais, desde então, reconhecidas como diversas (a); e um novo ordenamento do passado como produto de um dispositivo disciplinar sofisticado por empreendimentos econômico-policiais para evitar/adiar novos eventos do porte das duas grandes guerras do século (b).

Assim, o *boom* dos museus representa o nascimento do memorial enquanto importante produto mercadológico de seu tempo, fazendo ser possível falar, inclusive, em uma moda dos museus – ou mesmo uma grife. Representa, além disso, um programa de tratamento para a memória social que deve funcionar a partir de um empreendimento de dupla face que tem, de um lado, um revisionismo dos projetos nacionais como agenda mais destacada e, de outro lado, um sofisticado dispositivo de vigilância como nova característica para as identidades/memórias nacionais. As instituições museais, em uma primeira conclusão, passaram a ser apresentadas, notadamente a partir dos anos 1970, como importantes instrumentos de democratização dos acessos à memória e pontos de partida para uma nova experiência democrática. “Não há dúvida de que o mundo está sendo musealizado e que todos nós representamos os nossos papéis neste processo” (HUYSEN, 2000, p.15).

Os programas museológicos que foram desenvolvidos a partir do renovado desafio de introduzir nos já tradicionais espaços do museu o difícil elemento democrático transformaram-se no ponto de partida para um novo projeto do “fazer museu”, uma mobilização de sentidos de representação identitária (do Eu e do Outro)

renovados por aquilo que se poderia chamar de uma nova lógica do fazer museu. Novos binarismos foram construídos para dar conta dessas demandas, tais como museus e alteridade, museus e democracia, museus e diferença, museus e comunidades etc. Em todos os casos, o mote transformado em desafio central para tal empreendimento pode bem ser resumido na questão-problema que segue: pode o museu funcionar como dispositivo de reconstrução contemporânea da experiência democrática? Os aparelhos museológicos traduzem a necessidade de construção de aparatos para uma Cultura Participativa?

De um lado, parece claro que as questões acompanham um conjunto amplo de reflexões a respeito das novas “condutas democráticas” que se desenvolvem em recorte temporal semelhante e seguem a trilha das políticas de reconhecimento (TAYLOR, 2000; HABERMAS, 2002) e do projeto liberal de democracia (RAWLS, 2004; RORTY, 2005). De outro lado, as questões têm sido mobilizadas para dar conta da trilha do pós-colonialismo ou das políticas de descolonização; motes, inclusive, para o que poderíamos chamar de uma crítica democrática a um arranjo político contemporâneo para a democracia (SAID, 2007; BHABHA, 1998; HALL, 2003; FANON, 2008; SPIVAK, 2010; SOUSA SANTOS, 2010).

Em ambos os eixos de reflexão, quando pretendemos traduzir para um pretenso campo de produção de conhecimento científico da Museologia as questões centrais sobre o problema contemporâneo da democracia, a noção de comunidade funciona como importante dispositivo para, em um primeiro estágio, elaboração de programas museológicos que tenham uma política do acesso como ponto de partida e, em um segundo estágio, lugar de referência para um tipo novo do fazer museu, supostamente nascido a partir de um lugar de fala (uma narrativa) do Outro: o museu elevado a objeto do discurso do diferente.

Nesse contexto, este trabalho pretende oferecer como discussão, ao mesmo tempo, uma crítica a uma cultura da musealização, tomando como referência o debate que George Yúdice (2004) organiza a partir da ambiguidade da noção de cultura como recurso (a); a relação entre essa crítica possível e a reflexão pós-colonial de Boaventura de Sousa Santos (2010) sobre as noções de Sociologia das Ausências e das Emergências (b); e, por fim, um estudo de indicativos possíveis para a emergência do diagrama museus, ativismo e cultura participativa enquanto problema urgente à reflexão nos campos de investigação em Museologia, políticas de cultura, memória social e estudos de cidade (c).

A cultura como recurso

A partir da década de 1990, o bairro do Recife Antigo, centro da cidade de Recife, foi submetido a grande processo de intervenção urbanística dedicada a pretensa recuperação de espaços “tomados” por uma população “noturna” – a saber, prostitutas, mendigos, dependentes químicos etc. –, reflexos de um progressivo “desinteresse” da cidade por aquela região. O projeto de requalificação do bairro deu conta, em sua primeira etapa, da recuperação de uma das ruas (Rua do Bom Jesus) e do financiamento para abertura de bares, casas de *show* e, especificamente, um aparelho museológico, também reformado para tal, a primeira sinagoga das Américas, a Sinagoga Kahal Zur Israel. Todo o empreendimento foi acompanhado pela substituição dos tons ocres das edificações, tão comuns na virada do séc. XIX para o XX, por cores vivas que traduziriam de forma mais imediata o impacto do empreendimento.

A série de mudanças no bairro em questão produziu um novo interesse social pela região, de um lado, e um tipo “sorridente” e cruel de exclusão, de outro lado. As populações antes vinculadas ao bairro foram novamente deslocadas da região sem

consumir qualquer de seus novos benefícios ou constituírem parte de um novo programa para políticas de acesso.

Mais de vinte anos depois, o bairro continua sendo objeto de vigoroso processo de gentrificação, o que inclui, entre outras coisas, a recuperação do antigo porto da cidade – convertido em terminal de passageiros (de cruzeiros marítimos) –, construção de grandes torres residenciais – que ultrapassam os quarenta andares – e, possivelmente a cereja do bolo, a instalação de mais aparelhos culturais que vão de centros de artesanato a museus de alto investimento, que passam por cifras de R\$ 50 milhões, como o Museu Cais do Sertão e, com menor, porém não pequeno, investimento, o Paço do Frevo³. A totalidade desses investimentos/empreendimentos pode bem ser representada pelo nome dado a um conjunto desses produtos: o Novo Recife. Todos eles cumprem uma importante agenda do tempo, a saber, a impossibilidade de se organizar qualquer discussão sobre o mundo político ou econômico contemporâneo sem vincular a esses esforços uma tomada do conceito de cultura.

O caso recifense não é excepcional. Ele traduz movimentos que se produziram notadamente no pós-1945 para dar conta de uma série de compensações pela guerra extremamente violenta que o mundo ocidental tinha conhecido nos anos anteriores. O desenvolvimento de novas políticas e de fortes ajustes econômicos transformaram planos/modelos de gestão política em normativas para um mundo que deveria evitar a qualquer custo um novo evento de efeitos catastróficos como uma guerra mundial, de um lado, sem que, de outro lado, a população esquecesse os maiores horrores da experiência contemporânea da guerra: as mortes, o campo de concentração, o Holocausto (HUYSEN, 2000; AGAMBEN, 2002, 2004). Essas políticas de gestão (política e econômica) deveriam ser acompanhadas por um novo projeto de Estado-

³ Esse empreendimento não se desenrola sem resistência de parte da população. O conjunto de eventos e estratégias de organização política resumidas pelo Movimento Ocupe Estelita é a melhor tradução dessa resistência.

Nação, ao mesmo tempo, pretensamente forte em suas economias, como seus antecessores, e disposto para lidar com o diferente como problema político contemporâneo fundamental. A emergência das políticas de reconhecimento está diretamente ligada a esse desafio. Esse exercício somente foi possível porque aquilo que pretendeu ser o nascimento de um novo paradigma político seria traduzido por forte convergência ao campo da cultura.

Nesse contexto, os aparelhos culturais ocupariam lugar de destaque para realização de uma tripla tarefa. Em primeiro lugar, seriam o mais destacado recurso discursivo para uma inclusão administrada do diferente, como postulamos acima ao citarmos a emergência dos novos binarismos museológicos. O desenvolvimento de novas tipologias de museus que, por um lado, seria apresentado como importante solução política para uma instituição em progressivo desgaste produziu, por outro lado, importante sofisticação das retóricas de inclusão dos novos Estados-Nação, todos mobilizados pelo desafio de uma “nova política”, construção de zonas de reconhecimento da diferença cultural e a realização material de uma fala para/do subalterno, indicando um sorridente “sim” como resposta à questão-problema de Spivak (2010). A cultura demonstrou ser, nesse contexto, importante recurso para um novo modelo de gestão museológica, tendo, como fundamento, o imperativo da inclusão do outro.

Em segundo lugar, os aparelhos culturais traduzem a cultura como recurso à medida que compreendemos a noção de recurso enquanto dispositivo de gestão estatal. Como política de governo, o elemento cultural precisaria ser materializado em aparelhos que transformassem a indisposição para lidar com o Outro em memoriais, centros culturais, monumentos dedicados à memória de um tempo que não deveria ser esquecida. Como Huyssen (2014) destacou, a emergência de uma cultura do passado-

presente está intimamente ligada a uma força disciplinar que ordena funcionamentos políticos a partir da gestão de memória e arquivos do social. O resultado desse empreendimento é diverso. O destaque que nos interessa, aqui, é uma tomada instrumental da cultura pelo dispositivo político-institucional.

Por fim, em terceiro lugar, os usos políticos dos novos aparelhos culturais do pós-guerra reforçam a cultura enquanto importante mercadoria, objeto de interesse de mercados que estenderam à cultura seus campos de atuação, fazendo de chavões como “economia cultural” ou “desenvolvimento cultural” elementos presentes nos discursos de políticos ou empresários, todos “comprometidos” com o recurso à cultura como paradigma para administração do Estado e para a boa gestão dos mercados. Esse movimento torna possível a conclusão de que “... a nova fase do crescimento econômico, a economia cultural, também é uma economia política” (YÚDICE, 2004, p.35).

A complexa junção entre uma tomada político-institucional da cultura – cultura como problema de Estado/governo – e uma inevitável economia da cultura – entendendo a noção de economia, nesse estágio, em um sentido estrito – produz o jargão presente em dez entre dez relatórios institucionais elaborados por equipes representantes dos gestores de aparelhos de cultura – museus, centros culturais, cinemas, parques temáticos, galerias, memoriais etc. –: a economia criativa.

Produto de políticas multiculturais e do uso instrumental da cultura, a economia criativa atende um sem-número de editais e é a pauta do dia dos aparelhos de cultura que se mantêm a partir de linhas de financiamento do Estado ou de instituições privadas que investem em cultura como recurso para ampliação de mercados ou isenção fiscal. Nesse cenário, não é difícil observar a interdependência entre as lógicas de gentrificação (PROENÇA LEITE, 2007) – projetos de “requalificação” urbana intensamente ligados a

um tipo sofisticado de exclusão – e uma economia criativa como principal expoente capitalista do mundo contemporâneo.

Se Yúdice destaca essa característica para demonstrar de que maneiras a cultura deveria ser mobilizada como conteúdo para uma sociedade em rede, nós podemos afirmar, além disso, que o principal produto desse empreendimento é uma noção de cidadania fortemente vinculada às políticas de acesso (via) cultural tão recorrentes nos produtos adjetivados com a alcunha de multiculturais (HALL, 2003). A simbiose contemporânea entre cultura, política e economia produziu a cidade como mais sofisticado aparelho cultural e, por isso, também seu principal palco para as organizações de resistência.

A tríade foucaultiana de segurança, território e população, nesse contexto, descreve bem os desafios postulados para o nosso tempo: entender os mecanismos que, a partir da gestão política da cultura (segurança), estabilizam o espírito urbano (população) e se materializam nas comunidades a partir do nascimento dos direitos culturais (território).

Nesse cenário, até mesmo os discursos de resistência, tais como os dos Movimentos Sociais ou mesmo daqueles projetados como Novíssimos Movimentos Sociais – recorrentemente ligados aos recentes levantes globais contra formas específicas do capitalismo – incorrem no risco permanente de um tipo sofisticado de “adesionismo” político bem constituído, por excelência, em instituições tais como o aparelho museológico.

É o que ocorre, a título de exemplo, com o Movimento dos Sem Terra (MST), transformado em objeto na exposição de longa duração do Museu do Homem do Nordeste, em Recife. Nesse caso específico, o movimento é apresentado a partir de tomada estética que o interdita completamente enquanto movimento, registrando-o

apenas como objeto museal despido de sua pretensa agenda política. No mesmo museu, o charme crítico – mas apenas isso – também está presente em uma lápide cujo texto inscrito é maravilhosamente ambíguo: “Aqui jaz nosso protesto contra todas as arbitrariedades da história!”. Não é o caso, neste trabalho, de investigar o campo semântico do verbo “jazer”, mas sua compreensão mais corriqueira já é suficiente para crítica que também não cabe aqui. Jazer é descansar em paz. A lápide gostaria de dizer que descansam em paz ali todos os protestos contra as arbitrariedades a história? Provavelmente não, mas essa passagem bem sugere o recurso da cultura como produto que deve dar retornos políticos e econômicos para o social, sem os quais, por certo, sequer precisa ser considerada cultura.

Entender de que forma essas dinâmicas traduzem invisibilidade e um tipo indolente de conhecimento é o objeto de nosso interesse na próxima parte deste trabalho.

Das ausências e a cultura como instrumento de produção de inexistência

A premissa de que o projeto de racionalidade científica dá mais do que sinais nítidos de esgotamento é o ponto de partida de um conjunto de teses, hoje, muito identificadas com a insígnia genérica dos estudos pós-coloniais. Antes disso, ainda na década de 1970, um sem-número de trabalhos, provenientes dos mais diversos campos de investigação, já sugeriam um tipo muito peculiar de indolência no cerne da organização do conhecimento científico. Não por engano, parte desses trabalhos foi estrategicamente marginalizada nas prateleiras dedicadas à autoajuda nas livrarias. É o caso dos livros de Fritjof Capra, Ilya Prigogine, Humberto Maturana e Francisco Varela, por exemplo. Na multiplicidade de suas leituras, somada às críticas de Boaventura de Sousa Santos – *Um discurso sobre as ciências*, 1985 – e de Bruno Latour – *Jamais Fomos Modernos*, 1989 –, a ideia de que “... a experiência social em todo o mundo é

muito mais ampla e variada do que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante...” (SOUSA SANTOS, 2010, p.94) parece ser o eixo em comum a partir do qual ganha corpo, em um primeiro estágio, o imperativo de uma outra ciência, mas não somente. Boa parte desses estudos, desenvolvendo conceitos específicos, projetou ainda como insuficiente o desenvolvimento de mecanismos para reformar a ciência. O objeto mais audacioso em questão era mesmo o de compreender a produção de conhecimento no mundo e sua organização a partir de fontes silenciadas por um projeto de racionalidade muito poderoso, doravante, seguindo o léxico de Boaventura de Sousa Santos, apresentada simplesmente como razão indolente.

Indolente por imprimir sobre o mundo o um tipo de conhecimento ontologicamente preguiçoso, indisposto ao exercício do cosmopolitismo e estrategicamente concentrado na tarefa da tomada de uma parte do saber do mundo como seu todo. Política, economia e cultura refletem, ainda que levadas em conta de forma isolada, o progressivo esgotamento da razão indolente ao fazerem evidentes os enclaves que traduzem, ao mesmo tempo, de um lado, questões cada vez mais difíceis de serem resolvidas por ferramentas consagradas em um tempo específico e, de outro lado, o caráter, já discutido na primeira parte deste trabalho, cada vez mais indissociável entre tais esferas.

A alternativa apontada pelo pensador português a uma racionalidade preguiçosa é um projeto de razão cosmopolita, erguida sobre a tarefa tripla de uma sociologia das ausências, uma sociologia das emergências e o empreendimento político da tradução. Neste trabalho, procuramos construir traduções – ou elementos para – possíveis para as noções de ausências e emergências no campo da reflexão em cultura e aparelhos culturais, mais especificamente no debate para uma Museologia possível. Tal esforço representa, ao mesmo tempo, a tarefa política da crítica àquilo que, fundamentalmente a

partir dos anos pós-45, apresentou-se como alternativa a um museu tradicional – ou museológicas tradicionais – e do exercício para refletir sobre uma cultura da participação no mundo contemporâneo e suas traduções em aparelhos culturais.

Seja nos levantes de junho de 2013, no Brasil, ou nos movimentos Ocupe como um todo, ou mesmo naquilo que ficou genericamente conhecido como a Primavera Árabe, as peculiaridades das formas de organização sociais, sua intensa heterogeneidade, suas lógicas absolutamente difusas implicam uma racionalidade cosmopolita para sua compreensão. Sem novidades, o mesmo pode ser dito para lidar com problemas da sociedade moderna como um todo, tais como uma questão contemporânea das imigrações e suas sofisticadas atualizações de uma política do racismo, por exemplo; ou a emergência de uma “virada conservadora”, que reage à progressiva conquista – tardia – de direitos por grupos LGBTs ou organizações feministas, que exige, também, um tipo misto de racionalidade para sua análise mais cuidadosa, a saber, uma razão cosmopolita.

Os aparelhos de cultura não estão fora desse cenário. Eles representam, ao mesmo tempo, o lugar tópico para a interdição pelo capital – veja, mas não toque, toque, mas não leve (AGAMBEN, 2007) – e uma arena de disputa para produção de sentidos e a materialização de bandeiras de luta no mundo contemporâneo. Museus, centros culturais, memoriais etc., ao mesmo tempo em que são configurados como elementos-chave para um tipo cruel de inclusão, que acima chamamos de adesionismo político, e uma sofisticada forma de disciplina do corpo público sugerem-se como importantes ferramentas contemporâneas para uma prática do cosmopolitismo e seus imperativos do tempo. Cabe, portanto, a um novo projeto de racionalidade, a identificação e estímulo de novas agências políticas (emergentes), desveladas pelo esforço contrário ao da indolência, a saber, o de uma sociologia das ausências. O ponto de partida desse esforço

é o da crítica, organizada por Sousa Santos, às estruturas de uma razão indolente: as racionalidades impotente, arrogante, metonímica e proléptica, como podemos ver no esforço de localização política da razão metonímica:

... a razão metonímica apropriou-se de debates antigos, como o debate entre o holismo e o atomismo, e construiu outros, como, por exemplo, o *Methodenstreit* entre as ciências nomotéticas e as ciências idiográficas, entre a explicação e a compreensão. Nos anos 60 do século XX, presidiu ao debate sobre as duas culturas lançadas por C. P. Snow (1959, 1964). Neste debate, a razão metonímica ainda considerava-se a si própria como uma totalidade, se bem que já não tão monolítica. O debate aprofundou-se nos anos 1980 e 1990 com a epistemologia feminista, os estudos culturais e os estudos sociais da ciência. Ao analisarem a heterogeneidade das práticas e das narrativas da ciência, as novas epistemologias pulverizaram ainda mais essa totalidade e transformaram as duas culturas numa pluralidade pouco estável de culturas. Mas a razão metonímica continuou a presidir aos debates mesmo quando se introduziu neles o tema do multiculturalismo e a ciência passou a ver-se como multicultural (SOUSA SANTOS, 2010, p.96).

Como podemos observar, em todos os casos, o esforço da tomada da parte do conhecimento como o todo, a razão metonímica, é estrutura marcante não somente em um cenário que descreve explicitamente sua força, mas mesmo nos projetos que pretenderam pôr em revisão seus elementos fundamentais, ou, aos mesmos que construíram discursivamente essa pretensão.

É o caso do multiculturalismo. Os trabalhos de Hall (2003) e Žižek (2005) já são suficientes para pensar sua crítica. Em ambos os casos, um esforço de institucionalização da diferença cultural como programa de governo produziu a vida do Outro como objeto permanente de gestão política. Essa administração, contudo, é recorrentemente camuflada por uma celebração da diversidade sempre coordenada por um traço hegemônico, que se neutraliza a partir de movimento metonímico cuidadoso. A sobrevida da experiência nacional, por exemplo, a partir dos desafios já propostos por Anderson (2008), é um bom exemplo desse empreendimento à medida que se sugere o

pertencimento nacional como condição fundamental para um seguir existindo da cultura local (SÁ BARRETO, 2012).

Nesse contexto, a razão metonímica produz como inexistentes elementos de cultura ditas locais que não estão inscritas em um diagrama que inclui excluindo (SOUZA, 2006; AGAMBEN, 2002), tais como programas nacionais de cultura “popular”, ou planos nacionais para gestão de aparelhos de administração cultural. O Plano Nacional de Museus, organizado pelo Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), funciona como importante exemplo do argumento, mas não somente. Tudo aquilo que se projetou como Museologia Social está intensamente vinculado ao conceito de multiculturalismo como problema fundamental, tendo como ponto de partida a construção de novas políticas de ação, notadamente a partir dos anos 1970.

Por mais que os documentos produzidos pela Mesa de Santiago do Chile, em 1972, apontem o imperativo de um museu integral – que seja resultado e ferramenta de debates e projeto para mudanças sociais –, mesmo sem perder de vista o desenvolvimento como objeto, aquilo a que assistimos nas décadas seguintes foi a transformação dos pretensos “museus sociais” em grifes para um uso muito específico do diferente: objeto do controle pela dor do Outro. Para isso, o aparelho museológico sequer conseguiu abrir mão do valor resultante da interdição do objeto museal, fazendo das exposições tradicionais – mesmo que regidas por instrumentos tecnológicos deveras contemporâneos – ainda o carro chefe da casa. O resultado do empreendimento em questão é, como verificou Boaventura de Sousa Santos, a produção de cinco inexistências como resultado da razão metonímica.

Em primeiro lugar, essas inexistências não precisam, de forma imperativa, da invisibilidade como elemento fundador. Assim, a miséria do Outro – e entendamos a miséria em questão em seu sentido mais amplo – não precisa ser escondida pelo

desenvolvimento; ela é parte integrante do programa em questão. Se o argumento de Jessé Souza (2006) passa pela necessidade de discutir a invisibilidade da desigualdade brasileira, o autor não o faz para sugerir que a estamos omitindo, mas para insistir na ideia de que transformamos a presença dessa miséria em condição essencial do próprio projeto de nação em questão e, portanto, não necessariamente chocante quando posta à mostra. A dor do outro integra um programa de desenvolvimento pautado na gentrificação dos grandes centros urbanos, por exemplo; são importantes produtos para a produção de um arquivo da diferença, tendo, nesse caso, em aparelhos de gestão de cultura importantes dispositivos de ação. Assim, das cinco inexistências estudadas por Sousa Santos, é provavelmente a monocultura do saber a mais importante delas.

Tudo que se projetou a partir de uma racionalidade científica, objeto por excelência da crítica à indolência de nosso programa de razão, traduz-se num tipo de episteme ontologicamente indisposto para o conhecimento do Outro e intensamente interessado em empreender como politicamente diferente aquilo que lhe é estranho. A monocultura do saber, nesse sentido, se resolve na constituição da racionalidade científica como lugar comum de conhecimento do mundo – a partir de esforço metonímico –, traço de significação para além ou aquém do qual só é possível saber o mundo como crendices ou superstição. A tradução cultural desse esforço político é uma tomada estética do Outro que só pode sugerir diferença.

A partir da crítica de Sousa Santos, é possível recuperar o debate já desenvolvido na primeira parte deste trabalho, quando tentamos identificar o aparelho de cultura como lugar tópico para, de um lado, uma celebração (disciplinamento, administração) da diferença e, de outro, a construção de novos instrumentos para uma cultura do ativismo e participação. A inexistência produzida pela monocultura do saber

empreende-se na ignorância e incultura como elementos fundamentais, mas isso ainda não é tudo.

A ignorância e incultura em questão, importante frisar, não representam uma razão e uma cultura ausentes naqueles projetados como diferentes. Não retornamos ao conceito de colonial que bem serviu às campanhas de catequese jesuíticas, deve-se deixar claro. O avanço sugerido pela noção de colonialidade é o de que as atualizações do colonial não requerem que ele opere a partir de como sempre operaram. Pelo contrário, a colonialidade comum ao empreendimento político contemporâneo traduz grande sofisticação do colonial. Se os povos indígenas, além de exterminados, foram objetos da catequese jesuítica como traço de “assimilação” pelo mundo Ocidental, a atualização desse empreendimento reside na substituição do domínio pelo extermínio e da assimilação cultural por estratégias de regulação – sim, a letra da lei – e “inclusão” administrada.

As demais quatro inexistências bem podem ser resumidas da seguinte forma, segundo, ainda, esforço de compreensão de Sousa Santos (2010): a) a monocultura do tempo linear – e a força do discurso do progresso como responsável pela construção de modernos e primitivos enquanto sujeitos do tempo por excelência –; b) a monocultura da lógica de classificação social e seus essencialismos como esforços para naturalização das diferenças culturais; c) a monocultura da escala dominante e a glorificação do universal/global em detrimento das organizações locais; e d) a monocultura do produtivismo capitalista, que conserva ao centro o desenvolvimento como maior objeto de interesse do social.

Como podemos observar, não seria exagero compreender que as quatro demais monoculturas têm como elemento estruturante a colonialidade do saber. Em outras palavras, a hegemonia da racionalidade indolente se configura, estruturalmente, a partir

da produção e atualização-sofisticação de uma epistemologia colonial. O progresso (tempo linear), a naturalização da diferença, o pretense cosmopolitismo da globalização e o desenvolvimentismo configuram-se, todos, como estratégias para saber o mundo e, portanto, estruturados pela monocultura do saber.

Ainda que projetados a partir do compromisso de superar exatamente as amarras de um tipo contemporâneo de colonialismo, os museus e demais aparelhos culturais no pós-45 filiaram-se, sem grandes dificuldades, a formas bem nítidas ou mesmo mistas dessas monoculturas, fazendo do ativismo e de uma cultura participativa nesses espaços quase sempre objetos de sofisticada administração colonial.

A imagem que melhor sintetiza esse esforço é aquela que dá conta dos produtos das monoculturas projetadas por Sousa Santos como típicos objetos dos pretensos novos museus: o ignorante, o residual, o inferior, o local e o improdutivo⁴. O interesse de uma Nova Museologia por cada um deles – ou híbridos dos mesmos – a partir dos anos 1970 é bem nítido no desenvolvimento de instituições que assumiram, como missão, pelo contrário, exatamente a crítica a essas tipificações.

Nesse estágio, não é difícil entender que a tomada dos espaços museológicos como objeto de conquista dos movimentos sociais, por exemplo, é um exercício nitidamente insuficiente para a construção ou ampliação de visibilidade do movimento. Isso se dá não apenas por supostamente ser essa só uma vitória pontual, mas, fundamentalmente, pela ideia de que o nascimento do museu de “minorias” não representa – quase sempre – a subversão dos espaços políticos construídos para garantir “acessos” – adesões – de todos.

O recente empreendimento do Estado de São Paulo para a construção de um Museu da Diversidade é um exemplo intrigante nesse contexto. Ainda que seja essa uma bandeira da mais fundamental importância, defendida com grande cuidado – e o

⁴ Essas cinco formas de inexistências são, exatamente, as categorias apresentadas por Sousa Santos.

termo heroísmo talvez nem fosse exagerado – por grupos vinculados à pesquisa em Museologia⁵, o exercício do aparelhamento (cultural) representa uma via sinuosa de mão dupla. De um lado, como defenderam Appadurai e Breckenbridge (2007), refletindo sobre um patrimônio da diferença do mundo indiano, está a apresentação do museu como instrumento de mudança social, num esforço de atualização das agendas políticas da Museologia (e do mundo político como um todo) dos anos 1970. De outro lado, reside um tipo cruel de silenciamento desenvolvido por uma inclusão administrada responsável por aquilo que Sousa Santos chamaria de inexistência (o ignorante, o residual, o inferior, o local e o improdutivo). É bem claro que essa discussão exige maior cuidado e não cabe, neste trabalho, notadamente uma que tome o estudo do Museu da Diversidade como caso específico de análise.

As chaves, por sua vez, para uma reversão da colonialidade do saber são resumidas por cinco ecologias, referentes, cada uma delas, às monoculturas categorizadas por Sousa Santos. Podemos reproduzir também nesse caso a tomada da primeira das ecologias como estrutura a partir da qual os demais esforços ecológicos se diagramam. Podemos citar ecologias da temporalidade, reconhecimentos, transescala e produtividades, mas insistimos na ideia de que estão todas elas contidas no que o autor português projeta como uma ecologia de saberes.

Se o ponto de partida para uma sociologia das ausências é o diagnóstico crítico de uma monocultura do saber – e sua colonialidade –, o esforço de tradução para o campo de reflexão em museologia do conceito em questão está também configurado na construção da crítica ao lugar comum da representação da diferença em aparelhos culturais. O segundo estágio do esforço do autor português diz respeito à apresentação de chaves para reversão das monoculturas, condição fundamental para o

⁵ É o caso daqueles vinculados ao desenvolvimento da Revista Memória LGBT (www.memorialgbt.com.br)

desenvolvimento de uma sociologia das emergências. Esse segundo esforço de ausência, para uma reflexão sobre políticas de cultura, deve alçar ao centro dos debates o imperativo de uma discussão sobre a relação inquebrável entre saber e política. Assim, uma ecologia de saberes representa, necessariamente, o esforço para uma compreensão de uma geopolítica dos saberes no mundo e as violentas dinâmicas que a coordenam.

É nítido, nesse estágio, que o argumento do relativismo cultural, tão em voga ao longo dos anos 1970 e 1980, configura-se como instrumento insustentável para a tarefa pós-colonial, visto que o respeito à diferença cultural não faz mais do que localizar politicamente o Outro em escalas desiguais de atuação/participação cultural. Dessa maneira, uma ecologia de saberes está comprometida com a desnaturalização dos lugares de cultura e a impossibilidade de discutir-se o tema fora do campo político. Se Yúdice já nos alertou para os riscos da cisão economia, política e cultura, as discussões de Boaventura de Sousa Santos implicam um conceito rasurado de cultura fortemente vinculado ao ativismo e uma política de participação no mundo público.

É esse o esforço do autor ao pensar uma sociologia das emergências e é esse nosso esforço ao refletir sobre sua tradução para um campo de reflexão em políticas de cultura na terceira e última parte deste trabalho.

Das emergências e suas urgências

Enquanto a sociologia das ausências se move no campo das experiências sociais, a sociologia das emergências move-se no campo das expectativas sociais. A discrepância entre experiências e expectativas é constitutiva da modernidade ocidental. Através do conceito de progresso, a razão proléptica polarizou essa discrepância de tal modo que fez desaparecer toda a relação efetiva entre experiências e expectativas... (SOUSA SANTOS, 2010, p.119).

A razão proléptica é o duplo da face de *Janus* da racionalidade indolente. Se a razão metonímica é responsável pela colonialidade do saber, da tomada do todo do conhecimento do mundo por uma parte de sua compreensão, a razão proléptica, por sua

vez, comprime o presente, empurrando para o futuro toda a experiência social. Essa dilatação do futuro retira do presente o caráter de campo de forças sobre o qual concentramos nossas expectativas, depositando sobre o discurso do progresso tudo que somos capazes de desejar/realizar.

Sousa Santos desenvolve o conceito de sociologia das emergências para dar conta, portanto, da difícil tarefa política de compressão de um futuro ordenado pelo mundo dos mercados e, ao mesmo tempo, de uma imperativa dilatação do presente, preenchido por uma Outra experiência do tempo já possibilitada por uma ecologia de saberes.

A tradução desse conceito na museologia ou no campo das políticas de cultura sugere a necessária reflexão para pensar possibilidades e incongruências na representação da diferença e os mecanismos utilizados pela museologia para tal. O conceito de emergência, portanto, nasce do conceito de ausências. Com a produção das monoculturas, não há espaço para pensar em coexistências com outras formas de racionalidade e há um grande desperdício de experiência. As ecologias, compreendidas como tarefas políticas do tempo, estruturam lógicas que buscam a contraposição de práticas hegemônicas. A ecologia abre a porta para a construção do conceito de emergência.

O objetivo em questão é entender como pode se dar a tradução do conceito de emergência para um campo de reflexão das políticas de cultura, fazendo desse um ambiente propício para o desenvolvimento das práticas que não reduzam a realidade das experiências sociais existentes. Em outras palavras, o esforço para traduzir em expectativas as questões postuladas para refletir sobre as experiências desperdiçadas podem bem ser resumidas pela questão: que práticas podem orientar uma Outra cultura da participação em aparelhos museológicos?

A partir do conceito de Sousa Santos (2010), há indicativos de alguns pontos de partida: o primeiro deles é o imperativo do reconhecimento do desperdício da experiência, ou seja, a compreensão de que o mundo projetado pelo Ocidente é necessariamente menor que aquele que se pode experimentar; em segundo lugar, as relações entre o poder social e legitimação do poder associadas à concepção do tempo e temporalidades – a contração do presente e expansão do futuro –, mecanismo a partir do qual se produz inexistência como impedimento da contemporaneidade.

Dado que o grande desperdício de experiência social do nosso tempo ocorre pela desvalorização dos diversos tipos de experiências e pela produção de um não lugar em que as experiências desvalorizadas são depositadas, a proposta de Sousa Santos pretende criar um espaço-tempo indispensável para que esses lugares de experiência não sejam ignorados. É a partir desse objetivo que podemos falar do urgente conceito de uma cultura da emergência.

A razão proléptica se estrutura com a impossibilidade de se pensar/projetar o futuro a partir do presente. A sua crítica quebra uma lógica progressista, em que o futuro é infinito e, por isso, vazio. Pensar no futuro com cuidado e a partir de metas do presente faz desse tempo um projeto de possibilidades plurais e concretas construídas no presente. Uma museologia das emergências traduz a investigação das alternativas que cabem nessas possibilidades concretas de uso dos aparelhos de cultura como instrumentos de uma ecologia de saberes.

É nesse contexto que nos parece cara a noção de “ainda-não”, desenvolvida por Sousa Santos. O esforço traduz tudo aquilo que está prestes a mudar, está latente, o modo como o futuro pode se inscrever no presente e dilata-o a partir das possibilidades que são criadas para o tornar predisposto a mudanças, mas que ainda não é concretamente constituído. Para Souza Santos, é essa incerteza que dilata o presente e

contrai o futuro, juntando as possibilidades e expectativas futuras e fazendo do futuro escasso e objeto de cuidado. A partir da crítica à razão proléptica, podemos, em uma primeira inclusão, sugerir uma cultura da participação como uma cultura da expectativa; uma museologia das emergências enquanto uma museologia das expectativas.

Voltada para ações museológicas que “traduzem uma parte considerável do esforço de adequação das estruturas museológicas aos condicionalismos da sociedade contemporânea” (MOUTINHO, 1993, p.7), a museologia social pretende abranger o alcance das múltiplas formas de representação social que o museu pode promover. Novas tipologias, como a do museu comunitário, que tem como objetivo “dar” voz às pessoas que usam o museu como dispositivo de representação em primeira pessoa, falham quando se reconhecem como lugares que permitem a “livre” entonação da voz do Outro, por exemplo. Nesse contexto, o “popular” passou a ser recorrentemente usado como o lugar do novo museu na museologia social. Há, com ele, um esforço para glorificar o subalterno, a cultura tida como um bem, como um elogio da diferença. Esse modelo de museu precisa, e só sabe, lidar com o que está definido, não com o que está por vir. Essa lógica de funcionamento enquadra a produção do museu comunitário, por exemplo, como algo que está inserido na lógica da razão indolente, em que o tempo linear não permite a abertura de novas experiências.

A partir dessa constatação, o museu funciona como dispositivo, instrumento de governo, legitimado para “ativar” e “desativar” ações sobre o Outro.

A transformação é a chave de um longo processo de “moralização” das classes trabalhadoras, de “desmoralização” dos pobres e de “reeducação” do povo. A cultura popular não é, num sentido “puro”, nem as tradições populares de resistência a esses processos, nem as formas que as sobrepõem. É o terreno sobre o qual as transformações são operadas. (HALL, 2003, p.248).

Para o museu há a necessidade de representar o tradicional e o popular, e em constituir um lugar de subalterno para estabelecer essas representações. Uma racionalidade museológica indolente funciona como um lugar que pensa sobre formas de representação, mas não há alternativa de representatividade nessa lógica que possa construir possibilidades de Outras experiências para o futuro, sem seguir a linearidade que constitui formas de indolências.

Como uma das formas de discutir as ações museológicas que repercutem ideais de representação horizontais, é emergente e intensamente contemporâneo o trabalho de Paulo Freire (1983) sobre extensão e comunicação, no qual analisa e critica o conceito de extensionismo no ato da construção do conhecimento. Para Freire, a extensão, no sentido de “estender algo a”, usada como forma de levar conhecimento a diversos âmbitos sociais, é uma via de mão única e uma forma de aparelhamento cultural. Não há espaço para produção de conhecimento nesse sentido de extensionismo, que parte da perspectiva de levar o conhecimento de alguém para outra pessoa que, por sua vez, passa a ser o objeto da ação.

Para que existam formas favoráveis de produção de conhecimento e a suspensão de indolências lineares, o Outro não deve se encontrar em uma posição de objeto, mas da reinvenção desse contato, o desafio, a provocação. A extensão não pode ser ensinar um modo de fazer, mas problematizar as situações, e estimular a experiência de construção de sujeitos críticos, de uma política de ativismo e participação, não como objetos que repetem ações mecânicas sem questionamentos, daí a importância da comunicação, no conceito de Freire. A ação extensionista, indolente, traduzida pelos campos das políticas de cultura, busca levar um conhecimento de cultura pronto a alguém e não considera que aquele sujeito que vai receber a informação se implique em

alguma troca. Nesse sentido, a comunicação promove o conhecimento porque é o lugar de costura, lugar de sujeitos, porque possibilita que a troca de conhecimento exista.

Não há o pensamento isolado como única forma de produção de conhecimento, o objeto é o mediatizador da comunicação, não o resultado final da troca de informações. A comunicação acontece quando existe o confronto, o embate, a provocação, o aprendizado. Ela implica uma reciprocidade e nela não há sujeitos passivos. Há a compreensão dos dois lados em que o interessante é imperativamente (inter)comunicar.

Dentro do contexto museológico, a partir das questões levantadas por Freire, a ação de comunicar elabora os pré-requisitos para se pensar em uma museologia das emergências. Há a necessidade de uma museologia que pense no conceito de emergência para lidar com indolências que precedem às normas e formas de representações sociais propostas pelos museus. Nesse formato não há o aumento da experiência, mas uma agenda política sendo cumprida em cima de questões previamente pensadas para a manutenção do exercício de constituir lugares de (não)fala. A museologia, como um instrumento que trata com representações sociais, elimina das manifestações a probabilidade de serem tidas como experiências sociais.

Há um grande conjunto de espaços pensados para poder enquadrar diversas formas de experiência ignoradas pelo lugar subjetivo em que se encontram. O que se propõe é a criação de possibilidades inseridas no conceito de emergências para que essas funcionem como esforços comunicativos a partir dos quais, “inseparável do ato cognoscente, a problematização se acha, como este, inseparável das situações concretas” (FREIRE, 1983, p.82).

A proposta para uma nova forma de racionalização em um ambiente museológico a partir da renovação e do reconhecimento da problemática sugerida por

Souza Santos, com a quebra da linearidade que tem como mote o conhecido, o já estabelecido da política de cultura, produz a museologia das emergências como um lugar de confronto, de ação. A partir da crítica ao conceito da museologia social e suas ações, o elemento dilatador do presente se encontra na própria discussão de uma museologia e de políticas de cultura voltadas para um tipo de experiência que não permite a quebra da grande bolha que é o lugar legitimado. A partir dessa discussão e crítica do seu lugar, a reflexão em museologia deve colocar em pauta a necessidade de repensar suas formas de representação, começando a pensar sobre expandir o presente e voltar suas ações para que o futuro não seja ignorado. É possível que, nesse contexto, possa o aparelho museológico (o aparelho cultural) comportar dispositivos para uma política de ativismo, para uma cultura participativa.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I – O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

_____. *Homo Sacer II, 1 – O estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APPADURAI, Arjun; Breckenbridge, Carol. Museus são bons para pensar: o patrimônio em cena na Índia IN Revista MUSAS nº 3. Rio de Janeiro: IBRAM, 2007.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Ed.UFBA, 2008.

FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?* Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra, 1983. 7ª edição.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HUYSEN, Andreas. Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

_____. Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, políticas da memória. Rio de Janeiro: Contraponto: Museu de Arte do Rio, 2014.

MOUTINHO, Mário C. Sobre o Conceito de Museologia Social. Porto: Cadernos de Museologia, nº 1, 1993.

PROENÇA LEITE, Rogério. Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea. Campinas: Unicamp, 2007.

RAWLS, John. *El Liberalismo Político*. Barcelona: Editorial Critica, 2004.

RORTY, Richard, Verdade, universalidade e política democrática IN SOUZA, José Crisóstomo de. Filosofia, Racionalidade, Democracia. São Paulo: UNESP, 2005.

SÁ BARRETO, Francisco. A dor e a delícia de ser o que é: a brasilidade e o caso do pertencimento como disciplina. João Pessoa: Tese de Doutorado, 2012.

SAID, Edward. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SOUSA SANTOS, Boaventura. A gramática do tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2010.

SOUSA SANTOS, Boaventura de; Meneses, Ana Paula de. Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

SOUZA, Jessé. A invisibilidade da desigualdade brasileira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar?. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

TAYLOR, Charles. Argumentos filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

YÚDICE, George. A conveniência da cultura: usos da cultura na era global. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

ŽIŽEK, Slavoj. Multiculturalismo, ou a lógica cultural do capitalismo multinacional IN Žižek, Slavoj et al. Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo. São Paulo: Hacker Editores, 2005.

**MUSEUMS AND ACTIVITY POLICIES:
Can the museum hold devices for a Participatory Culture?**

ABSTRACT

With the politics of patrimonialization and strategies for managing cultural activism as a background scene, this paper intends to do a critique of a culture of musealization using, as reference for discussion, three main axes: a) the debate about the ambiguity of the notion of culture as expedient; b) the connection between this plausible critic and the postcolonial thinking about the notions of Sociology of Absences and Emergencies; and c) finally, a study that points towards possible indicatives for the emergence of the diagram "museums, activism and participatory culture" as an urgent question to be discussed in the fields of research in museology, politics of culture, social memory and city studies.

KEYWORDS

Politics of culture. Museology and activism. Postcolonial theories.