

COLEÇÃO
ACADEMIA
XX

o tempo e a cidade

Ana Luiza Carvalho da Rocha
Cornelia Eckert




UFRGS
EDITORA



INSTITUTO DE FILOSOFIA
E CIÊNCIAS HUMANAS

Ana Luiza Carvalho da Rocha
Cornelia Eckert

O TEMPO E A CIDADE

Porto Alegre

Editora da Universidade – Universidade Federal do Rio Grande do Sul
2003

Série Humanas
Coleção Academia 2, volume 1

© 2003 UFRGS

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida por qualquer meio, sem a prévia autorização desta Universidade.

:

Revisão:

Nara Widholzer

Editoração eletrônica:

João Flávio de Freitas Rodrigues

Editora da Universidade/UFRGS. Av. Paulo Gama, 110 – 2º and. – Porto Alegre, RS – 90040-060 – Fone/FAX: (51) 3316.4090 – e-mail: editora@ufrgs.br – <http://www.ufrgs.br/editora>. *Direção:* Jusamara Vieira Souza. *Editoração:* Paulo Antonio da Silveira (coordenador), Carla M. Luzzatto, Maria da Glória Almeida dos Santos, Rosângela de Mello. *Suporte editorial:* Alter Breitenbach (bolsista, Letras), Fernando Piccinini Schmitt, Sílvia Aline Otharan Nunes (bolsista, Publicidade e Propaganda). *Administração:* Najára Machado (coordenadora), José Pereira Brito Filho, Laerte Balbinot Dias, Maria Beatriz Araújo Brito Galarraga. *Suporte administrativo:* Ana Lucia Wagner, Jean Paulo da Silva Carvalho, João Batista de Souza Dias, Laura Dias de Oliveira (bolsista, Publicidade e Propaganda), Marcelo Wagner Scheleck. *Apoio:* Idalina Louzada, Laércio Fontoura.

Dedicamos este livro às mulheres e aos homens, aos velhos e aos novos habitantes com quem temos dividido, há algum tempo, as histórias e histórias da cidade de Porto Alegre. Esta obra é uma forma de lhes devolver o seu lugar ético de narradores da cidade e guardiões de uma memória coletiva.

Nossa *dedicace* aos que nos ensinaram a narrar o mundo, nossos pais.

AGRADECIMENTOS

É preciso que a reflexão construa tempo ao redor de um acontecimento, no próprio instante em que o acontecimento se produz, para que reencontremos esse acontecimento na recordação do tempo desaparecido. Sem a razão, a memória é incompleta e ineficaz.
(Gaston Bachelard, 1988).

*Le destin, comme l'espace, est du côté du 'figuratif', de l'image.
Il tourne le dos à l'angoisse sans figure de la fuite du temps.*
(Gilbert Durand, 1979).

Este livro tem por objeto o estudo do caráter temporal da experiência humana presente no mundo contemporâneo e as suas repercussões nas práticas e saberes que os indivíduos e grupos urbanos tecem em suas relações com a cidade.

Como nenhum trabalho de pesquisa antropológica pode atingir sua maturidade no isolamento subjetivista das produções individuais dos investigadores, nestes diversos capítulos, trazemos a público o fruto de mais de quatro anos de desenvolvimento de pesquisas antropológicas na cidade de Porto Alegre a partir do projeto integrado CNPq *Estudo antropológico de itinerários urbanos, memória coletiva e formas de sociabilidade no mundo urbano contemporâneo*, que associa nossas pesquisas. A obra reúne os dados e fatos etnográficos que entrelaçam nossos projetos individuais, respectivamente, *Antropologia do cotidiano e estudo das sociabilidades a partir das feições dos medos e das crises na vida metropolitana* e *Coleções etnográficas, itinerários urbanos e patrimônio etnológico: a criação de um Museu Virtual de Porto Alegre*. Esse projeto vem sendo realizado junto ao Núcleo de Pesquisa sobre Culturas Contemporâneas e Laboratório de Antropologia Social, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e sediado no Instituto Latino Americano de Estudos Avançados, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Cabe ressaltar as inúmeras parcerias intelectuais, algumas eventuais, outras mais duradouras, que teceram direta ou indiretamente as teias de nossa comunidade de diálogo, pares nas trocas antropológicas, amigos nas reciprocidades cotidianas, familiares no afeto constante: queremos agradecer a todos os que participaram da produção das idéias aqui apresentadas. Em especial, à nossa incentivadora nos caminhos embrionários deste projeto integrado, Profa. Dra. Clarissa Eckert Baeta Neves, e ao Professor Luis Antônio Rocha, pela presença constante nos desvendamentos dos mistérios da Informática.

Agradecemos aos professores Ruben George Oliven, então Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, José Vicente Tavares dos Santos, Diretor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, e Mario Costa Barberena, então Diretor do Instituto Latino-Americano de Estudos Avançados, os quais permitiram, com seu apoio institucional, o nascimento concreto de nosso centro de pesquisa no decorrer do ano de 1997.

Agradecemos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul – FAPERGS – pelo financiamento do projeto integrado consolidado no centro de pesquisa Banco de Imagens e Efeitos Visuais, do Laboratório de Antropologia Social, no nosso Programa. Essas instituições, assim como a Pró-Reitoria de Pesquisa de nossa Universidade, permitiram a viabilidade de formarmos as equipes de trabalho através do Programa de Bolsas de Iniciação Científica, sem as quais o projeto geracional de compartilhar nossos conhecimentos e de formar novos pesquisadores não se constituiria em bases sólidas.

Nosso reconhecimento a esses alunos de iniciação científica pelo trabalho coletivo, tanto aos que iniciaram conosco esta aventura no mundo urbano contemporâneo, em 1997, quanto aos que os sucederam e aos atuais bolsistas, que ainda vêm possibilitando o

desenvolvimento deste processo investigativo sobre a cidade moderna no contexto porto-alegrense. Com a intenção de honrar sua participação neste livro, agradecemos afetosamente a parceria de Rafael Devos e de Liliane S. Guterres, testemunhas deste produtivo percurso acadêmico.

Nosso apreço às coordenadoras e colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pela ajuda preciosa no desenvolvimento deste trabalho, em especial às funcionárias Rosemari Nunes Feijó e Andréa de Barros Aguirre, que, com competência e paciência, sempre nos atenderam com amabilidade em nossos processos e dilemas administrativos, bem como às profissionais das Letras que amavelmente revisaram este livro, Rejane Barcelos e Nara Widholzer.

Por fim, ao Instituto Latino-Americano de Estudos Avançados (ILEA), queremos render todo nosso reconhecimento pela acolhida e apoio ao nosso projeto, assim como à secretária Walcy Pereira Oliveira, pelo simpático convívio cotidiano.

Porto Alegre, agosto de 2003.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS

APRESENTAÇÃO POR RUBEN GEORGE OLIVEN

CAPITULO I

A RETÓRICA DE UM MITO: “BRASIL, UM PAÍS SEM MEMÓRIA!”

- 1.1 Contemplando as imagens da retórica de um tempo finalista
- 1.2 A estética temporal das cidades brasileiras na poética na instabilidade
- 1.3 Uma passagem enigmática: do esquecimento à narrativa das experiências temporais
- 1.4 A transgressão da retórica

CAPITULO II

O ANTROPÓLOGO NA FIGURA DO NARRADOR

- 2.1 A tradução dos significados culturais: o que está por cima dos ombros
- 2.2 Texto oral / texto escrito: o ser e ausência do ser
- 2.3 A figura do narrador e a morte da arte de narrar
- 2.4 A cidade moderna, a figura do narrador e a reinvenção da arte de narrar
- 2.5 Fábulas de um narrador praticante, das artes de dizer à arte de ouvir
- 2.6 O compromisso ético da restauração da voz do Outro

CAPITULO III

ELIPSES TEMPORAIS E O INESPERADO, ETNOGRAFANDO A CIDADE

- 3.1 A gente acaba tendo que conviver com o medo, com cuidado...
- 3.2 Eu passei a ter medos, toda uma coisa que eu tinha medo... medo do inesperado...
- 3.3 Em busca da fábula, o encontro casual com as ruínas do medo
- 3.4 Nascido sob o signo do medo
- 3.5 O trabalho de tecer os acontecimentos sob a estética do medo

CAPITULO IV

A CIDADE COMO OBJETO TEMPORAL

- 4.1 Os contornos do *pensiero debole* nos estudos das culturas contemporâneas
- 4.2 Desafios a uma interpretação das formas turbulentas
- 4.3 Itinerários e narrativas urbanas: a urdidura do “viver a cidade”
- 4.4 A luta contra dissolução do tempo
- 4.5 Em torno da investigação antropológica no mundo urbano

CAPITULO V

NOS JOGOS DA MEMÓRIA, AS CURVATURAS DO TEMPO

- 5.1 O fim da arte de narrar segundo a mística das imagens
- 5.2 A memória e seus duplos
- 5.3 A dialética das *épistèmés* do Mesmo e do Outro

CAPITULO VI

A INTERIORIDADE DA EXPERIÊNCIA TEMPORAL COMO CONDIÇÃO DA PRODUÇÃO ETNOGRÁFICA

- 6.1 Sob a égide do sujeito da consciência
- 6.2 A dramática da interioridade da consciência do antropológico
- 6.3 O método etnográfico e a prática do “si-mesmo como um outro”
- 6.4 A transfiguração do ato etnográfico : do “estar lá” ao “eu estou aqui”
- 6.5 A guisa de conclusão

CAPITULO VII**IMAGENS DO TEMPO: POR UMA ETNOGRAFIA DA DURAÇÃO**

7.1 Contestando as antíteses bergsonianas

7.2 Da consciência do real a continua invenção temporal

7.3 Depois do jogo de idéias...

CAPITULO VIII**A CIDADE, O TEMPO E A EXPERIÊNCIA DE UM MUSEU VIRTUAL**

8.1 A paisagem urbana como composição de olhares

8.2 Registros do tempo, inovações tecnológicas e museologização do mundo

8.3 Projeções do tempo, os museus e a cultura visual da tela

8.4 As mídias eletrônicas e digitais: naturalismo, realismo e metarrealismo

APRESENTAÇÃO

A HORA DAS CIDADES

Este livro ocupa-se de dois temas fundamentais nas Humanidades: tempo e cidade. Ao invés de retratá-los como duas realidades estanques, contudo, as autoras optaram por tomá-los como elementos de uma relação indissociável. A cidade é assim compreendida como um fenômeno temporal que remete à questão da memória.

O livro começa enfrentando a idéia de que o Brasil é um país sem memória. A seguir, analisa a figura do antropólogo como parte do exercício etnográfico, na medida em que narrar significa criar. O próximo tema é o medo como condição cotidiana de vida que permeia as grandes cidades brasileiras. As questões subsequentes são a temporalidade da cidade, os jogos da memória e a curvatura do tempo, a interiorização da experiência temporal como condição da prática etnográfica e as imagens do tempo. O livro termina discutindo a experiência da criação de um museu visual que trata da memória coletiva em Porto Alegre, buscando captar o tempo e a cidade.

Cidades constituem fenômenos complexos. Elas existem há muitos séculos e em diferentes culturas; fala-se em cidades bíblicas, cidades asiáticas, cidades gregas, cidades medievais, cidades modernas, cidades pequenas, cidades médias, metrópoles e megalópoles. Mas a tendência de a maior parte da população mundial viver em cidades é relativamente recente e marca o processo de urbanização da humanidade. O fato de, atualmente, o número de pessoas vivendo em grandes cidades aumentar cada vez mais e o de nos encontramos em um mundo que é essencialmente urbano criam situações novas. As grandes cidades são espaços de contradição nos quais o tradicional convive com o moderno e onde culturas nacionais são reinterpretadas por subculturas étnicas ou de classe. A urbanização da humanidade implica a coexistência, em espaços demograficamente densos, de diferentes realidades, que caracterizam a riqueza da vida urbana atual. Os tempos desses diferentes grupos que convivem dentro do espaço urbano também são diferentes. O Brasil evidencia isso de forma muito plástica; basta olharem-se as avenidas de nossas cidades onde pessoas locomovem-se a pé, em carroças, em ônibus e em automóveis para se ter uma idéia dos diferentes ritmos que convivem lado a lado.

Tempo e cidade são duas preocupações centrais da Antropologia. Desde o começo do desenvolvimento de sua ciência, os antropólogos constataram que tempo e espaço são categorias de entendimento que variam de acordo com diferentes épocas e culturas. Existe um tempo que é totêmico, assim como existe um tempo que é chamado histórico. Tempos podem ser medidos por estações do ano ou por frações de segundos. Horários são muito flexíveis em algumas sociedades; em outras, a pontualidade é uma obrigação.

A Antropologia nasce como uma ciência preocupada com sociedades consideradas de pequena escala e sem noção de um tempo histórico. À medida que o mundo foi se urbanizando, contudo, os antropólogos foram acompanhando as mudanças e começaram a se dedicar ao estudo de grupos vivendo em cidades. O interesse do antropólogo que estuda o fenômeno urbano é compreender sua diversidade, a riqueza dos grupos que habitam as cidades modernas e as diferentes culturas que nelas convivem.

Ana Luiza Rocha e Cornelia Eckert são duas das mais importantes antropólogas brasileiras pesquisando o meio urbano. As autoras desenvolvem o projeto integrado de pesquisa *Estudo Antropológico de Itinerários Urbanos, Memória Coletiva e Formas de Sociabilidade no Mundo Urbano Contemporâneo*, junto ao Banco de Imagens e Efeitos Visuais (ILEA/UFRGS), no Núcleo de Antropologia Visual e no Núcleo de Pesquisas sobre Culturas Contemporâneas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (IFCH/UFRGS), onde elas atuam e têm o apoio do CNPq, da Fapesq e da Propesq/UFRGS.

Com experiência de trabalho de campo no Brasil e na França, as autoras desenvolveram uma metodologia e uma teorização originais, aliando um raciocínio científico a uma sólida pesquisa de campo. O trabalho caracteriza-se por um diálogo com os mais importantes

autores das Ciências Sociais, ao mesmo tempo em que constitui uma criativa prática de pesquisa etnográfica. Esta última se vale dos instrumentos clássicos da Antropologia, como a investigação etnográfica, e da utilização de recursos visuais, como a fotografia, o vídeo e o filme.

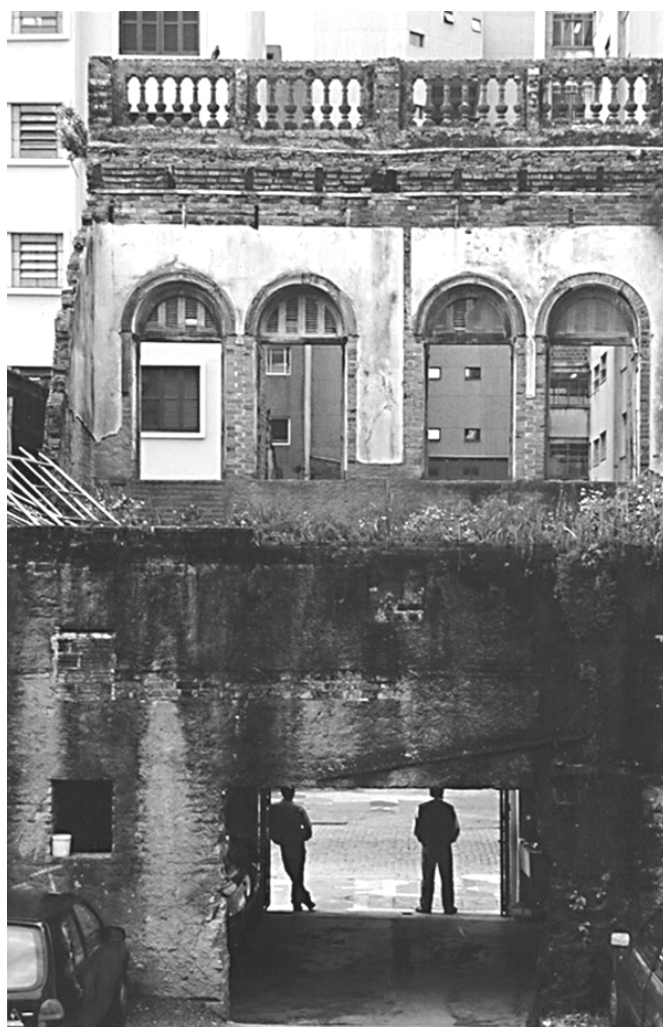
Um aspecto importante de *O Tempo e a Cidade* a ser ressaltado é que os recursos visuais não são utilizados como meros apêndices a serem incluídos no final ou no meio do texto, mas eles mesmos são textos que falam por si próprios. As autoras utilizam uma metodologia nas quais fotos, vídeos e outras formas de expressões visuais são também textos a serem lidos e interpretados pela comunidade de leitura. Essa perspectiva é inovadora e significa captar-se a realidade sob diferentes formas.

Este livro sugere novas formas de pesquisar e teorizar o tempo e a cidade, constituindo-se numa referência fundamental para aqueles que fazem da Antropologia o seu ofício e também para aqueles que atuam na área visual.

Ruben George Oliven
Professor Titular do Departamento de Antropologia da UFRGS

CAPÍTULO I

A RETÓRICA DE UM MITO: “BRASIL, UM PAÍS SEM MEMÓRIA!”



CAPÍTULO 1

A RETÓRICA DE UM MITO: “BRASIL, UM PAÍS SEM MEMÓRIA!”¹

Brasil, Arapongas, 1938. Um antropólogo francês em visita ao País não se contém diante do dinamismo das imagens do tempo que preside o nascimento da cidade nos Trópicos e afirma que ali habita um povo cujo trajeto da barbárie à decadência jamais havia conhecido a força da civilização. Isso foi escrito em *Tristes Trópicos* (1955), onde Claude Lévi-Strauss, na descrição de suas reminiscências, colore um país bucólico e nostálgico. Construindo um gênero estilístico marcado pelo seu espanto em face do deslocamento do Eu (Europa) para o Outro (Brasil), o autor narra um país nativo ameaçado pela “fricção interétnica”² e pelas consequências da Modernidade sobre as cidades brasileiras, que ele qualifica como tristes porque degradadas na flecha do tempo.

À mercê dos mitos da ruína e do fracasso e sob a pressão de fábulas progressistas, as cidades industriais da América tropical dos anos 1930 alimentar-se-iam vorazmente do novo, sem nenhum compromisso com o seu passado histórico. O passado do lugar (*le pays, das Land*) e toda a duração de processos sociais diversos eram reduzidos à idade do mundo colonizador e ao modelo evolutivo de longo prazo (*longue durée*), constitutivo da experiência e do pensamento europeus, repousando o Brasil na imagem de um tempo agitado, vertiginoso.

Sob a égide da sua experiência temporal, o olhar estrangeiro de Claude Lévi-Strauss revisita as suas próprias lembranças vividas na Velha Europa (adulta) e nos mundos colonizados (infantilizados) à medida que adentra as diferentes regiões do Brasil, do litoral ao sertão. Desafiando o mito europeu do Progresso, a sociedade brasileira apresenta-se ao antropólogo francês sob a ótica de um ciclo temporal agitado, discordando da cadência contínua da lógica centrada na experiência européia pela qual se orienta o autor dos *Tristes Trópicos*. Aprisionado ao antagonismo de uma concepção de tempo vertiginoso que tudo devora e de um tempo lento que tudo reconcilia, o pensamento eurocêntrico de Lévi-Strauss limita a possibilidade interpretativa da experiência temporal das cidades brasileiras. Nesse sentido, ao analisá-las, o autor constata que, nelas, o engajamento humano é precário, os cidadãos são desprendidos e a estética urbana é regida pela desordem: elementos estruturantes de deformações à ordem processual idealizada na memória “do” social no Velho Mundo. O País perde-se na infirmitude temporal, sem poder contribuir, na mesma eficácia de significados, às interpretações das estruturas simbólicas do desenvolvimento do patrimônio humano universal.

Nas trilhas de um tempo curto e seguindo-se o ritmo da história unilateral e triunfante da Modernidade, muito se tem afirmado a respeito do aspecto indigente, mutante e mutável da vida social nos Trópicos, tanto quanto tem sido comentado a propósito da imagem da destruição que encerra o processo de instalação do fenômeno urbano brasileiro. Daí insistirmos aqui em interpretar-se a poética da instabilidade no Brasil e em reconhecer-se a

¹ Artigo publicado em português e em alemão nos livros organizados por Leibing & Benninghoff-Lühl (2001).

² Referimo-nos, aqui, ao conceito cunhado por Roberto Cardoso de Oliveira (1972) para o estudo das tensões e atritos interculturais que a sociedade brasileira, mediada pela ação do Estado, estabelece com as populações indígenas locais.

construção de significado político (política da forma e do gênero discursivo e interpretativo da historiografia e da etnografia) no qual repousam as representações que oferecem explicações sobre a trajetória brasileira como desvio (ou contramão) de uma estética baseada na ordem e na harmonia do projeto civilizatório.

1.1 Contemplando as imagens da retórica de um tempo finalista

Mestiçagem e sincretismo podem nos dar a chave da compreensão da distância que separa a dramática da dialética da duração, a qual acompanha o processo de consolidação do tempo no corpo da vida social do Brasil, e as imagens do grotesco e da monstruosidade que permeiam a construção de teorias sobre esse país. Trata-se de ressaltar em que medida a imagem do caráter monstruoso e anacrônico da sociedade brasileira, presente nas etnografias que narram as experiências do deslocamento, do espanto dos “viajantes”, como de Claude Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos*, da historiografia dos brasilianistas, muitas vezes perpetuada no interior do pensamento social brasileiro, relaciona-se aos julgamentos estéticos negativos a partir dos quais os intelectuais processam o entendimento do tempo agitado que acompanha a vida social do País desde sua formação.³ Nesse sentido, as discursividades que apresentam o Brasil como um “país sem memória” referem-se constantemente aos temas do “subdesenvolvimento”, do “atraso”, da “marginalidade” e do capitalismo selvagem como forma de tratamento conceitual das questões do barbarismo e da deformidade que presidem o ato de fundação do corpo social no Brasil com base nos sincretismos culturais, nas misturas das raças.

Poder-se-ia dizer que os limites de compreensão da lógica contraditorial que reina nas formas informes da vida social baseiam-se nos mitos de fundação do Novo Mundo que contaminam as interpretações acerca das acomodações temporais nos Trópicos, eternamente cindidas entre as imagens da barbárie e da civilização, do inferno e do paraíso. Tais “interpretações” do Brasil como “um país sem memória” encontram-se, portanto, impregnadas do mesmo espírito reducionista e moralizador que regeu os mitos da implantação da civilização nos Trópicos, originados no olhar do herói conquistador europeu e no advento da descoberta e colonização do Novo Mundo. A própria classificação “científica” que transfigura, mais recentemente, o Novo Mundo em Terceiro Mundo já revela o lugar atópico que ocupa o Brasil, como outros países, no interior de uma visão eurocêntrica da duração temporal, com base na concepção de um tempo linear e progressista, uma vez que evoca a idéia de um corpo social sincrético, cuja feição denuncia a presença de uma “harmonia” tensional de suas origens heterogêneas (raízes européias, africanas, indígenas) no interior da própria idéia da unidade do “ser brasileiro”.⁴

A personalidade étnica do “ser brasileiro” que contempla a figura do Terceiro Mundo, aliando, num mesmo e único ser-estar coletivo, uma pluralidade de estados, sugere a visão colonizadora da duração, ou seja, uma matéria intermediária para os arranjos temporais sob os Trópicos, matéria inadequadamente fluida e imprecisa, desvelando-se aí, talvez, as impressões de monstruosidade e deformação com as quais o fenômeno da memória tem sido frequentemente abordado pelo pensamento intelectual produzido no seio de paradigmas clássicos. Nesse sentido, o dualismo que regia a *épistémé* clássica aplicada pela Europa das Vitórias aos outros povos e civilizações chega até os dias hoje na forma como os intelectuais, europeus ou não, refletem sobre o antagonismo insuperável que cinde as ondulações temporais no Brasil entre tradicional/moderno,

³ Esse tema constitui o cerne do estudo de Ana Luiza Carvalho da Rocha na sua tese de doutorado (1994). Os esclarecimentos de análise de conteúdo sobre a produção do pensamento científico brasileiro contido nas notas subseqüentes deste capítulo foram extraídos desse trabalho.

⁴ Esse é um tema constante na literatura nacional, aparecendo no folclore popular de forma depreciativa, na figura do Zé Ninguém ou Zé Povinho, e em Monteiro Lobato, na figura do personagem Jeca Tatu, segundo Roberto Da Matta (1979). Por outro lado, a figura “mestiça” do povo brasileiro foi dramatizada positivamente no movimento modernista, em particular por Mário de Andrade, em sua obra *Macunaíma*.

desenvolvimento/subdesenvolvimento, países periféricos/países hegemônicos, atraso/modernização, rural/urbano.

O que se apresenta é o tema do paradoxo da coexistência de múltiplos contrários na formação do corpo coletivo no Brasil, país frequentemente entendido pela simplificação redutora de um saber intelectual cartesiano que busca afastar-se da sensibilidade relativista do homem ordinário para alçar, em prol do real, a pretendida objetividade. O argumento dual está, assim, no coração da orientação dos saberes científicos que tendem a eliminar, nas suas explicações causais e materiais acerca do atraso e da ruína do mito do Progresso nos Trópicos, o resíduo sensível de um tempo lacunar que acompanha a formação da sociedade brasileira e a ignorar a genealogia de suas categorias científicas no plano mitológico.⁵

O dilema que encerra as representações que constroem o Brasil como “um país sem memória” provoca, portanto, compreender a temporalidade de uma forma de ser “brasileira” que se realiza independente de monopólios etnocêntricos sob os quais gravita a produção de saberes científicos. É talvez se movimentar pela hermenêutica da suspeita para suscitar os esquecimentos e as lembranças seletivas que dão sentido a essa instabilidade prescrita a partir do olhar do Centro para revelar as tensões, as mutações e os conflitos que encerram um contradiscurso às imagens museificadas da percepção de “colonizadores” modernos. Nesses termos, antes de se opor o Norte ao Sul, a sociedade patriarcal à sociedade de classes, a razão sensível ao rigor científico, trata-se de se trabalhar com o princípio da tensão fundadora da objetividade científica. Retorna-se, lentamente, à necessidade de se entender que o processo de produção de conceitos científicos, antes de afastar-se do conhecimento ordinário do senso comum, nutre-se dele.⁶

Do sentimentalismo social e histórico da sociologia nordestina de Gilberto Freire (1974, 1981, 1985) e do moralismo crítico da toda-poderosa sociologia paulista das classes sociais ao tema do pesquisador sujeito/objeto da pesquisa e seus *anthropological blues* (cf. Da Matta, 1978), trata-se de aclamar as preocupações intelectuais da comunidade científica que se debate entre um pensamento social do Brasil ou no Brasil sem aderir, entretanto, à idéia de que o arranjo das formas diversas da vida social do País é o resultado da corrupção do espírito racionalista da Europa das Vitórias sob os Trópicos.⁷

1.2 A estética temporal das cidades brasileiras na poética da instabilidade

Lembrando-nos das afirmações lévi-straussianas sobre a ética da destruição que caracteriza os *Tristes Trópicos*, as quais iniciaram este artigo, e suspeitando da forma como

⁵ Essa polêmica retrança-se na oposição entre a intuição poética da sociologia do cafuné e da amizade, uma sociologia nordestina, metaerótica e metarracional da civilização da cana-de-açúcar da *Casa Grande e Senzala* e dos *Sobrados e Mocambos* de Gilberto Freire, sociologia da bênção paterna, em oposição à sociologia toda-poderosa da fábrica e da cidade, sociologia prometética da lutas de classes, sociologia paulista de Florestan Fernandes e de Otávio Ianni; ou a sociologia do mundo caipira, dos *Parceiros do Rio Bonito* de Antônio Cândido (1987), onde literatura e prosa científica renovam-se num quadro interpretativo das populações caboclas do País, ou ainda a sociologia do Brasil indígena, dos ciclos minerais e vegetais da formação do corpo social no Brasil, isto é, a sociologia da orgiástica de Darcy Ribeiro em *Os Brasileiros* (1969).

⁶ Nos anos 1960, o pensamento social no Brasil busca as raízes do País, numa comparação cada vez maior entre os males da civilização nos Trópicos e a dramática do povo português, numa tentativa de exorcizar seu passado impuro, atribuindo ao homem brasileiro uma face cordial, do jeitinho e da malandragem, dimensões plausíveis para se explicitarem as bases populistas da vida política do País e das suas elites acostumadas à sombra do poder.

⁷ A não-contemporaneidade da realidade brasileira atinge seu grau mais crítico para o pensamento social do Brasil nos anos 1960, pela via de uma Sociologia crítica e militante, considerada na época o único fio condutor capaz de sustentar um saber sociológico apto a promover, finalmente, a redenção da alma bárbara da sociedade brasileira para enfim levá-la ao paraíso. O monoteísmo de valores marxistas que consolidaram o domínio das classes sociais confronta-se com o humanismo pluridimensional do trajeto antropológico da formação do corpo coletivo na América Latina.

inscreve um realismo social à dinâmica urbana, poderíamos dizer que, em se tratando de uma estética temporal pautada pelas distopias do passado, propomos interpretar-se que, no Brasil, a Cidade-Ruína é a expressão do conjunto de intenções e de comportamentos do homem brasileiro diante do Tempo, ou seja, mediante a destruição de estruturas espaciais que sinalizam um arcaísmo, os habitantes das cidades valorizam o presente na reformulação do passado.

Para se esclarecerem as estruturas subjacentes ao fenômeno da destruição da Cidade no Brasil, torna-se necessário refletir-se sobre o tema da causalidade formal que acompanha a estruturação dos fenômenos temporais, isto é, sobre o esforço de seus habitantes em evocar o Tempo como uma seqüência de rupturas e lacunas vividas por uma comunidade resistindo à tentação de miniaturizar (reduzir) suas experiências cotidianas na representação do Tempo como uma continuidade uniforme. Trata-se de operar a compreensão do paradoxo da “alma bárbara” da sociedade brasileira (associada inequivocamente à sociedade patriarcal, escravocrata e agrária do mundo colonial) que, alimentando-se de valores modernos, constrói um comportamento estético singular em face das ondulações do tempo.

O gesto do esquecimento (ruína), ou do desejo de transformação no “reformado” e revestido (domesticação da força efêmera do tempo e negação da morte), pode ser compreendido ou como o trabalho de se deslocar o explícito, ou como uma alegoria da caducidade, segundo Walter Benjamin (apud Taussig, 1993) em uma nova ordem de significado, gerando um sentido outro para a instabilidade estética agora satisfatória e conciliadora com a obra do tempo descontínuo. Na lógica de uma memória moderna, pode-se encontrar aqui a tessitura da duração no cotidiano do lugar, implícita no ato do esquecimento (abandonar, destruir, restaurar).

Pela recordação do gesto primordial de fundação da Civilização nos Trópicos, isto é, o ato de canibalização do Estranho e do Estrangeiro que acompanhou a ocidentalização da América, a sociedade brasileira, em vez de domesticar a fuga do tempo, projetando-o num vetor linear e progressista, adere a sua matéria perecível como forma de sobrepujar a própria morte do seu corpo social. Nesse sentido, por exemplo, o fragmento de uma história em torno da Cidade adquire uma forma própria, *sui generis*, daquele que fala, surgindo a trama da vida urbana numa estrutura narrativa como parte de mapas mentais de seus moradores, tendo uma geometria que lhe é peculiar. Para não correremos o risco de incorreremos em esquecimentos, podemos sugerir que essa tem sido uma promissora orientação das pesquisas de antropologia urbana brasileira incidentes sobre etnografias que interpretam os pontos de vista diferentes das vozes cognitivas que traçam mapas afetivos do viver social e cultural no Brasil. Isso implica sugerir que, na vibração rítmica do Tempo, o lugar (*pays*) do grotesco é proeminentemente ato de transformação, “artes de fazer” definiria Michel de Certeau (1994). As narrativas na e da cidade brasileira apontam para essa sensibilidade das experiências biográficas, dos contextos estéticos inscritos nas trajetórias singulares dos habitantes, das sociabilidades tecidas na grandeza esmagadora de uma presença heterogênea, da retórica da morte nas suas ruas, da exuberância festiva em suas avenidas, do policulturalismo que reina na vida cotidiana dos cidadãos, dos gestos e atitudes cotidianas continuadas e reinventadas.

Do folclore e do hedonismo popular às produções de uma cultura artística de elite, do espetáculo político às paradas eleitorais, da celebração dos calendários esportivos e musicais às festas religiosas, da exacerbação do corpo em espetáculo às delícias do consumismo, da proliferação de seitas religiosas e cultos à ressurgência de movimentos regionais e locais, o que se depreende é que a Cidade no Brasil traduz-se numa espécie de santuário da desordem. Trata-se de um território capaz de celebrar, para além da materialidade dos objetos, dos hábitos, dos modos de vida de seus habitantes, o *genius loci* de um povo.

Pelo caráter “informe das formas” (Mafessoli 1982, 1988, 1992) com a qual se desenha

a consolidação do tempo no Brasil, sublinha-se, assim, o postulado da não-dualidade lógica dos antagonismos de valores que lhe configura, isso tanto para o caso de se pensar a formação da sociedade brasileira quanto os saberes científicos que dela tratam. Há, pois, no processo de destruição e reconstrução da cidade, uma singularidade específica que nos estimula a interpretar a cidade como ruína e fragmento. No caso do estudo das ondulações temporais no Brasil, essa motivação implica, de um lado, localizarmos o ponto de encontro entre o estudo da memória coletiva e da gênese da Civilização sob os Trópicos e, de outro, tratarmos da incompreensível adesão dos habitantes ao sacrifício de destruição das cidades brasileiras. Ora, a singularidade do processo de destruição de territórios de uma cidade qualquer é que esse processo pode ser enfocado a partir do princípio da poética da instabilidade.

Não se pode compreender, portanto, a singularidade do ato de destruição e reconstrução de um espaço existencial sem se remontar a uma multidão de atos, volições e sentimentos que engendram seus territórios no domínio do vivido de seus habitantes. Nesse sentido, tomar-se a cidade como matéria supliciada significa aqui encarar-se a potência subterrânea de uma imaginação criadora presente no homem brasileiro que, destruindo sua morada, pretende "domesticar" o Tempo.

Relativizando-se os esquemas explicativos, pode-se seguir os pressupostos das “artes de fazer” que, na sua recusa do efêmero, buscam a espessura temporal. Dessa forma, narrar-se a cidade na sua duração é apreender-se a dinâmica de suas estruturas espaciais nas sobreposições temporais vividas por seus habitantes, conferindo-lhes uma “dialética da duração” (Bachelard, 1989). Trata-se de datar e ordenar a agitação temporal na ordem do vivido que dá, à Cidade-Ruína nos Trópicos, um caráter de obra em perpétua criação. Para tanto, torna-se necessário aqui se abdicar de toda a interpretação realista do fenômeno urbano no Brasil advinda de uma sociologia positiva acerca da vida social nos grandes centros urbanos do País. Sugere-se antes adotar uma perspectiva compreensiva para se interpretar o ato perpétuo de destruição e reconstrução da cidade que acompanha a criação da civilização urbana na América Tropical.

1.3 Uma passagem enigmática: do esquecimento à narrativa das experiências temporais

Como se descobrir o pulsar da vida na forma-cidade, nas suas estratificações e ruínas, na edificação de novos *topos* urbanos, na demolição de antigas estruturas espaciais, na reforma e sobreposição do significante da obra arquitetônica? Trata-se aqui de etnografar a memória da duração dos habitantes brasileiros no desvendamento das obras da sinergia dos devaneios da vontade e do repouso que nutre uma comunidade em relação ao seu devir.⁸ Vinculando nessa aprendizagem as formas associativas elaboradas por Georg Simmel (1989), teremos como captar, nas memórias biográficas, as formas de sua manifestação concreta, que é a sua "forma" na captação de sua exterioridade. A cidade anima-se, assim, com o esforço dos habitantes de continuarem no tempo, de viverem concretamente suas memórias pensadas: as sociabilidades e as dinâmicas cotidianas vão desenhando mapas afetivos de pertencimento territoriais dos sujeitos.

Parte-se da idéia simmeliana da cidade como uma obra de arte circunscrita à história da cultura ocidental, pela qual “lemos”, na estética urbana das cidades brasileiras – tanto quanto nas suas manifestações artísticas e culturais –, o tema das infrações que o estilo barroco oferece às regras do pensamento ocidental clássico em que o absurdo da estetização das massas e do grotesco avança sobre a idéia da coerência, o mítico sobre o

⁸ A esse respeito, desenvolvemos projeto de pesquisa integrado sobre a cidades no Brasil, privilegiando Porto Alegre. Trata-se do Projeto de Pesquisa Integrado CNPq *Estudo Antropológico de Itinerários Urbanos, Memória Coletiva e Formas de Sociabilidade no Meio Urbano Contemporâneo* e do Banco de Imagens e Efeitos Visuais.

lógico, o imagético sobre o cogito.

Atuando como sistemas descentrados, algumas cidades brasileiras comportaram, desde sua fundação, forças que exerciam pressão do interior para fora de seus limites, gerando uma harmonia conflitual entre perímetro-fronteira-confim.⁹ Nesse sentido, a configuração de um *décor* e de uma ambiência urbana disforme pelo processo contínuo de destruição e recriação só pode ser enfocada como realidade material (em suas estruturas espaciais) se levarmos em conta que a cidade só pode se perpetuar se seus habitantes reconquistarem-na cotidianamente em seus sonhos e devaneios.

É apropriado aqui pensar-se na subversão da imagem de Terceiro Mundo da razão economicista reproduzida como lógica universal nos discursos cientificistas que insistem em nos aprisionar. A imagem dialética simmeliana do terceiro (a tríade) cria a variabilidade das estratégias e das criatividades humanas para se pensar e agir no social. O terceiro, às avessas, cria a tensão semântica, o conflito, a disputa, a diferença nas combinações relativas de interação social, produzindo, na própria desordem, a reciprocidade cognitiva nas trajetórias humanas singulares de modo a permitir a liberação de novos significados e negociações nos sentimentos de identidade que o fato de ser brasileiro terceiro-mundista pode gerar. Trata-se, pois, de um fenômeno de consolidação temporal, que vai definir finalmente a tonalidade estética dos grandes centros urbanos do País. Nesse sentido, a destruição de ruas, as ruínas de edificações, a fragmentação de socialidades arcaicas, a reconstrução de bairros e o crescimento da cidade informal podem não necessariamente provocar, no coletivo e no indivíduo, a imagem do sofrimento e do caos pelo caráter descontínuo de suas “formas informes”. O enigma desvenda-se ao conceber-se que, no trabalho de não se esquecer, alimenta-se o desejo de vida como o queria Walter Benjamin. Assim, a Cidade nos Trópicos adquire valor estético precisamente naquilo que ela evoca como território veicular, gerada na fruição de manifestações culturais de matizes diversos e de encontro de diferentes comportamentos estéticos. Por sua tendência ao informal, à ampliação das formas, o teatro da vida urbana local concentra a variação de um idêntico tanto quanto a identidade das diferentes fórmulas repetitivas opostas (localismo X globalização).¹⁰

A destruição da Cidade no Brasil desempenha aqui um papel positivo: insere-se, portanto, no conjunto mítico que a América tropical veicula, ou seja, nos ritos de retomada do Tempo. Dito de outra forma, num esquema dinâmico, a cidade urbano-industrial de hoje reabilita e eufemiza a barbárie. Tornamo-nos, assim, os mestres de um movimento circular do tempo e de seus ritmos, movimento esse que vai se transformar num talismã contra nosso destino de homens mortais. Talvez seja esse o caso do comportamento estético do homem brasileiro em face de nossas cidades “sem formas” e sem obras cultivadas.

É, portanto, no coração de tempos superpostos que devemos nos colocar para compreendermos o fenômeno da destruição como processo de construção perpétua do teatro da vida urbana do Brasil. Assim, em meio às muitas interpretações que se pode formular, em termos da destruição e do caos, vistos sob o ângulo das interconexões entre os domínios da estética urbana e da memória coletiva, a mais correta é aquela que diz respeito à criação do espaço existencial como fenômeno que responde a um encadeamento complexo de movimentos rítmicos de assimilação acomodadora de um grupo humano a seus meios cósmico e social, aos quais se superpõe a imagem dinâmica da inserção do homem no seu meio ambiente.

O sistema espaço-temporal super-humanizado de nossas atuais cidades industriais

⁹ A propósito, ver bibliografia sobre sociologia do desenvolvimento e da mudança social assim como as teorias da modernização e seus críticos, com expoentes como Luiz Pereira, Fernando Henrique Cardoso, Paul Singer e outros.

¹⁰ Recorremos aqui a Ruben George Oliven, em *A Parte e o Todo* (1992), e a Gilberto Velho, em *Individualismo e Cultura* (1981). Parece-nos interessante também enfocar essa temática a partir do pensamento de Gilles Deleuze, em particular na obra *Différence et Répétition* (1968).

modernas brasileiras, mesmo tão diferentes dos distantes antepassados europeus (lugares de acampamentos de caçadores nômades, fortificações rendilhadas da Idade Média, fortificações renascentistas em forma de estrela), foi projetado sobre um fundo de cores, de relevos e de odores afetos à geografia legendária dos Trópicos. Mesmo considerando-se uma reflexão sobre o desequilíbrio patológico no homem da civilização, cercado de uma cintura de fábricas, de favelas, de arranha-céus, de fome e de miséria, de uma rede de vias utilitárias, a cidade "sem forma" encontra sempre, enquanto realidade vivida, as figuras diversas que encarnam a imagem de um território refúgio.

Resistindo ao reducionismo de um tempo finalizado, as cidades no Brasil, assim, permanecem fiéis a uma visão pluralista do tempo, único modo de preservarem, nelas mesmas, a consagração da ordem polissêmica do corpo coletivo de seus habitantes. A destruição da Cidade no Brasil tem, portanto, uma natureza sintética: significa a maturação do fim dos Tempos e, assim, a imortalidade prometida. Industrialização, modernização e urbanização expressam muitos mitos cíclicos e operatórios do Ocidente cristão: acelerar a história e domesticar o tempo.

1.4 Transgressão da retórica

Na consideração formal de um estilo de "cidade tropical" para se compreender as aglomerações urbanas do Brasil, entra em pauta a concepção de uma sensibilidade coletiva de seus habitantes que está na base de sua criação, em que a beleza disforme toma forma e expressa-se com toda a volúpia.

Os rituais sacrificiais a que submetemos hoje a cidade têm aqui sentidos litúrgicos e iniciáticos onde um corpo coletivo, pela repetição do sacrifício de suas estruturas espaciais, "troca", "negocia" o passado contra o futuro, numa tentativa de domesticar *Kronos*. É por isso que concebemos a narrativa da estética dos fenômenos culturais como veiculadores dos estilos de viver as cidades no Brasil que acomodam os jogos da memória de sua comunidade.

A história de cada indivíduo na cidade é a história das situações que ele enfrentou em seus territórios, e é a ação desse sujeito nesses espaços que faz de um episódio banal uma situação, para ele, de reinvenção de suas tradições.

Pode-se supor que as descrições etnográficas desarmônicas dos fenômenos da cultura urbana, nas suas mais diferentes épocas, falam "em quantidades maiores ou menores e de maneiras mais ou menos profundas nas obras anônimas do 'viver a cidade'" (Dorflès, 1973), razão pela qual significam uma autêntica recuperação do Imaginário nos estudos sobre o mundo contemporâneo.

Esquivando-se da pressão da história imediata das transformações urbanas, a estética da desordem que configura a cidade no "Terceiro Mundo" é vista aqui como resultado do comportamento estético de um povo que encontra repouso na adaptabilidade. É essa transgressão de uma retórica que reduz as experiências temporais dos brasileiros a um país sem memória a que nos referimos, alegoria colocada sob suspeita pela etnografia da memória da duração ao problematizar o trabalho do povo brasileiro em se ajustar à matéria perecível do Tempo, desvelando os conteúdos latentes que contêm muito mais do trajeto imaginário daquele que pensa, fala, age e interage.

No Brasil, a cidade coloca em jogo as emoções e as paixões coletivas arcaicas de seu povo convivendo com a visão mecânica do mito do Progresso e da Ordem. Justamente pela natureza de suas "formas informes", a Cidade no Brasil não adquire valor estético por suas obras cultivadas, mas por uma concepção diferente da matéria da vida urbana atribuída à sensibilidade coletiva de seus habitantes. O Brasil interpretado na condição de produtor de sincretismos culturais e território de coexistência de tempos sociais diversos precisa ser revisto pelo ângulo de sua memória coletiva, pela sobreposição de camadas de duração cuja presença de princípios contraditórios permite ao seu corpo social redesenhar, diariamente, suas feições.



RAFAEL DEVOS, Rua Lima e Silva, 1999 (acervo BIEV)

CAPÍTULO II

O ANTROPOLOGO NA FIGURA DO NARRADOR



Cornelia Eckert, Ilha do Presídio, 1999 (Acervo BIEV)

CAPITULO 2

O ANTROPÓLOGO NA FIGURA DO NARRADOR

Aproximar a tradição de pesquisa em torno da cultura oral, inaugurada por estudiosos do folclore popular, dos estudos clássicos sobre narrativa no âmbito das sociedades complexas moderno-contemporâneas é um desafio, pois esse processo pode gerar constrangimentos epistemológicos e metodológicos para ambos os campos de conhecimento em termos das possíveis tensões paradigmáticas que possam vir a serem pontuadas, como, por exemplo, a irredutibilidade das diferentes tradições de pensamento, oral e escrito, que orientam a conformação de tais estudos.

Ao provocar o confronto entre essas tradições na formação do pensamento antropológico em nossos estudos sobre memória coletiva e itinerários urbanos no mundo contemporâneo, buscamos abordar uma questão sempre revisitada pela comunidade profissional sobre a compreensão das próprias fronteiras do conhecimento antropológico naquilo que o constitui, ou seja, o “lugar” atópico no interior do qual se inscreve o próprio trabalho de campo do antropólogo em sua intenção de compreender as formas de viver e de pensar de indivíduos e/ou grupos nas modernas sociedades complexas urbano-industriais.

Posto isso, lembremo-nos dos atos de leitura e de escrita, silenciosos e individuais, que a nossa própria tradição letrada exige para a formalização conceitual e teórica dos saberes e dos fazeres antropológicos acadêmicos. Ambos são convites para se pensar a figura do antropólogo como um certo tipo de narrador e, precisamente por essa razão, herdeiro de uma certa comunidade lingüística, ela própria uma comunidade de vida.

2.1 A tradução dos significados culturais: o que está por cima dos ombros

Nas últimas décadas, após o tribunal de júri instituído pelos pós-modernos, temos assistido à obrigatória formação metodológica dos antropólogos no estudo do complexo problema da tradução de significados culturais que encerra a produção de narrativas etnográficas. Em sua maioria, os estudos problematizam o desencaixe espaço-tempo que transcorre do trabalho de campo à escrita etnográfica quando essa se dirige para os estudos de sociedades marcadas pela presença de uma tradição oral. Inúmeros desses estudos, aos quais nos filiamos, apontam para a importância da reinvenção de técnicas e de procedimentos metodológicos da Antropologia, em razão do processo através do qual o antropólogo transforma o enunciado oral em literatura escrita, derivando daí a criação de novos domínios do conhecimento nesse campo, como o caso dos atuais estudos de narrativas a partir do uso de recursos audiovisuais na descrição etnográfica.

Certamente, a partir dos clássicos estudos da Escola Sociológica Francesa a respeito das categorias de pensamento, de Émile Durkheim a Claude Lévi-Strauss, passando por Lucien Lévy-Bruhl, não há intelectual no cenário do pensamento antropológico contemporâneo que não reconheça serem, em maior ou menor grau, as narrativas orais faladas ou cantadas e os relatos míticos, ficcionais ou históricos, “bons para pensar”, ou seja, formas diferenciadas das sociedades e culturas humanas “fabricarem” conhecimento sobre o mundo. Entretanto, apesar de concordarem no reconhecimento do *status* “científico” do pensamento “nativo” tomado como paradigmático de sociedades tradicionais, alguns discordam sobre a questão de superar o antagonismo dessas “formas de pensar” (“mentalidades lógicas *versus* pré-lógicas”, “pensamento selvagem *versus* civilizado” ou

“pensamento lógico *versus* pensamento simbólico”), por meio da máxima levistraussiana de “dois saberes distintos ainda que igualmente positivos”, uma vez que isso acarretaria o sacrifício de uma “visão polimórfica” do pensamento humano.

Segundo Jacques Goody (1981), uma oposição entre formas de pensar traduziria um etnocentrismo velado por parte dos antropólogos na medida em que criaria a irredutibilidade de certas formas de pensar a certas tradições intelectuais, ignorando determinadas bases institucionais e formas de comunicação que lhe são peculiares. Mesmo atribuindo um valor de complexidade às formas diferenciadas de agir e de pensar das sociedades e culturas, segundo esse autor, muitos antropólogos tornam-se incapazes de conciliar um humanismo universalista com o universo da atipicalidade das múltiplas feições em que se apresenta a figura humana. Para Jacques Goody (1981:45) o pensamento levistraussiano, vítima do “binarismo etnocêntrico”, reconhece que a “ciência do concreto”, oriunda de uma tradição oral, fornece um modelo lógico para se pensar o mundo cujas formas de classificações e ordenações diferenciam-se daquelas do pensamento civilizado. Entretanto, parecendo ignorar inúmeras invenções importantes de formas de mediação da memória, tais como a linguagem, os instrumentos, as armas, a metalurgia, a escrita, a roda, etc., que engendraram o nascimento do “pensamento civilizado”, essa perspectiva acaba por reduzir a plasticidade de expressões do pensamento humano a uma dicotomia, ao final, de cunho etnocêntrico.

2.2 Texto oral / texto escrito: o ser e ausência do ser

Consideramos que esse debate esta presente, ainda que de forma velada, à polêmica do processo de tradução/traição na prática antropológica, opondo a escrita etnográfica às formas orais nas quais se baseia o trabalho de campo em Antropologia. Uma de nossas intenções, neste artigo, é refletir as relações de ordens parciais que existem entre ambas as tradições, oral e escrita, no processo de construção do pensamento antropológico, e isto com implicações para a prática da escrita etnográfica.

Falar, ouvir, escrever e ler são atos humanos que não se reduzem uns aos outros, uma vez que o sentido original das palavras narradas, ouvidas, escritas e lidas, não sendo jamais finito, rebatem-se uns nos outros. Entretanto, são os atos de leitura e de escrita os que permitem à própria comunidade antropológica abrir-se para a compreensão dos processos cognitivos que configuram a construção do método etnográfico. Em especial, são tais atos que auxiliam na formação de juízos reflexivos e teleológicos que constituem a produção do “realismo” do “eu estive lá” tão característico de certas narrativas etnográficas. Nos diários de campo, nas descrições densas ou nos relatos de pesquisa, ler e escrever traduz a preocupação dos antropólogos com fixação, através da escrita, da temporalidade do acontecimento vivido pelo antropólogo com os seus “nativos”.

Apoiados nos comentários de Lev Vygotsky (1994) sobre as complexas operações cognitivas que surgem de entrelaçamentos da escrita e da fala humana, podemos afirmar que é na espacialidade e na temporalidade da construção da própria escrita etnográfica, em seu estatuto de “memória mediada”, que o ato de pensar do antropólogo desprende-se da lógica de suas lembranças, ou do que ele é capaz de lembrar de suas experiências de campo, para orientar-se progressivamente pela estrutura lógica de conceitos em si. Sob esse ângulo, podemos dizer, parafraseando este autor¹¹, que, para o antropólogo, mais do que para qualquer outro cientista social, “lembrar significa pensar”, pois sua memória está carregada de lógica que o processo da lembrança é obrigado a desvendar.

É interessante quando observamos que o diário de campo e a descrição etnográfica são considerados instrumentos de pesquisa empregados pelo antropólogo para “domesticar” o

¹¹ Nossa inspiração é a obra de Lev Vygotsky intitulada *A Formação Social da Mente* (1994). Especialmente, nos detivemos nos comentários desse autor no que se refere ao estudo das leis e das características que regulam os sistemas de signos, tais como a escrita ou a fala, em sua estreita interação com o sistema de instrumentos, ambos fenômenos comportamentais produzidos culturalmente.

dado empírico, sendo a escrita, neste processo, elemento importante de resgate da interação social vivida pelo antropólogo com a comunidade investigada. Sob o ponto de vista dos comentários vygotiskianos, se os atos de escrita dirigem-se ao domínio e controle dos dados empíricos é precisamente porque eles se dirigem ao controle da subjetividade do próprio etnógrafo em situação de pesquisa. Nesse sentido, o trabalho de campo, ao ser mediado por atos de escrita, revela seu potencial de “lembrança voluntária”, por parte do antropólogo, de fatos e de situações vividas em campo. Logo, o diário de campo tanto quanto a descrição etnográfica são momentos singulares de internalização de formas culturais do comportamento “nativo”, pois é por meio da escrita que a voz do Outro se torna a base da “fala interior” do próprio antropólogo. Dito de outra forma, a escrita etnográfica ao configurar-se na própria tríade autor/tradutor/texto oportuniza ao antropólogo a sistematização de seus pensamentos interiores e a construção de ações estáveis em relação à cultura e à sociedade pesquisadas. Ao mesmo tempo, a leitura desta escrita projeta as afirmações dos antropólogos para muito além daquilo que encerra a obra etnográfica no contexto de sua comunidade lingüística de origem.

Fugindo-se abertamente de qualquer tendência a uma análise introspectiva da prática antropológica, torna-se significativo, entretanto, que aprofundemos, aqui, um pouco mais a função da prática da leitura e da escrita etnográfica através da propriedade que elas detêm de operar o pensamento antropológico em relação à captura da realidade das coisas investigadas. Neste artigo estamos reivindicando ser o pensamento antropológico ontologicamente instável, na linha dos comentários de Bronislaw Malinowski (1978) ao apontar para o lento processo de construção de um pensamento conceitual por parte do antropólogo a partir de sua prática de campo. Entretanto, acreditamos, falta-nos compreender em que medida os atos de leitura e escrita etnográficas, a partir de suas indeterminações, revelam-se como fenômenos fecundos da conformação do ato de conhecer em Antropologia. Ao mesmo tempo, é precisamente na fragilidade epistemológica presente a estes atos que o pensamento antropológico revela sua grandeza como condição de interpretação do Outro, pois, no próprio ato de escritura, despontam os duplos sentidos das coisas descritas ou narrados e a impossibilidade de afirmação das suas propriedades intrínsecas. Essa característica prospectiva da leitura e da escrita na construção do pensamento antropológico é que possui o poder de colocar sob suspeita a condição de transparência entre as coisas ditas, vividas, faladas para e pelo antropólogo e aquelas que a sua escrita pode capturar da voz do Outro.

A perfeição operatória da narrativa etnográfica depende, portanto, da capacidade de o pensamento antropológico libertar-se das percepções oriundas das situações e dos acontecimentos vividos ao longo do trabalho de campo, ou seja, a instauração da objetividade, tanto quanto da subjetividade do pensamento antropológico, reside na presença de uma “estrutura dramática” presente em qualquer pensamento humano. Parece-nos importante voltarmos-nos para alguns “achados” de teorias que se autodenominam “construtivistas pós-piagetianas”, que tentam compatibilizar a “teoria genética da inteligência” e os achados da psicanálise. Em especial, atemo-nos aos estudos de Sara Pain¹² sobre a função da ignorância na constituição do pensamento concreto, nos quais a autora afirma que todo o processo de construção do conhecimento aponta para o entrelaçamento entre estruturas lógicas (cognitivas) e dramáticas (simbólicas) no indivíduo.

Visto haver uma dupla estruturação do pensamento, na medida em que ele reflete reciprocamente tanto a biografia do sujeito quanto os instrumentos cognitivos com os quais

¹² Utilizamos aqui da obra de Sara Pain intitulada *A função da ignorância* (Porto Alegre, Artes Médicas, 2000), em especial a leitura do Capítulo 1, “O pensamento da ignorância” e do Capítulo 2, “Do instinto ao pensamento”.

ele opera sua coerência e unidade, podemos reivindicar a *démarche* fortemente heurística da escrita etnográfica uma vez que ela pode revelar, como tratamento lógico, os dados empíricos recolhidos em campo, tendendo à criação de um universo provido de coerência, e que ela se configura como espaço à “subjativação integrada” da própria etnografia, sendo a responsável por evocar, no leitor, a presença de um objeto ausente e por preencher o vazio que a inteligência mesma engendra na análise do dado etnográfico. Dessa forma, podemos afirmar que os efeitos de realidade que presidem a narrativa etnográfica ancoram-se ao mesmo tempo na “biografia cognitiva” do antropólogo, ou seja, na história do percurso objetivo de seu pensamento, e na ordem dramática a partir da qual ele designa um sentido a uma série de acontecimentos e situações vividas durante seu trabalho de campo.

Inspirando-nos ainda na leitura de Sara Pain (2000), podemos propor que toda a narrativa etnográfica consiste em fazer-se voltar um objeto ao seu ponto de partida, movimento que depende da capacidade do antropólogo promover um diálogo entre duas estruturas do pensamento diferentes, mas complementares à formalização do pensamento lógico: as estruturas “lógicas” e as “dramáticas”. A primeira “utiliza a linguagem, isto é, opera por meio de palavras, no entanto, produz conceitos e não palavras”; a segunda “possui a mesma estrutura da linguagem, são feitos da mesma substância”, permitindo-lhe ir ao encontro de seu próprio inconsciente (Pain, 2000: 17).

Podemos ainda conceber a prática etnográfica como parte da história das práticas da leitura e da escrita no Ocidente, seguindo a linha dos trabalhos de Roger Chartier (1993; 1996; 1999) e Walter Ong (1998), fato que nos ajudaria a pensar a produção do texto etnográfico como filiada não só à história de longa duração dos grafismos na gênese do pensamento, o que remonta ao paleolítico (Leroi-Gourhan 1965), mas à história de curta duração da escrita, que cobre os últimos cinco mil anos, bem como à das invenções técnicas a ela paralelas, como a do papel (I a.C.) e da imprensa (II d.C.), na China, apenas para usarmos pouquíssimos exemplos para uma lacuna expressiva de tempo. Na perspectiva da longa duração, poderíamos até mesmo apontar a filiação da escrita etnográfica ao processo que implicou a passagem da forma oral primitiva da língua para uma forma gráfica codificada. Isso porque a narrativa etnográfica seja a do diário de campo, seja a da “descrição densa” (terminologia de Clifford Geertz), representa uma tentativa de se reproduzirem os acontecimentos vividos em campo pelo antropólogo numa sequência sucessiva de palavras escritas. Para aqueles antropólogos que estudam a tradição dos textos orais, o estudo da narrativa etnográfica ganharia outro nível de constrangimento, como veremos a seguir, isto é, a busca de superação das dificuldades das correspondências entre a sequência gráfica da escrita do antropólogo e a sequência falada por parte de seus informantes, o que nos convoca a refletir a respeito das diferentes correspondências possíveis entre o ato de falar e o de ouvir e entre ambos e o ato de ler e escrever para o caso do método etnográfico em Antropologia. Se, por um lado, a leitura e a escrita etnográfica originou-se da “tradução” de sistemas de pensar e de agir de sociedades tradicionais, fundadas na enunciação oral (sempre um ato intransferível), interpessoal e circunstancial, por outro lado, a leitura e a escrita dos antropólogos, ao liberar os enunciados originais dessas culturas oriundas da palavra falada e dita, substituindo-os por sua notação gráfica numa folha de papel, permitiu que o próprio ato de pensar na pesquisa antropológica se afirmasse como um ato de exegese intelectual, ou seja, de busca de um sentido profundo da fala “nativa”, ao final do qual pensamos nos aproximar da afirmação de uma verdade pela coerência formal do *récit*.

Embora se pontue freqüentemente que o texto etnográfico funde-se nas tensões envolvendo a tríade tradução/tradutor/traidor, traduzir-se a fala “nativa” para a linguagem escrita não significa fazer-se emergir a voz do Outro por meio de constrangimentos lingüísticos do código escrito, mas de transformar-se seu *status*, alterando-se a relação que ele tenha com sua língua, que transforma a sua própria fala ao inseri-la no jogo social de construção de sentido que lhe é estranho. Entretanto, mesmo pontuando as diferenças entre

texto oral e texto escrito, acreditamos que não é possível se construir relações de ordem total entre ambas, pois tanto a palavra dita quanto a escrita, conforme Jack Goody (1981: 45), podem ser “objeto de monopólio ou de transmissão restrita” assim como podem sofrer do mal da opacidade seja em sociedades de tradição puramente oral, seja em sociedades que se pautem por uma comunicação escrita. A entrada de civilizações no mundo da escrita não elimina a transmissão oral nas sociedades humanas, embora muitos tenham diagnosticado tal fim. Para alguns autores, como veremos a seguir, é precisamente essa mutação cultural que conduziria ao fim de uma arte, a arte de narrar, no Ocidente moderno.

2.3 A figura do narrador e a morte da arte de narrar

Walter Benjamin (1980), ao comentar a obra de Nikolai Leskov¹³, apontava, já há muitas décadas, para o “fim da arte de narrar” nas sociedades modernas. Uma das razões para tanto seria o avanço do mundo urbano-industrial sobre os últimos círculos vitais nos quais se originava a linhagem dos narradores. Aos olhos do autor, a condição artífice dos velhos mestres da narração, a tecnologia da viagem e a técnica do cultivo da terra, ambas dirigidas ao interesse prático de fornecer conselhos ou lições de vida, esvaziavam-se com o crescimento da sociedade moderno-contemporânea. A narrativa afastava-se, assim, do discurso vivo e da experiência de vida, da matéria da vida vivida, orientando-se para formas de comunicação impessoais e seculares, distantes do imediatismo da experiência. Transformando-se em mera informação, assumindo uma tonalidade impessoal, o ato de narrar voltava as suas costas ao caráter épico que a afirmação de uma verdade muitas vezes exige. Finalmente, para Walter Benjamin, na contemporaneidade, a sabedoria iria agonizar progressivamente à medida que o ato de narrar desprovia-se de sua força de germinação, isto é, de seu comprometimento com a vida vivida. Lembrando-nos de Georg Simmel (1979: 61-77), poderíamos concluir, na trilha de tais pensamentos, que, para Walter Benjamin (1978), a vontade subjetiva de unificação formal do conhecimento acabaria por opor, no corpo dos postulados do mundo moderno, o pensamento lógico abstrato da ciência a uma *démarche* simbólica (indireta) do pensamento e do universo pensado.

Segundo Theodore Adorno (1978), presa de um subjetivismo da “era burguesa”, a arte de contar que caracteriza o romance contemporâneo, na dissolução da figura clássica do narrador, sinalizaria para a desintegração das artes de dizer uma vez que a facticidade e a coisificação do mundo veiculadas por uma sociedade urbano-industrial tenderiam a “petrificar” as relações entre os homens, provocando, na alienação, um comportamento estético da cultura contemporânea. A arte de narrar e a figura do narrador sucumbiriam com o processo de “desencantamento do mundo” provocado pela dessacralização do homem e do cosmos. No romance moderno, o narrador morre precisamente quando se deixa levar pelo gesto quimérico de um monólogo interior sem compromisso com o trágico da existência humana e pelo escárnio da atitude contemplativa como condição de estar no mundo. Valendo-se de estudos sobre o advento do romance no domínio dos gêneros literários de fins do séc. XIX, os pensadores da Escola de Frankfurt tecem comentários sobre o contexto espaço-temporal dessa forma de narrar daquelas derivadas da tradição oral. Segundo o ponto de vista de tais pensadores, o romancista, diferentemente do narrador tradicional, que “colhe o que narra na experiência, própria ou relatada” (Adorno, 1978:273), é o indivíduo em sua solidão e desorientação.

Podemos notar aqui que os estudos de literatura se revelam como uma rica fonte de aprendizagens sobre a arqueologia do gesto que orienta a escrita etnográfica em Antropologia, ela própria um campo de conhecimento que se instaura na presença, no corpo dos postulados do mundo moderno, ainda que herdeira dos antigos relatos de viajantes, aventureiros e missionários. Assim, se, na sua proto-história, a escrita antropológica encontrou inspiração no realismo tão característico do romance tradicional,

¹³ Romancista russo (1831-1985) cuja obra é comentada por Walter Benjamin (1980).

em que a “subjetividade do narrador comprova-se na força para produzir esta ilusão”, com a passagem do tempo, ela se pretende herdeira do gesto que cria o romance moderno em sua pretensão de desvelar o “acarretar ilusório da coisa representada” ao pontuar “a mentira da representação” contra a própria figura do antropólogo narrador (Adorno 1978:272).

Ampliando o quadro reflexivo aqui exposto, para além das pesquisas de mito e folclore, os estudos das práticas de leitura e escrita na história do Ocidente moderno, reunidos às pesquisas recentes sobre a perseverança de uma tradição oral no contexto das grandes metrópoles contemporâneasⁱⁱⁱ⁰, podem ser ainda mais fecundos para se compreender o antropólogo na figura do narrador e refletir sobre a arte de narrar em Antropologia como parte integrante da construção de sua autoridade etnográfica. Da mesma forma, tais estudos, associados a pesquisas em torno da disseminação de uma tradição oral no contexto das grandes metrópoles contemporâneas, podem ser ainda mais fecundos para se compreender a falácia de um pensamento antropológico que constrói a dissociação antagônica entre escrita e oralidade a partir da dicotomia entre sociedades modernas urbano-industriais e sociedades tradicionais, seguindo estudos taxonômicos das situações históricas vividas pelas sociedades ocidentais.

A controversa entre autenticidade e a fidedignidade do texto escrito pelo antropólogo face à tradição oral do falante nativo, sob o pano de fundo do debate em torno das relações de poder que subjazem o fluxo da interação do antropólogo com a cultura que esta sendo investigada, é aqui uma provocação para todos nós que estamos preocupados com a construção do encontro etnográfico durante o trabalho de campo, ou, logo após, com a autoridade etnográfica durante o processo de escritura dos resultados de nossas pesquisas. Referimo-nos aqui, em particular, a preocupação com a fixação escrita do discurso narrado e/ou texto oral nativo enunciado e os riscos de sua descontextualização no momento em que o antropólogo, ao transcrevê-los, separa a fala nativa das “províncias de significado” e dos “códigos de emoções” (Velho, 1979) aos quais fazem alusão na vida cotidiana dos indivíduos e/ou grupos sociais investigados.

Contrariamente ao que pretendiam muitos dos críticos da Cidade moderna, para aqueles que, como nós, nos dedicamos à pesquisa da memória do cotidiano a partir das histórias vividas e narradas pelos habitantes nos grandes centros urbano-industriais, a experiência etnográfica da fala nativa, ao ser transposta para o texto escrito, contrariando as previsões de Adorno (1978) e Benjamin (1978), não adquire o caráter de uma mera informação a ser traduzida a uma comunidade lingüística particular, a dos antropólogos.

As histórias vividas pelos “nativos” urbanos que chegam até nós através de repertórios de narrativas que são registradas por câmeras de vídeo e gravadores digitais (a partir, inclusive o uso de diversos tipos de microfones) continuam a longa tradição das técnicas e procedimentos de pesquisa antropológica tais quais as clássicas anotações à mão no diário de campo. Entretanto, apesar de tais histórias serem capturadas por instrumentos sofisticados que dão ênfase a autenticidade e fidelidade ao contexto social no qual estas narrativas foram tradicionalmente contadas, nem por isto, se apresentam como fenômenos que dispensam as exigências de cumprimento de uma pronta verificação científica. Neste ponto, um (texto escrito) e outros (registros sonoros e visuais) acabam sendo reconhecidos como depositários do próprio “encontro etnográfico” do antropólogo com o grupo e/ou comunidades pesquisadas, no sentido de serem o “estatuto de testemunho” da voz do Outro no contexto de uma paisagem urbana em constante transformação.

E importante reconhecer que, inúmeras vezes, é o caráter testemunhal dos registros dos antropólogos, neste caso, precisamente por sua condição de documento textual fixo pela escrita ou de documento sonoro e visual descrito pela imagem técnica, desvenda o complexo compromisso da narrativa etnográfica com o destino de uma comunidade e/ou grupo em vias de extinção. Por sua condição de “guardiões” da memória a escrita, assim como os registros sonoros e visuais, ao fixarem os traços da tradição dos grupos

investigados pelos antropólogos, no papel ou na película, influenciam a re-atualização e re-transmissão de tais traços além de gerar novas tradições.

A permanência de uma abordagem culturalista da “escrita” etnográfica (textual, sonora ou visual) no mundo contemporâneo desafia o antropólogo a desempenhar o papel de defensor dos direitos de propriedade do patrimônio etnológico de uma comunidade ameaçada de extinção, através de um convite para que ele assuma a posição de “avalista” da autenticidade dessa ou daquela prática cultural de um grupo urbano num determinado intervalo de tempo e de espaço.

2.4 A cidade moderna, a figura do narrador e a reinvenção da arte de narrar

Na entrada do século XXI, a Biblioteca Nacional Francesa organizou uma exposição¹⁴ sobre contos de fada, fábulas e histórias, buscando homenagear a cultura popular e infantil que acalentou a imaginação e as fantasias de crianças e de adultos no século XX, no mundo ocidental, e cujos estudos de Vladimir Propp (1965), Bruno Bettelheim (1976) e Nicole Belmont (1986) consideraram como obras literárias produzidas a partir da fixação escrita das narrativas orais do folclore popular europeu.¹⁵

A fixação escrita da literatura oral, na esteira do que já enfatizamos para o caso da arte de narrar em Walter Benjamin (1978) e Theodore Adorno (1978), é tributária do nascimento de novas formas de sociabilidade decorrentes do nascimento de uma civilização urbana, associando-se igualmente ao declínio da vida rural e, em decorrência, ao êxodo da população camponesa para as grandes cidades. Interessante observar que esta literatura infantil é o produto da fixação na escrita de estórias narradas por camponeses, amassecas, babás, empregadas domésticas, viajantes, etc. num período em que a sociedade europeia vivia uma importante « mutação cultural ».¹⁶ Com Belmont (1986), sabe-se que no Ocidente moderno, urbano e industrial, a antiga arte de ouvir e de contar que fundava os laços de sociabilidade pública nos arrabaldes, arraiais e vilarejos, se transforma progressivamente. Para muitos autores, a mutação nas artes de ouvir e de contar poderia compor parte do quadro de « degenerescência da cidade e da perda de sua função social »¹⁷, associado ao processo de segregação social e etária no âmbito da vida coletiva que irá separar velhos de crianças, isolando-os dos contextos originais onde lhes era permitido o compartilhamento progressivo das artes performáticas de narrar e de ouvir.

Reunindo autores diversos como Nicole Belmont (1986), Phillipe Ariès (1981) e Chartier (1996; 1999) é deste processo de especialização das funções de contar e de ouvir segundo faixas etárias específicas (adultos ou crianças) que resultou o nascimento de um novo gênero, o da literatura infantil. O extermínio de um espaço intersticial de trocas sociais coletivas, o nascimento do sentimento de infância, o advento da privacidade como direito inalienável; a proteção quase sagrada ao indivíduo em detrimento do grupo e/ou sociedade são alguns dos pontos que costumam ser mencionadas por historiadores e antropólogos como ilustração da cultura da escrita no mundo pós-industrial como fenômeno oposto às sociedades de tradição oral. Um processo que seguiria a transfiguração progressiva da figura do ouvinte em leitor a partir do avanço das campanhas de

¹⁴ A exposição acentuava a preocupação em torno do valor da transmissão oral presente em todas as sociedades e culturas, mas mais especificamente da arte narrativa a partir do gênero literário do conto, condição delegada a M. De Fontenelle em *De l'Origine des Fables* (edição de 1724), aos também franceses Mlle. Lhéritier, Mme. d'Aulnoye e Charles Perrault e seu filho Pierre Darmancour (*Histoires ou Contes du Temps Passé* 1697), a Galland (*Mille et une Nuits*, 1704) e, é claro, aos irmãos Jacob (1785-1863) e Wilhem Grimm (1786-1859) e às suas coletas de narrativas orais em *Contes de l'Enfant et du Foyer*

¹⁵ A respeito ver *La morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1965, *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Pluriel, 1976 e *Paroles Païennes, Mythe et Folklore*, Paris, Imago, 1986, respectivamente.

¹⁶ Cf. expressão freqüentemente empregada por Jacques Goody, op.cit. quando se refere aos processos de transformação cotidianos das interações verbais nas sociedades “tradicionais”.

¹⁷ Conforme Philippe Ariès em « A família e a cidade » publicado In: *Família, Psicologia e Sociedade*. Rio de Janeiro. Editora Campus, 1981.

alfabetização nas aglomerações urbanas européias do século XVIII. Entretanto, uma tal interpretação apesar de nos permitir uma reflexão sobre as práticas sociais da leitura e da escrita no Ocidente moderno, pode gerar alguns equívocos, tal como apontar para o fim da arte de narrar e para a morte da figura do narrador como condição da vida mental nas grandes metrópoles contemporâneas, como o fizeram pensadores como Theodore Adorno (1978) e Walter Benjamin (1978).

Em particular, os estudos antropológicos que vimos realizando sobre o tema da memória coletivas, itinerários urbanos e formas de sociabilidade no mundo urbano contemporâneo têm nos revelado exatamente o contrário, isto é, a perseverança das narrativas orais e isto, em particular, entre os “praticantes” ordinários de uma grande metrópole para quem as “enunciações pedestres” tem mais valor do que a autoridade dos textos escritos sobre os lugares da vida urbana (De Certeau 1994: 155-167). Por outro lado, temos constatado que a produção de narrativas etnográficas da cidade como parte expressiva de uma cultura urbana transmuta a figura do antropólogo na figura do narrador, em especial quando o antropólogo beneficia-se da “gesta ambulatória” (De Certeau 1994: 176-191) que orienta as formas dos indivíduos e/ou grupos se apropriarem dos espaços e territórios da cidade como processo de re-configuração dos acontecimentos por eles narrados.

Mais uma vez distanciando-nos dos estudos de tradições orais como parte dos estudos de mito, gostaríamos de situar aqui a retomada da polêmica da morte da figura do narrador, agora na pessoa do antropólogo, e em decorrência da controversa instaurada pelos pós-modernos no que tange ao tema da autoridade etnográfica que tece a escrita antropológica por ser ela uma tradução/traição da “fala” nativa, aliada a sua condição de fixação do oral para o escrito.

Atendo-nos ao enfoque da escrita etnográfica como ato de narrar ao invés de reduzi-la a sua condição de texto escrito, buscamos aqui valorar positivamente a polêmica pós-moderna no sentido do que ela significou, ainda que de forma equivocada, um alerta para a rarefação da arte de narrar no corpo das tradições e paradigmas adotados pela Antropologia. Da mesma forma, gostaríamos de refletir sobre os efeitos de uma tal polêmica no sentido de ensejar, entre os antropólogos, o debate acerca do compromisso desmedido que todos assumimos com a pronta verificação das informações obtidas em campo por meio do método etnográfico, e isto, em particular, no momento em que nos propomos à dura tarefa de fixar no texto escrito a experiência humana vivida em campo para a comunidade lingüística da qual fazemos parte.

Embora contendo ranços positivistas, no coração da polêmica introduzida por essa corrente de pensamento, o que podemos deter como lição é o questionamento da propriedade do pensamento antropológico capturar o sentido das coisas ouvidas, vividas e experimentadas pelos grupos com os quais trabalha. Seus efeitos benéficos, se assim é possível dizer, foi apontar para a origem “desconhecida” do método etnográfico, isto é, as formas simbólicas pelas quais se expressa a linguagem humana. Valendo-se dos comentários de J-P. Benoist sobre a figura de Sócrates tal qual apresentada por Platão em seus Diálogos, poderíamos dizer que a polêmica instaurada pelos pós-modernos contribuiu, ao contrário de expectativas mais funestas, para que o método etnográfico retorne “às suas origens indeterminadas, adormecidas num tempo encoberto”, ao conferir à escrita etnográfica “uma espécie de evocação aos mortos cujo pensamento encontra-se tão distante quanto esses” (Benoist, 1975:53).

Temos que reconhecer que a partir dos pós-modernos, subverte-se, na consecução do método etnográfico, todo o interior da relação entre o autor e seu texto ou entre o autor e seus personagens, assim como as próprias palavras do autor original encontram-se misteriosamente aprisionadas na rede de significados do autor do texto. A persistência do uso da categoria do “próprio” que configurava a autoridade do texto etnográfico, isto é, a conservação da identidade ontologicamente determinada do antropólogo e do suporte de

seu pensamento, a escrita, se desfaz em face da riqueza das experiências compartilhadas por ele e os seus informantes em situação de campo. Neste ponto específico, acreditamos que a polêmica trazida pelos pós-modernos sobre a autoridade etnográfica abriu espaço para a escrita antropológica incorporar o contexto cultural de sua produção como condição de sua expressividade etnográfica

2.5 Fábulas de um narrador praticante, das artes de dizer à arte de ouvir

Na perspectiva que acabamos de afirmar, uma pesquisa etnográfica que tenha por interesse o estudo da presença de uma “tradição oral” no interior das sociedades complexas moderno-industriais não é tarefa das mais simples. Em 1998, passados apenas seis meses de uma pesquisa com velhos narradores no interior de algumas cidades do interior do Rio Grande do Sul para a produção de um documentário sobre contos e lendas do folclore popular sulista, pudemos perceber o caráter narrativo de tais histórias marcadas por relatos das habilidades e estratégias na descrição fornecida por eles dos percursos, das trajetórias e dos itinerários que os conduziram do campo para as periferias dessas cidades.

A temporalidade da intriga dos contos e lendas que nos eram relatados por anciões nestas cidades interioranas absorviam, ao mesmo tempo a experiência dos processos migratórios vividos por esses anciões do campo à cidade e a sua atual condição de “praticantes” urbanos na época da pesquisa. Graças a capacidade de metamorfosear a antiga condição de “gente do povo”, traduzida na figura popular do “gaúcho à pé”, numa “pedra filosofal” passível de contemplar até mesmo sua situação presente de abandono nas periferias das cidades, (alguns deles estavam morando em asilos de mendicidade), é que estes narradores nos ajudaram a precisar ainda mais a idéia de uma etnografia da duração como procedimento basilar de compreensão da perseverança da tradição oral nas modernas sociedades complexas. Uma tradição oral como “prática do tempo”, capaz de reunir vozes, gestos e passos numa totalidade coerente, e onde enunciação pedestre e enunciação lingüística se complementam, pois segundo Michel De Certeau “a arte de moldar frases tem como equivalente uma arte de moldar percursos” (De Certeau, 1994:179). Antigos peões e tropeiros que agora compartilham de uma vida urbana refugiando-se no tempo acumulado das artes de dizer, contrariam o movimento de dissolução do tempo que preside a lógica da cidade, “que lhe é desfavorável” (De Certeau, 1994: 157-158).

Ainda que tivéssemos já trabalhado, na cidade de Porto Alegre, com narrativas biográficas de velhos habitantes para refletir sobre o mundo urbano-industrial, jamais havíamos sido confrontadas de forma tão enfática, com as camadas de duração que inscrevem os estudos de memória coletiva no pensamento de uma tradição oral e, desde aí, do modo de estar no mundo no contexto cultural do mundo contemporâneo. Foi somente a partir do confronto com o registro etnográfico das histórias narradas do folclore popular gaúcho por antigos tropeiros e peões de velhos narradores, e sua associação às narrativas biográficas destas populações no interior do Rio Grande do Sul, que pudemos perceber o quanto o pensamento que expressa sua arte de contar constitui-se do vivido de suas histórias, não sendo apenas preenchido por suas vidas. Seria preciso muito esforço compreensivo para que chegássemos à sutil constatação de que o pensamento que tecia e conformava a arte de narrar desses velhos, homens e mulheres, era portador de ubiquidade em relação à antiga ordem espacial de onde eram oriundos, expressando-se mais por sua afinidade eletiva às ordens do vivido do que por suas afinidades quantitativas. O ato de caminhar, do andarilho, era seu ato de enunciação por excelência.

As narrativas dos contos e das lendas do folclore popular regional registradas em vídeo nos revelavam que o ritmo de suas falas, a tonalidade das vozes, a expressão dos gestos dos anciões aderiam simpaticamente às coisas narradas e aos lugares vividos, respondendo, de forma surpreendente, ao anacronismo dos acontecimentos narrados. Nos termos de De Certeau, tratava-se de uma espécie de “fala dos passos perdidos” (De Certeau, 1994:176)

Verdadeira *gnose* do tempo e do espaço, as narrativas que se teciam diante de nossos olhos revelavam-nos seu caráter iniciático, uma vez que elas nutriam-se de sua adaptação às vidas vividas por eles.

Por isto mesmo, acompanhar o registro de suas narrativas no sentido de restaurar seus movimentos e desenhos no intervalo de espaço-tempo da sua enunciação significava, consistiu para nós, uma conversão às coisas contadas, em aderência viscosa a ponto de vista dos velhos narradores. Seus relatos eram carregados de segredos e de mistérios que não eram os seus próprios, mas os da própria linguagem que configurava o passado de sua gente, não se tratava mais de descobrir ou desvendar esses segredos e mistérios, mas de decifrá-los seguindo a voz do narrador cuja palavra enunciada procurava pela decifração de si mesma a decifração da sua identidade do mundo.

O que as experiências vividas em campo com tais mestres da narração tiveram o poder de nos revelar foi que todo o conhecimento, mesmo aquele que o antropólogo gera durante o processo de domesticação de seu pensamento por meio da escritura etnográfica, é revelação do seu próprio ato de conhecer. Foi essa experiência etnográfica junto a velhos contadores de causos nas mais diversas cidades no interior do Estado do Rio Grande do Sul que nos permitiu repensar as relações entre pensamento, linguagem e escrita na conformação do método etnográfico.

Sem dúvida, embora a tecnologia da escrita seja o berço da construção de nossos argumentos e pensamentos científicos, é na tradição oral que submergimos durante a realização do trabalho etnográfico. Mesmo quando nosso olhar se debruça sobre as condições materiais e tecnológica das produções culturais humanas, não pode prescindir da tradição oral dos grupos com os quais trabalhamos para atingir a compreensão de sentido de tais produções. Ainda que tenhamos procurado ampliar nosso “olhar” etnográfico ao ato fotográfico e aos registros videográficos ou filmicos das falas de nossos informantes, durante o trabalho de campo realizado em 1998, jamais conseguimos prescindir da atenção da “escuta etnográfica” como aspecto fundamental para a compreensão dos sentidos que teciam o relato de suas próprias experiências de vida. Neste ponto, acabávamos por reconhecer que não era a fixação da imagem visual ou sonora do Outro numa folha de papel ou numa película o que mais nos impelia a prática etnográfica, bem ao contrario, era o compartilhamento da riqueza da vida vivida dos nossos “nativos” que nos tornava antropólogos. Era o sentido quase intangível das ações humanas e das suas intenções que nos interessávamos em compartilhar, pois confrontados com vestígios de uma cultura, os restos indiretos das ações humanas no mundo, são a descoberta, por inferência, da lógica do sentido de tais obras que movia nosso fazer antropológico.

2.6 O compromisso ético da restauração da voz do Outro

O encontro etnográfico, portanto, tem essa grandeza, nos termos benjaminianos: o “dom da escuta”. Ao longo de seu trabalho de campo, quanto mais esquecido de si mesmo, mais profundamente o antropólogo grava a voz de quem conta. A etnografia é, assim, devedora das histórias vividas pelo Outro das quais nós, antropólogos, nos apropriamos para produzir teorias e conceitos. Narramos histórias vividas, quando produzimos descrições etnográficas e, com isso, nós as perpetuamos seja por meio da escrita, de fotografias, de vídeos ou de filmes.

Dessa forma, a condição artífice do fazer antropológico reside justamente na captura da “voz” do Outro, na perpetuação da imagem de quem narra, de suas experiências pessoais. A abundância de debates acadêmicos em torno da autoridade etnográfica e da figura do antropólogo como autor e a busca interminável de recursos estilísticos para expressar tal polêmica, no momento da construção de relatos e de descrições etnográficas, é a prova mais evidente do que vimos falando até o momento. De múltiplas formas, a marca da coisa narrada aflora na escritura antropológica, se não de quem a vivenciou, pelo menos de quem

a narrou, deslocando a figura do antropólogo para o lugar de narrador de histórias, de vidas vividas, matéria de onde surgem todas as histórias.

Apresentamos aqui a voz de Dona Maria – velha senhora prisioneira de uma cadeira em seu quarto por uma doença grave, que conhecemos num bairro afastado do centro da cidade de Cruz Alta, no ano de 1998, durante o trabalho de pesquisa¹⁸ – para salientarmos o compromisso ético que configura o encontro etnográfico quando se percebem as múltiplas re-narrações que encerram o fazer antropológico tanto quanto o trânsito complicado entre a tradição de uma cultura oral e o plano da narrativa etnográfica. A narrativa de Dona Maria prosperava vagarosamente quando ela, suspendendo seu relato e olhando-nos nos olhos, comentou:

Tem um dizer muito antigo que afirma: palavra que sai da boca não retorna. Ela não volta mais. Ela fica girando, não é? E aquela palavra acompanha a pessoa aonde ela vai. Isto pode ser tu que a tenhas dito ou qualquer outra pessoa. A palavra tem muita força.

Hoje, tendo se passado mais de 5 anos desse encontro, não temos dúvida alguma de que Dona Maria nos acenava para o sentido de movimento intrínseco que constitui a palavra, na tradição de uma cultura oral, mesmo quando enunciada para letrados. Na sabedoria de vida dessa velha senhora, a palavra é o lugar de uma memória e, ao ser enunciada, gira, desdobra-se e não se exaure no que é dito; girando, a palavra movimenta-se, ecoa no ouvinte, fazendo-o cúmplice da coisa narrada. Sim, a palavra enunciada tem a força de se perpetuar no dom da escuta e, assim, ela retorna àqueles que dela se valem. A palavra enunciada, para sobreviver, precisa do ouvinte. Escutar-se a palavra enunciada desdobra-se, portanto, num compromisso oculto com ela, isto é, em conservar-se coesa sua força de germinação, propagando-a no tempo. A lembrança do som voz nos evoca, ainda hoje, o tipo de comprometimento ético que deve pautar a entrega do antropólogo ao que lhe esta sendo relatado assim como nosso compromisso com a perpetuação das palavras proferidas projetando-as para além daquele que as enuncia. E precisamente nesse contexto que a descrição etnográfica assume a perspectiva de um esforço, por parte do antropólogo, para reatar o sentido dessa experiência no tempo só possível de ser alcançado pelo benefício da narrativa etnográfica.

Por tudo o que vimos afirmando neste artigo é que insistimos aqui na idéia de que a produção etnográfica em Antropologia revela-se herdeira da grande linhagem de narradores. Nessa perspectiva, o fazer antropológico entra em movimento juntamente com a própria matéria de onde surgem suas histórias, a finitude que abarca a vida vivida dos grupos humanos. Como bem afirmou Walter Benjamin (Benjamin, 1995:207), a morte é a “sanção de tudo o que o narrador pode relatar”. Essa afirmação se adensa aos olhos do antropólogo quando sua experiência etnográfica abarca a tradição de uma cultura oral, pois a continuidade das coisas narradas depende da responsabilidade e do comprometimento daquele que as escuta.

Dito isso, vem-nos à lembrança outro comentário colhido em campo, durante o registro, em vídeo, dos “causos” misteriosos vividos pelo Seu Pércio, na cidade de Santo Ângelo, região das Missões, no decorrer de sua infância e adolescência nos “rincões” da terra natal.

¹⁸ Trata-se de projeto de pesquisa desenvolvido pela equipe do Banco de Imagens e Efeitos Visuais (LAS, PPGAS, UFRGS), coordenado por Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert, tendo por base uma pesquisa de campo em regiões rurais do estado do Rio Grande do Sul, entre as quais a região missioneira do noroeste do Estado. Este projeto objetiva o desenvolvimento de um documentário, ainda em andamento, sob a direção da pesquisadora Ana Luiza Carvalho da Rocha, com imagens captadas pelo antropólogo Rafael Devos, pesquisador associado do BIEV. As regiões aqui referidas e visitadas, nos anos 2000 e 2001, consistem no universo de pesquisa etnográfica do antropólogo Flávio Silveira, pesquisador associado do BIEV.

Da mesma forma que Dona Maria, Seu Pércio, ao ressaltar a importância do acontecimento narrativo que ali estava sendo vivido por todos nós, parou, olhou-nos e disse:

Hoje em dia, tudo mudou. Tá tudo explorado. Mas tem coisas bonitas na vida da gente. A história, as nossas histórias. Essas pesquisas que vocês estão fazendo. Ela é a continuação de histórias, a continuação de vidas, das nossas raízes que vêm de lá do fundo do chão. E as raízes são vida. Uma árvore que não tem raiz não tem vida, não é? Ela tem que ter raiz.

Logo, como sugere Seu Pércio, uma vez ouvinte, o antropólogo imediatamente se torna, ele também, parte da coisa narrada. Assim, é lícito ressaltarmos aqui, em face do que vimos expondo, que a autoridade do antropólogo reside justamente na origem da narrativa etnográfica, derivando sua força escritural da própria morte das vidas vividas que sua escritura evoca. Ironicamente, toda a narrativa etnográfica pretende capturar o movimento da vida vivida, sendo por ele capturada, tornando-se o antropólogo, tragicamente, preso desse encadeamento insondável do próprio sentimento do tempo. Isso porque quem ouve uma história está na companhia do narrador, e mesmo quem a lê compartilha de sua companhia.

Em nosso trabalho de campo, quase sempre mais orientado para as teorias da ação social, poucas vezes damos conta de que não se trata de uma relação ingênua aquela que existe entre a escuta do antropólogo e a fala do nativo. Como nos lembra Seu Pércio, somente a figura do etnógrafo, travestido na pele do narrador, pode garantir a eternidade da palavra recém enunciada, pois, na escrita, reside a possibilidade de reprodução e continuidade das histórias vividas. A indiferença do antropólogo para com as coisas que lhe são narradas pode, assim, gerar a morte da figura do narrador na sua própria pessoa e, conseqüentemente, a morte das vidas vividas do Outro.

Concordando com Adorno e Benjamin, neste ponto, podemos afirmar que não é, portanto, meramente no conteúdo informativo que reside o vigor criativo da produção antropológica passado mais de um século de sua fundação como campo disciplinar. Acreditamos que o segredo de sua força de germinação está, certamente, na relação que o etnógrafo, como narrador, institui com a matéria do conhecimento, traduzido, nas diversas obras da cultura humana, territórios onde se mescla não só a própria experiência antropológica, mas a dos outros com quem convive, ambas alimentando sua arte de narrar.

Não se pode excluir aqui o ato de narrar, obra da voz, daquele que os gestos expressam, incluindo-se os gestos da mão na produção da escritura etnográfica que realiza solitariamente o antropólogo, após seu retorno do campo, ou os gestos de coordenação aprendidos no trabalho de registro de imagens visuais ou sonoras, na ação artesanal de fazer durar aquilo que o olho vê durante o próprio trabalho de campo.

Paradoxalmente o método etnográfico aplicado ao estudo da memória coletiva nas modernas sociedades complexas é que nos permite visualizar que a morte da arte de narrar não esta associada ao avanço da civilização urbano-industrial e de sua tradição escrita. Bem ao contrário, a Cidade moderna revela a frágil condição humana ao apontar para a impossibilidade dos povos e culturas se perpetuarem no tempo e no espaço sem atribuir, ao ato de narrar, o nobre lugar de construção do conhecimento de si a partir do testemunho legado pelo Outro, pois a vida urbana situa todos nós nas experiências tecidas por memórias compartilhadas.



CORNELIA ECKERT, Ilha do Presidio, 1999 (Acervo do BIEV)

CAPITULO III

AS ELIPSES TEMPORAIS E O INESPERADO, ETNOGRAFANDO A CIDADE



CORNELIA ECKERT, Belleville, Paris, 2001 (Acervo Pessoal)

CAPITULO 3

ELIPSES TEMPORAIS E O INESPERADO, ETNOGRAFANDO A CIDADE

O ato de etnografar a cidade a partir dos fragmentos de sua antiga paisagem urbana é um processo de investigação antropológica que vem permitindo, de forma cada vez mais profícua, a construção de novas interpretações sobre as dinâmicas sociais no mundo contemporâneo a partir de contextos históricos singulares. Abordamos esse tema baseadas na experiência etnográfica na cidade de Porto Alegre, em pesquisa iniciada em 1997¹⁹ que tem como ponto central a idéia da construção de etnografia da duração como modalidade compreensiva das feições da crise e do medo nos “tempos modernos”. Trata-se de investigarem-se as representações simbólicas através das quais os habitantes dessa cidade constroem seu tempo social ao lhe conferirem sentido segundo as lembranças selecionadas dos ritmos vividos em suas trajetórias sociais e de seus itinerários urbanos.

Nossa pesquisa iniciou-se tendo como lócus de reflexão o postulado da pluralidade de memórias coletivas que configuram as atuais formas de sociabilidade dos diferentes grupos que conformam o teatro da vida urbana porto-alegrense, tendo por interesse o estudo das formas diversas de os sujeitos sociais interpretarem e narrarem o seu viver na cidade e, em particular, apontando, na linha de alguns comentários de Norbert Elias (1994, p.61-125), para o tema das auto-imagens consubstanciadas no medo de indivíduos e sociedades. Perseguindo o questionamento em torno dos lugares onde se enraízam os medos individuais e coletivos na atualidade, tratava-se, assim, de perscrutarmos, como sugere Jean Delumeau (1989), a respeito do que os habitantes de uma grande cidade têm medo.

Refletindo sobre as indagações de Gilberto Velho, ao afirmar que, em face dos anúncios do aumento desmesurado da violência nas grandes cidades brasileiras e diante da insegurança quanto à ação de setores do próprio Estado, a questão da sobrevivência nas grandes cidades assumiria aspectos especialmente dramáticos para alguns segmentos sociais, passamos, então, ao longo da pesquisa etnográfica no contexto urbano de Porto Alegre, a “especular que essas seriam variáveis importantes para compreender uma espécie de individualismo agonístico que se tornou cada vez mais freqüente nas camadas médias brasileiras” (Velho, 1987, p.4).

Numa primeira aproximação com essa problemática através de análise de material veiculado pelas imprensas escrita e televisiva local e nacional, os dados etnográficos indicavam que, não raro, a imprensa brasileira, ao divulgar as causas da violência urbana, revelava uma tendência a identificar, como um dos personagens centrais da trama urbana violência-criminalidade-medo, a figura genérica do “pobre” e a vincular tais eventos e

¹⁹ Dando ênfase à observação do comportamento concreto e da prática cotidiana dos grupos urbanos, o exercício etnográfico que desenvolvemos no projeto integrado CNPq intitulado *Estudo Antropológico de Itinerários Urbanos, Memória Coletiva e Formas de Sociabilidade no Mundo Urbano Contemporâneo* insere-se no objetivo amplo da pesquisa de conhecer o significado associado ao fluxo de experiências, interações cotidianas e situações concretas dos habitantes da cidade estruturadas pelo sentido de suas ordenações temporais. Isso nos remete a estudar a dimensão das representações na maneira pela qual os sujeitos constroem seu tempo social e conferem sentido às experiências individuais e coletivas na sociedade moderna atual a partir de lembranças selecionadas e de ritmos vividos na suas trajetórias e histórias pessoais, de família, de redes diversas.

acontecimentos a uma situação de “crise urbana”. Constatávamos, assim, uma tendência da mídia em associar todos os fenômenos que se pudesse qualificar, de alguma forma, como violentos a um mesmo e único processo de “desagregação social”, cujas matrizes, simbolicamente compartilhadas, seriam tanto as decadências das grandes cidades quanto a degradação dos valores ético-morais (corrupção, por exemplo). Esse processo geraria a crise da atual civilização urbana, num percurso característico que conduziria os habitantes dos grandes centros urbanos ao processo de homogeneização das observações relativas a fenômenos associados à violência, tal qual apontado por Luis Eduardo Soares (1995, p.4) em seus estudos sobre a cultura do medo.

Particularmente em Porto Alegre, a análise de conteúdo da imprensa local, ao longo dos anos 1998-2000, por um lado, apontava para a referência sistemática do aumento da insegurança e dos índices de criminalidade no contexto da vida urbana, levando a se pressupor uma mudança de hábitos da população frente ao medo da experiência de vitimização. Por outro lado, a pesquisa etnográfica a partir de entrevistas junto aos moradores que compartilhavam um estilo de vida característico de camadas médias urbanas sugeria a presença singular dos lugares da memória narrada por esses habitantes a respeito das transformações na paisagem urbana local como contexto semântico a partir do qual se delineavam as interpretações de suas trajetórias quanto a experiências de vitimização num grande centro urbano.²⁰ Assim, na situação de entrevista, os informantes, estimulados pelo tema de nossa pesquisa sobre as feições dos medos e das crises no contexto das sociabilidades cotidianas de Porto Alegre, “remapeavam” as inúmeras discursividades apresentadas pela mídia local para as situações de crise e violência no mundo contemporâneo a partir das suas posições cognitivas no que se refere a estilos diferenciais de se viver a cidade sob o enfoque da cultura do medo. A intenção era compreendermos, conforme era estimulado aos informantes, as suas experiências cotidianas confrontadas em face da crise, violência e insegurança nas suas rotinas e itinerários no contexto urbano de Porto Alegre, sendo as noções de medo e insegurança aqui concebidas como visão de mundo e estilos de vida referidos as suas práticas e relatos de vida apreendidos como parte da trama de uma trajetória social sustentada por uma narrativa sociobiográfica em que se processa a própria memória coletiva da cidade sob as feições da crise e do medo.

3.1 A gente acaba tendo que conviver com o medo, com cuidado...

A assertiva que abre esta seção foi uma das tantas afirmações de Roberta, artista plástica, 48 anos, moradora de um bairro típico de classe média em Porto Alegre, entrevistada em 1998, que narrou, minuciosamente, suas observações cotidianas do bairro onde morava, uma vez que estava sempre muito atenta aos acontecimentos considerados violentos, por ter dois filhos e temer pela integridade de ambos. Segundo Roberta, a característica da vida cotidiana no bairro era a de esse ser um território sistematicamente “visitado” por gangues que ameaçavam a tranquilidade de seus moradores. A recorrência de tais “visitas” era lógica, sobretudo pelo fato de ser esse território da cidade o itinerário de fornecedores de drogas para responderem às demandas de seus clientes das camadas médias locais.

Interrogada sobre o conhecimento acerca de possíveis formas de reivindicação e/ou organização dos moradores do bairro por maior segurança, policiamento, etc., Roberta ponderava, nas suas reflexões, a respeito da inexistência dessas manifestações devido ao fato de as pessoas, de modo geral, temerem a própria estrutura e dinâmica do policiamento

²⁰ A forma de registro dos relatos consistiu-se ora de gravador K-7 e ora de vídeo digital. Este capítulo, porém, utiliza-se apenas de relatos captados em gravador e transcritos para análise, tendo-se empregado nomes fictícios para personalizar os entrevistados.

local já que os moradores desconfiavam de possíveis envolvimento de policiais na “máfia” de drogas. Resumindo: “Ninguém denuncia por medo.” Além disso, em seu relato, Roberta não definia uma relação sistemática entre os traficantes e os assaltantes, não sendo essa cumplicidade, portanto, o fator que desencadearia o medo e insegurança no bairro, embora pontuasse que, inúmeras vezes, tanto traficantes quanto assaltantes fizessem parte de estruturas de gangues. Tratava-se, assim, de compreendermos como Roberta entenderia a composição dessas redes. Quando a confrontávamos com o tema da confiança nas relações de vizinhança e de bairro e enveredávamos nosso diálogo sobre “se as pessoas que roubavam eram gente do bairro ou de fora do bairro”, Roberta hesitava entre relatos de autoconfiança ou de vitimização, mas foi sobre esta última que acabou por situar sua experiências passadas no lugar:

A minha filha foi assaltada às 4 horas da tarde, saindo da aula de tênis, na Sogipa [clube de classe média de origem germânica]. Um rapaz simplesmente botou um canivete perto dela e levou o relógio. Claro que o trauma que fica é enorme, isso a gente sabe. O meu filho tava subindo a esquina para comprar uma revistinha e um guri arrancou o dinheiro dele. O mercadinho aqui seguido é assaltado... o lugar é muito vulnerável. O meu marido foi assaltado na semana passada, levaram o carro que ele já reaveu. Ao mesmo tempo, tu ouve quinhentos casos iguais a este. Outro dia, ele foi assaltado às 10 horas da manhã, em frente ao Shopping Decoração, ali na Cristóvão. Eu até tive uma loja de tênis importados na Benjamin, nós fechamos de tanto que assaltaram. Nós tínhamos um assalto por mês, fora as tentativas durante o dia e fora as tentativas de passar cheque sem fundos, até que fizeram um furo na parede, entraram e levaram uns 40 pares... aí a gente desistiu. A gente tinha aquele alarme que toca aqui no telefone, não passava uma semana sem tocar, entrava o meu marido com a brigada militar de fuzil e tudo lá dentro. No teto, nós botamos de tudo para proteger, arame, vidro, mesmo com o alarme, hoje em dia os ladrões têm um aparelhinho que desativa o alarme. Nem para o carro serve, a corrente na direção ainda é o melhor negócio.

O deslocamento de sentido da ponderação de Roberta diante do tema, que lhe exigia alguns impasses ético-morais, uma vez que a informante era solicitada a fazer um julgamento reflexivo sobre “nós” e “eles”, revelava, na linha do que afirma Soares (1995), que a dimensão da violência cotidiana, seja ela qual for, impõe, aos habitantes, um sentimento de insegurança pela experiência do medo que evoca, sendo sempre uma “experiência total, holista: realidade vivida que se dá através da mediação das interpretações e dos investimentos do sentido.”²¹ Assim, Roberta, diante da experiência de sofrer ou sentir-se ameaçada por um possível ato de violência, era encompassada por uma configuração de valores centrada na idéia da sobrevivência física, ética e moral. Dessa forma, seus medos coletivos e as situações de medo vividas por ela eram não são só expressos a partir de suas experiências individuais. Correlata a elas, percebia-se toda uma mudança nas formas de sociabilidades que Roberta tecia na sua vida cotidiana em territórios da cidade, onde suas ações e intenções dirigiam-se para o ato de reinventar as suas práticas de vida cotidiana, sem negar a violência e a desordem, mas “experienciadas” a partir da criatividade na forma como “reordenava” as ordens de significado da vida urbana.

Sem dúvida, diversos estudos convergem para a confirmação da necessidade de se perscrutar uma mudança de atitudes e valores no universo de segmentos urbanos (classe média, neste estudo) frente a uma cotidianidade em que se precisa lidar com a violência e o sentimento de medo. Em face da ineficiência do aparelho estatal em equacionar tais situações na escala de grandes centros urbanos, são as vítimas, em potencial ou não,

²¹ "A experiência do medo é a experiência total, holista: realidade vivida que se dá através da mediação das interpretações e dos investimentos de sentido" (Soares, 1995, p.1).

aquelas que armam estratégias de convívio nos territórios urbanos nos termos da manutenção da continuidade de suas práticas e sociabilidades cotidianas. Sob esse ângulo, ao “experenciarmos” esse complexo campo das feições da crise e da violência urbana no mundo contemporâneo, Roberta percebia fatores e forças externas atuando na forma como configurava a dinâmica de suas interações e sociabilidades cotidianas.

3.2 *Eu passei a ter medos, toda uma coisa que eu tinha medo... medo do inesperado...*

Questionando as suas experiências de insegurança, de ameaça à integridade física e psicológica no dia-a-dia da coletividade, Roberta sugeriu nos apresentar uma amiga que poderia fornecer mais indícios para a pesquisa. Letícia, moradora do mesmo bairro, atriz, 51 anos, viúva, segundo ela, teria passado por experiências singulares de violência urbana que a conduziram a freqüentes “crises de pânico”. Letícia, ao receber-nos para nossa primeira entrevista, logo nos familiarizou com suas experiências de vitimização que a levaram aos sintomas da doença do pânico, encontrando-se assim sob acompanhamento médico.

Letícia era a décima sétima pessoa pertencente cultural e economicamente às camadas médias intelectualizadas em Porto Alegre que havíamos entrevistado desde 1997. Comparando a vida cultural de Porto Alegre à de outras metrópoles, relatou que, há três anos, havia sido convidada por uma amiga para fazer uma viagem a Buenos Aires a fim de assistir ao show da cantora Lisa Minelli. Alguns dias antes de embarcar, percebendo um caroço no seio, desistiria da viagem, iniciando, a partir daquele momento, um percurso doloroso de tratamento contra o câncer, até, finalmente, sua luta culminar com uma intervenção cirúrgica que lhe possibilitou a reconquista da tranquilidade. Em particular, rememorando esses momentos passados, Letícia pontuou o início de suas “crises de pânico” ao relatar que, após a cirurgia, ao voltar ao hospital para fazer curativo, o enfermeiro que lhe atendera, aliás “um bicha, embora não tenha nada contra os veados”, ao olhar para ela, comentou: Como é que tu deixaste chegar a esse ponto? A minha irmã deixou e está morrendo agora”. Identificando esse incidente como o responsável por sua desagregação emocional posterior ao associar os comentários do enfermeiro com outras situações de “ameaças” vindas do mundo social, ela complementou seu relato:

Para mim, isto foi uma baita violência, uma violência verbal, como todas as coisas que vêm de tudo que é lado, pelo jornal, pela televisão, é muita violência. No outro dia, eu fui ao médico e contei para ele, aí ele disse que eu não devia me preocupar, que não era nada. Daí, ele sugeriu que eu procurasse uma enfermeira que eu conhecesse para tirar os pontos, eram cinco. Era para eu evitar encontrar o enfermeiro de novo.

Segundo Letícia, essa situação teria sido responsável por um “efeito dominó” em sua vida, uma vez que, antes dessas duas experiências vividas no hospital, ela nunca havia experimentado, com tamanha intensidade, a sensação de medo. Até então, sempre fora alguém que saía, freqüentemente, passeando com sua filha, indo a jantares, rotinas essas, segundo ela, *absolutamente normais*. Em razão dos episódios traumáticos, Letícia recorria às visitas regulares de uma enfermeira, responsável por seu tratamento pós-cirúrgico em casa. Na seqüência de seu relato, ela lembrou que, em 1996, devido à falta de pontualidade da enfermeira contratada, em um determinado dia, sua filha decidiu levá-la de carro até a casa onde a profissional morava. Entretanto, sem querer esperar pela filha, resolveu ela mesma dirigir o carro até a farmácia do bairro próximo de sua casa na busca de auxílio médico:

A farmácia fica ali esquina da Assis Brasil com a Benjamim. A enfermeira era professora de faculdade e disse que era barbada [fazer o curativo]. Aí me levou para uma salinha e tirou os pontos. Depois me deixou bem à vontade para eu me vestir e voltou para atender no balcão junto com um rapaz que trabalha com ela e é também seu aluno na faculdade. Eu botei a minha roupa, peguei a minha carteira e vim em direção ao balcão,

por dentro, e quando eu perguntei para a enfermeira quanto eu devia, eu olhei para a porta e vi entrarem três homens. Um veio na minha direção, e isso eu não vou me esquecer nunca. Ele abriu seu casaco e tirou lá de dentro um 38 [revólver] e botou na minha cabeça e já foi me levando lá para dentro da salinha. Eu virei, e baixe a cabeça, e fui entrando, fiquei ajoelhada, e ele dizia: - Não levanta a cabeça, não olha para mim que eu te dou um tiro na cara! O rapaz ficou junto comigo, os outros dois estavam depenando a farmácia, e os outros três fregueses que estavam ali. Eu peguei a mão do rapaz que trabalha na farmácia e comecei a rezar baixinho e dizia para ele pensar no filhinho, porque eu sabia que a mulher dele estava grávida. Em cima da nossa cabeça, tinha um armário que esse homem desconfiou que tinha barbitúricos, remédios, aí ele abriu o armário e levou tudinho. E foram embora, eu não sei quanto tempo durou, porque toda a minha vida passou ali na minha cabeça, a minha mãe, a minha filha, o medo que tive da minha filha ir até lá atrás de mim. Saímos dali, eu e um senhor de quem tinham levado o carro, e fomos para a delegacia de polícia dar parte e ligar para os bancos, porque tinham levado todos os nossos documentos. E, de lá, eu vim para casa, de táxi e catatônica. Eu me sentei na cama e fiquei olhando para frente, até que a minha filha veio aqui em casa. Naquele dia, eu fiquei catatônica, tal o pavor que eu senti, foi muito louco. No outro dia, os mesmos caras mataram o professor de Educação Física que ia pegar a namorada para ir numa festa, eles deram seis tiros à queima roupa. Eu abri o jornal e dei de cara com aquele que tinha ficado com o revólver apontado para a minha cabeça. Aí, me liga o senhor que te falei, para dizer que todos os meus documentos estavam dentro do carro dele, usado no assalto, e que eu podia ir buscá-los. Eu fui lá, os meus documentos estavam todos ensangüentados, eu rasguei tudo, mandei fazer tudo de novo e, por medo, não fui reconhecer os caras na delegacia. Porque eu conheço bem o sistema penitenciário brasileiro, e eles tinham meu telefone, endereço. Por medo, eu não fui, eu quis esquecer isso. Eu tenho medo, tenho medo, me neguei. O homem também não foi, e a enfermeira também não, e ainda por cima fechou a farmácia e foi dar aula na universidade, coisa que já fazia. E isso deixou em mim, gurias, um sentimento... bom, eu nunca mais dirigi, eu... olha, que eu dirigia sem o menor problema. Eu trabalhei seis anos no centro, no *atelier* que eu tinha com a Rosane, e ainda largava ela em Ipanema [bairro distante da área central da cidade] depois do trabalho. Agora, eu vendi o meu carro, por medo. Eu passei a ter medos, toda uma coisa que eu tinha medo... da família... pois na minha casa era uma ditadura... passei pelo medo da ditadura e, agora, que, na maturidade, eu pensava em aproveitar, de dois anos para cá, eu passei a sofrer desses medos.

Ao solicitarmos a Letícia que falasse acerca dessa sensação de medo que lhe provocavam as lembranças das situações vividas, a qual seu médico diagnosticara como “doença do medo”, ela nos descreveu como o *medo do inesperado*. Segundo ela, tratava-se do medo de qualquer coisa que pudesse ocorrer na sua vida que lhe causasse angústia e sofrimento, medo de ameaçarem tanto sua integridade física, quanto a de sua filha. As “crises de pânico” mencionadas por Letícia, na época da entrevista, estavam sendo controladas por medicação, ainda que persistisse sua tendência a restringir sua vida cotidiana à ambiência de seu apartamento, sem dirigir seu carro ou sair sozinha à rua.

Embora o sentimento de insegurança pontuado no depoimento de Letícia diferencie-se da experiência de violência e vitimização que indicaria índices de dinâmica criminal (cf. Soares, 1995), até certo ponto, a situação, de clausura em que ela se encontrava pode aludir ao sentimento de crise e medo constatado em camadas médias urbanas, o qual é um dos responsáveis, em determinados bairros de Porto Alegre, pela visível recorrência ao uso, nos prédios de apartamentos e condomínios horizontais, dos mais diversos sistemas de alarmes e vigilância, de grades e muros e, inclusive, de campos elétricos em torno de pátios residenciais, além de sofisticados aparatos tecnológicos de sistema interno de televisão, à disposição no mercado, que se aprimoram com a finalidade de defender contra assaltos, seqüestros e roubos. A mudança de hábitos de Letícia convergia, de forma evidenciada,

para a estética de certos territórios da vida urbana porto-alegrense constatada em nossas pesquisas etnográficas de ruas e bairros de camadas médias locais. Essa convergência que apontava para as feições da crise vivida por tais segmentos sociais, resultando no consumo desenfreado de toda uma sorte de parafernália tecnológica visando à proteção e segurança de moradias, distanciando-se das formas usuais de ocupação dos espaços públicos, com o fim de se evitarem as situações e os contextos possíveis de vitimização mais recorrentes veiculados pela mídia local.

3.3 Em busca da fábula: o casual encontro com as ruínas do medo

Os comentários finais da narrativa de Letícia evocam uma ambiência política e social particular, o período da ditadura militar em Porto Alegre. Nossa pesquisa etnográfica sobre feições da crise e do medo no teatro da vida urbana de Porto Alegre permanecia, entretanto, mergulhada essencialmente na lógica dos itinerários dos grupos urbanos na cidade e nas diferentes formas com que os entrevistados grudavam, aos espaços vividos, suas memórias, lembranças e traumas.

Tal qual os relatos dos próprios segmentos sociais pesquisados, o processo de pesquisa etnográfica percorria alguns trajetos singulares nos territórios da vida urbana em Porto Alegre. Inspiradas nas imagens da cidade como um lugar insular, com vistas à produção de um documentário sobre o tema, que reuniria as representações simbólicas diferenciadas das feições da crise em segmentos populares e naqueles pertencentes às camadas médias, seguíamos, desde 1997, uma rotina regular de visitas às ilhas do estuário do lago Guaíba, no sentido de compreendermos o processo de enraizamento de alguns grupos populares naqueles territórios, em sua maioria formados por ex-moradores das vilas da periferia da Capital. A pesquisa etnográfica deveria resultar num inventário de imagens dessa paisagem urbana a serem registradas, posteriormente, na base de dados do banco de imagens e efeitos visuais.²²

Nesse itinerário de pesquisa é que, por acaso (ou por obra do destino), fomos apresentadas à ilha do Presídio. De forma mais singular, foi através de histórias fantásticas relatadas por Seu Mocotó, barqueiro da ilha da Pintada, as quais reuniam a ilha da Pólvora e a “ilha da Cadeia” numa rica mistura de tempos e espaços, isto é, contemplando dos antigos enforcamentos do período do Império, em Porto Alegre, aos mais recentes fatos ligados à implantação dos modernos dispositivos disciplinares da cidade, é que a ilha do Presídio começaria, só mais tarde, a fazer sentido, como se verá a seguir, no corpo da narrativa biográfica a nós fornecida por Letícia.

Na busca das pistas documentais que a narrativa fabulatória de Seu Mocotó sugeria à nossa imaginação de pesquisadores, fomos conduzidos à própria história dessa ilha que soubemos, logo, tratar-se do antigo arsenal da Marinha, cognominada ilha das Pedras Brancas. Inicialmente, tais instalações eram utilizadas como depósito de pólvora, assim como outras ilhas de propriedade da Marinha, fato esse que também fez com que a ilha fosse conhecida como ilha da Pólvora. Somente anos depois, é que esse lugar seria utilizado como presídio, permanecendo o depósito ainda em outras ilhas do estuário do Guaíba. Transformada em um presídio comum, somente embarcações autorizadas pela diretoria do presídio poderiam dela se aproximar. As demais embarcações que se aproximavam do local eram, via de regra, segundo relatos de antigos moradores e de alguns funcionários locais, recepcionadas com tiros pelos guardas da instituição.

Nossa tarefa inicial era filmar as ruínas na ilha do Presídio para o documentário e, mais tarde, produzir um vídeo de curtíssima duração para ser apresentado no espaço TV *break*, pela rede de televisão educativa local, projeto denominado *Iluminuras*. Com a participação do bolsista de Iniciação Científica CNPq Rafael Devos, como operador de câmera, e graças

²² Projeto desenvolvido no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS.

à oferta do professor de inglês Peter Johnstone, veterano na navegação do estuário do Guaíba, dirigimo-nos para uma visita à ilha do Presídio numa ensolarada manhã de domingo. Equipados com uma câmera de vídeo e uma máquina fotográfica, descemos, a muito custo, na ilha, passando a visitar, observar, gravar e fotografar minuciosamente os recantos da ruína do antigo presídio.

As imagens que captamos do local buscavam refletir o impacto de nossa inserção na etnografia de um local abandonado numa paisagem de pedras, cujas belas formas, ao longe, suscitavam a contemplação estética do observador, ainda que coberto de lixo e visivelmente degradado quando visto *in loco*. Orientados por um olhar que buscava objetividade nas observações, fomos, todos nós, aprisionados por uma estranha sensação de melancolia, inspirada na estética misteriosa e decadente da ruína; pensávamos os segredos de vidas humanas que ali haviam sido silenciadas.

Num primeiro impacto, chamou-nos a atenção a presença de alguns visitantes que chegaram para um churrasco de fim-de-semana, à beira-rio, entre lixo e escombros, indiferentes à paisagem local e a sua história. A total indiferença às condições de insalubridade do lugar surpreendeu-nos a tal ponto, que todos chegamos a lhes perguntar, muito respeitosamente, como podiam fazer um “piquenique” em meio ao lixo e ao cheiro de fezes e urina que exala da ilha e tornava o ambiente insuportável. Sem constrangimentos, responderam que a motivação era o “gosto pela aventura” que compartilhavam. De fato, a ilha do Presídio tem sido visitada sistematicamente por curiosos habitantes da península porto-alegrense e arredores com seus barcos, tanto quanto por pescadores e barqueiros das ilhas vizinhas, resultando na dilapidação das edificações e na degradação ambiental desses locais, apesar de o conjunto das ilhas pertencerem, legalmente, à reserva ecológica do Parque do Delta do Jacuí.

Saindo da parte exterior da ruína e entrando nos restos da antiga edificação, a visita às antigas celas conduzia à atmosfera insalubre de longos corredores escuros, de janelas estreitas, quase suspensas nas espessas paredes de tijolos, e de minúsculos fossos de luz por onde alguns pedaços da paisagem natural da ilha e da luminosidade do dia deixavam-se apenas anunciar. Em meio aos restos das antigas barras de ferro e de valos no chão das celas, aludindo aos vestígios de velhos recipientes para recolher excrementos e dejetos dos prisioneiros, passamos a reconhecer, nos grafites e dizeres das paredes, as denúncias de torturas sofridas naquele local. A grafia nervosa e desconexa das escritas, muitas vezes incompleta, lembravam-nos gritos, lamentos e gemidos, silenciados por anos, aguardando quem os escutasse.

Percorrendo essa paisagem interior da ruína, lembramo-nos de que esse presídio abrigara presos políticos no período da ditadura militar, época em que éramos ainda adolescentes. Chegamos, naquele momento, a lembrar de muitos professores que haviam sido perseguidos e expulsos da Universidade, muitos atualmente atuando na vida política local (como o ex-prefeito Raul Pont), e que ali haviam sido presos e torturados, assim como de colegas desaparecidos. Recordamos, sob outra forma, de nosso próprio engajamento no movimento estudantil da época, e os fatos passados por nós começaram a adquirir outra espessura, assim como havia acontecido com Roberta e Letícia em seus relatos de vida na cidade de Porto Alegre.

De fato, logo após o golpe de Estado de 1964, o presídio passou a abrigar, além dos presos considerados “comuns”, os “presos políticos”, indivíduos que divergiam ideologicamente do sistema imposto pelo novo regime militar. Com a intenção de revirar nossas próprias lembranças da cidade de Porto Alegre em seus vínculos com a ilha do Presídio, solicitamos então, ao nosso bolsista de iniciação científica UFRGS, o acadêmico de História João de los Santos, então, mais detalhadamente, a documentação “oficial” daquela instituição. Apesar das enormes dificuldades em revolver esse passado recente da vida urbana local, chegamos à informação de que, somente em 1981, uma comissão de deputados estaduais, ao visitar o local, tendo sido recepcionada a tiros pela guarda do

presídio, decidiu pela interrupção das atividades ali desenvolvidas. Entretanto, um ano após, as funções de presídio foram reativadas com o propósito de o lugar tornar-se uma “prisão castigo”, aonde seriam levados os indivíduos considerados de alta periculosidade. Certamente esse período já nos insere em questões mais recentes relativas ao aumento da criminalidade no meio urbano. Nos anos 1990, uma nova comissão de deputados visitou a ilha, ocasião em que foi constatada a precariedade referente ao funcionamento do presídio, ficando decidida, finalmente, a suspensão total das atividades carcerárias no local.

Do processo relatado aqui, hoje, só restam as ruínas com uma densa vegetação cobrindo, aos poucos, os seus escombros. A presença insidiosa do passado político vivido por nós, pesquisadoras, rememorado através das imagens gravadas, além de remeter às nossas próprias trajetórias e itinerários na vida urbana de Porto Alegre nos anos 1970/80, apontava para um problema teórico-conceitual a ser investigado no cômputo da etnografia da duração como modalidade do estudo das feições da crise e do medo na cidade de Porto Alegre.

A noção de ruína imediatamente remeteu-nos à obra de Georg Simmel *O Conceito e Tragédia da Cultura*, em particular a seu ensaio cujo título é *Ruína*, onde o autor apropria-se dessa imagem como expressão do conflito de forças contrárias, a Cultura e a Natureza, na produção das obras humanas. Aqui, a ruína apresenta-se como vingança das forças da Natureza em face da arrogância do espírito colonizador do homem em sua marcha civilizatória. Refletíamos, então, em oficinas teóricas, sobre os dados da pesquisa etnográfica no que tangia à questão da temporalidade e da ruína. Discutíamos, assim, as formas de expressão da domesticação do tempo expressas nas transformações estéticas presentes na paisagem urbana de Porto Alegre no sentido de compreendermos o sentido atribuído por seus habitantes a sua matéria edificada e, posteriormente, supliciada.

O tema da ruína desafiava-nos, portanto, para a compreensão de sua força de transcendência, não como mera submissão aos trabalhos do tempo, mas como referência a sua matéria perecível, eternamente retratada na lembrança da gênese da sua antiga forma, evocada por seus fragmentos. Seja pela indiferença, seja pelo abandono, diante da imagem de uma ruína, o homem, finalmente, liberta-se de sua própria obra, pensada e construída, deixando-a livre a *autopoísis* de suas formas. Nesse sentido, com a ruína, a natureza vinga-se, então, da violência que foi imposta à sua matéria pela mão humana que a domesticou, moldando-a e conformando-a à sua imagem e ideal. A natureza cobre a ruína, como o perpetrar nos escombros que restam, ainda, na ilha do Presídio, desgastando-a com suas energias temporais (erosão, chuva, vento, etc.).

Ao refletir sobre os efeitos provocados em nós, pelos restos da antiga cadeia, na experiência de campo na ilha do Presídio, acabamos por constatar que as ruínas constituem um universo melancólico unindo a memória ao esquecimento, na referência benjaminiana. Sua alegoria revela a transitoriedade dos homens e da consciência dos sentidos depositados nas coisas, mas que persistem, para além do esquecimento, na natureza enlutada. A ruína aqui seria, então, a reminiscência de um gesto humano que ultrapassa a destruição criativa da cidade dos homens, a memória involuntária que configura a própria inversão da efemeridade do projeto moderno, despertando o melancólico para o trabalho de reordenar as camadas de lembranças no presente; ecos que interrogam a respeito das camadas de estruturas espaço-temporais da memória coletiva que encerra essa imagem-território da ambiência urbana porto-alegrense, de conflitos e tensões de viver na cidade no fluxo da história.

Passamos, assim, lentamente, a ajustar nossos questionamentos sobre o lugar da ruína nos jogos da memória e esquecimentos dos porto-alegrenses, seguindo nossas próprias experiências como moradores da cidade. A imagem visual estimulava a interpretação desses restos e escombros para além da estética comum no ambiente da cidade, um território-mito na memória de tempos traumáticos da vida urbana do País. A ruína parecia, então, como afirma o pensamento benjaminiano, as experiências do presente que nos

estimulam à tarefa de temporalizar acontecimentos que, apenas aparentemente, apresentam-se destemporalizados, aqui, a visibilidade de história de torturas em Porto Alegre, de perseguições e prisões, de proibições, medos e terrores, de traições, decepções, tristezas e sofrimentos. Justamente a duração de tais eventos, acontecimentos e incidentes como fragmentos expressos nas ruínas do presídio sinalizava, para nós, o estudo mais sutil das camadas de experiências temporais ressignificadas a partir da “cultura do terror.”²³

A ruína na ilha do Presídio desordenava a atual paisagem democrática que apresenta o dia-a-dia dos habitantes de Porto Alegre ao evocar acontecimentos traumáticos na vida cidadina local e que tendem a ser esquecidos pelo esvaziamento contextual e histórico dos eventos vividos por sua comunidade urbana. A visitação à ruína permitia-nos habitar uma memória em esquecimento, em que a obra edificada flagrava o esforço seletivo que abarca os atos de esquecer e lembrar de uma comunidade.

Foi no contexto preciso da etnografia das feições da crise e do medo em Porto Alegre que algumas partes obscuras da narrativa biográfica de Letícia começavam a fazer sentido para nós. Referimo-nos, especificamente, a seus comentários sobre as condições objetivas de segurança no cotidiano de Porto Alegre associados a um sentimento de insegurança subjetiva, em alusão à memória de medos e terrores que conjugavam situações de enclausuramento e aprisionamentos vividos por ela, em sua família de origem, durante o período que segue a violência policial do Estado militar. Tratava-se, sobretudo, de uma experiência geracional de alguns segmentos de camadas médias, pessoas que hoje se encontram na faixa de 50 a 60 anos de idade.

3.4 Nascido sob o signo do silêncio

Lembramo-nos, assim, para nossa própria surpresa, de que Letícia referira-se constantemente, na situação de entrevista, ao fato de ter nascido sob o “signo do medo”. Ao provocarmos a informante para falar sobre a expressão “nascida sob o signo do medo” e esperando obter dela uma explicação astrológica, fomos pegos de surpresa por sua referência à presença do autoritarismo dos seus pais durante sua infância e adolescência: *morria de medo deles*. A expressão referia-se às condições em que fora criada em sua família de origem, sobretudo ao pai, profissional liberal na área de comunicação, que sempre *ganhava no grito*. Segundo Letícia, sua opção, naquela época, fora a de sempre se manter solitária, *morrendo de medo* de expor seus sentimentos aos familiares e amigos, tendo por sonho poder, algum dia, *libertar-se da ditadura familiar*. Ao retomarmos a entrevista com Letícia, após a pesquisa na Ilha do Presídio, mais surpresas ficamos quando constatamos que na sua narrativa, num processo de consolidação temporal de suas memórias de medo, habitavam naquela ocasião, as lembranças de uma ambiência urbana durante a ditadura militar:

Quando, em 64, veio o Golpe Militar, aquele momento horrível brasileiro, para mim foi difícil, porque eu estava saindo de um processo ditatorial, de dentro da minha casa, e via um outro processo ditatorial na minha família. Porque, nesse meio tempo, o meu pai foi preso, e o meu irmão foi preso. O meu pai era um dos diretores de uma importante revista brasileira em (...). Um dia, quando ele voltou para Porto Alegre, nós ficamos aguardando-o no aeroporto, mas o avião foi desviado para a fronteira e lá ele ficou um tempo preso pelos fuzileiros navais. Acho que durou uma semana, sofrendo tortura mental, não física. Foi penoso para nós, ele perdeu o emprego, e a nossa vida foi para o beleléu. Eu já trabalhava no banco... A minha mãe teve que costurar para fora, e tive que sustentar a casa com o meu salário mínimo.

Segundo o processo de “reconfiguração” do tempo que Letícia apresentava sobre suas memórias do medo em Porto Alegre, ela, ao conquistar os primeiros sinais de um processo

²³ Inspiração analítica que se atribui, aqui, ao estudo sobre o terror e a cura de Michael Taussig (1993) intitulado *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*.

de emancipação e libertação do autoritarismo familiar, havia iniciado, simultaneamente, uma experiência de viver sob a arbitrariedade do comando dos *militares que mandavam nesse país naquela época*. A disseminação do sentimento de medo ao longo da produção de uma vida silenciada pela clandestinidade era mencionada, então, precisamente no momento em que Letícia apontava para seus itinerários em Porto Alegre, introduzindo-nos nas formas em que ela passou a vivenciar, na cidade, o terror implantado pela ditadura militar e sua doutrina de segurança nacional:

Nessa época, meu irmão foi preso, e eu é que tive que me envolver, porque o meu pai, em decorrência de tudo que passou, ele faleceu três anos depois da sua prisão, ele morreu de leucemia. Nisso, o meu irmão foi preso, e eu enfrento sozinha a situação de ter que procurar o juiz do Tribunal de Justiça para tentar libertar o meu irmão, porque ele e uns amigos tinham sido pego com livros, dentro de um carro. Foi preso como subversivo, foi torturado, levado para o presídio do rio, mergulharam ele na água, todas aquelas coisas... quer dizer: foi muita violência. Eu tive que tirar ele do DOPS, ele com um olho só, ele perdeu a visão de um olho, tudo isso em Porto Alegre. E, para a mãe, eu não queria dizer, então eu inventava uma história para ela de que ele estava viajando, que ele não estava. Eu assumi essa coisa de família.

Submersa em suas recordações daquela época, Letícia continuava recriando, para nós, imagens singulares da sua vida cotidiana nos tempos da ditadura em Porto Alegre, marcados por experiências-limites como a da visita de um antigo amigo de seu pai, delegado de polícia que, ao ver sua biblioteca em casa, sugeriu-lhe acompanhá-lo até o Departamento de Ordem Política e Social – DOPS. Naquela situação, ela teria escutado os gritos de gente sendo torturada, explicando-lhe o “amigo” serem de um rapaz que havia sido preso por carregar livros subversivos no carro, tentando ir para Santa Catarina, e que, por isso, o policial havia insistido em alertá-la sobre o perigo de manter sua biblioteca – *Tu te cuida, eu estou fazendo isso porque eu sou teu amigo*.

O processo de acomodação temporal da narrativa de Letícia sugeria, assim, que ela, desde tais eventos passados, vividos na Porto Alegre dos anos 1960/70, passara a viver sob o “signo do medo”:

Eu comecei a ficar com medo, comecei a botar todos livros fora, e então isso passou a ser uma constante na minha vida. Agora é que eu estou tentando me tratar, eu sempre fui contra a violência, a minha juventude está vindo a pé de Woodstock, e eu estou chegando ainda. Era amor, paz, eu sempre procurei que a violência ficasse longe da minha casa, do meu relacionamento com a minha filha. Mas as coisas de fora chegam na minha casa, eu me deparo com alguém passando fome na rua, com um animalzinho. Eu nunca militei, o meu pai era militante, mas eu não... Mas depois eu comecei a levar minha vida sem problemas, eu era uma pessoa que dirigia à noite. Eu comecei a levar a coisa muito frouxa, no período da abertura política.

A narrativa apresentada aqui se prolongou, ampliando-se em detalhes, mas o mais significativo na sua trajetória de vida, segundo Letícia anunciava em seu relato, é a experiência de medo vivida na cidade, pontuada pelo entrelaçamento de dois tempos sobrepostos: o tempo da ditadura familiar e o tempo da ditadura política. Provocada, por nós, a refletir sobre sua vida cotidiana atual em Porto Alegre, Letícia destemporalizava suas experiências no passado. Assim, as experiências anteriores de clausuras e silêncios, recorrentemente empregadas como experiências vividas “sob o signo do medo” e por muito tempo esquecidas por ela, tornavam-se o nó interpretativo de sua apreensão do contexto da vida urbana local como “tempos difíceis”, os quais, nos limites de sua socialização numa cultura “psi”, eram compreendidos a partir de suas “crises de pânico” e da “doença do medo.” Letícia, assim, relacionava os eventos e incidentes de violência urbana à sua adoção de estilo de vida insular, cujo cotidiano era marcado pela restrição máxima à rotina do apartamento de moradia, sendo que, freqüentemente, referia-se ao teatro da vida urbana local como *a cidade de ditadores*.

3.5 Interpretando as múltiplas feições da Morte

Como resultado dessas elipses temporais que têm significado o percurso de nossa investigação antropológica em Porto Alegre a partir de uma etnografia da duração, passamos a incorporar, na produção do roteiro do documentário produzido por nós e relacionado à pesquisa intitulada *Feições dos Medos e das Crises no Ritmo das Sociabilidades Cotidianas na Cidade de Porto Alegre*, a noção de ruína como metáfora de traços de permanência da memória, associando-a a lugares urbanos que ultrapassam os gestos e ações de esquecimento cotidianos de seus habitantes.

A ruína, como matéria que resiste ao triunfo gradual do processo de disciplinamento e normatização das formas do mundo realizados pelas civilizações humanas, afirma-se, aqui, como matriz geradora de excedentes de sentido de uma memória coletiva, o que explicaria o fato de apenas termos evocado, à lembrança, determinadas passagens da narrativa de Letícia a respeito da *ditadura das ruas* no momento em que nos confrontamos com os escombros da antiga cadeia da ilha do Presídio. São passagens anteriormente esquecidas, sem as quais não poderíamos explicar parte das representações simbólicas do medo que invadia Letícia nos espaços públicos da cidade, onde, segundo ela, sentia-se constantemente ameaçada pelo *medo do inesperado*.

Assim é que, em Porto Alegre, se alguns de seus territórios passam, atualmente, por processos de recuperação, transformação, ou mesmo de destruição de suas antigas formas, já anacrônicas e, portanto, disformes, no sentido de forjar-se a modelagem da unidade de uma memória urbana tendo em vista a “modernização” de funções e circulação de novos personagens que aparecem nesse cenário (e no atendimento as suas novas semânticas de apropriação), a presença da ruína no interior desse processo de remodelação urbana provoca novos desafios. Isso porque a imagem da ruína, precisamente por sua apelação extrema ao esquecimento, sugere, por sua permanência na paisagem urbana da cidade, a duração de uma recordação, tendendo a subverter a consciência coletiva de uma comunidade que se recusa a atingir os traços duráveis dos jogos da memória de seus habitantes no sentido das camadas de suas existências passadas, muitas vezes dúbias.

Se a aceitação dos atos de destruição das formas urbanas tem nos sugerido, em face do processo, muitas vezes violento, de desterritorialização de grupos e indivíduos no contexto de um grande centro urbano como Porto Alegre, a presença do ato de adesão dos habitantes de uma cidade à matéria perecível do tempo ao conceberem a cidade como matéria supliciada que lhes permite “domesticar” a morte, isso não elimina o fato de que a imposição do esquecimento, pela via da padronização e homogeneização da sua paisagem através de planos de remodelação urbana, consegue matar a força de suas reminiscências. Dessa forma, se, por um lado, o ato de destruição de antigas estruturas espaciais da cidade representa para uma comunidade sua adesão benevolente ao ritmo cíclico de morte e renascimento da vida coletiva, revelando a chance de ela permanecer viva, por outro, o ato de contemplação de suas ruínas provoca o espanto dessa mesma comunidade frente ao ritmo temporal vertiginoso que cerca as formas de vida social na contemporaneidade, sendo que ambos são fenômenos que configuram as duas faces de uma única moeda com a qual uma comunidade urbana negocia com as feições de sua própria morte.

Assim foi o que vivemos quando decidimos filmar os escombros da antiga cadeia, na ilha do Presídio. O desmoronamento de muitas de suas antigas paredes, os vestígios de falas silenciadas, os sinais da tortura, as marcas da vegetação brotando de rachaduras e os pedaços de objetos deixados em meio aos escombros proporcionaram-nos o próprio jogo de interpretações de nossas memórias pessoais, de nossas reminiscências da ditadura militar, em Porto Alegre, dos fragmentos de lembranças do terror político vivido e dos constrangimentos e intimidações experienciados na época. Enfim, “questões inquietantes, produtos do contraponto trágico da simultaneidade das imagens de vida e morte”, conforme sugere Irene de Arruda Ribeiro Cardoso (1990, p.105), ao propor o termo *letargia* (do grego *lethe*, esquecimento, e *argia* – inércia) numa “acepção que questiona

criticamente o esquecimento como produto do próprio fluxo do tempo.” Nessa viagem em meio as nossas lembranças, encontramos Letícia e suas próprias lembranças da prisão que *existia no rio* (estuário Guaíba), para onde os presos políticos eram levados.

Letícia, assim, lembrou-nos que se viverem as feições da crise e do medo no cotidiano de Porto Alegre, hoje, é também lembrar-se de uma experiência geracional, qual seja, a profunda ruptura daqueles que testemunharam o período da ditadura militar. Da mesma forma, em sua narrativa biográfica, ela recuperou os percalços que vivera em sua própria história familiar, responsáveis pela irrupção de seu desejo de uma trajetória emancipada das estruturas hierarquizadas que lhe marcaram como um indivíduo vivendo num tempo de profundas transformações (revolução cultural, revolução sexual, construção do individualismo moderno e subjetivação do sujeito, direitos humanos, da mulher, do excluído, etc., segundo ela, processos de rupturas sintetizados na alegoria de Woodstock).

Adentrando nos jogos de nossa própria memória de habitantes de Porto Alegre, acabamos, finalmente, por pensar a ruína do presídio como uma ruína do medo e, com isso, estrategicamente, interpretar a resistência aos silenciamentos e “recalques dos acontecimentos” (Cardoso, 1998, p.9) pela dialética que encerra os trabalhos da memória. Filmar a ruína tornou-se, então, para nós, uma forma de vê-la a partir de características da estética temporal que rege o fenômeno da memória no contexto do mundo urbano contemporâneo, em que os acontecimentos passados interrompem silêncios e invisibilidades.²⁴ Nesse sentido, o abandono no qual se encontra atualmente a ilha do Presídio é representativo de uma história que os habitantes da cidade buscam esquecer, sendo que tal construção torna-se um referencial crítico da deformação do conhecimento da gênese de medos e violências que configuram as formas atuais de os habitantes viverem a cidade de Porto Alegre. Diria Walter Benjamin (apud Bolle, 1994, p.20), para o caso, que tal abandono serve, através do conhecimento, para libertar o futuro a partir de sua forma deformada do presente.

²⁴ Irene Cardoso (1990, p.110), seguindo Jürgen Habermas (1987), sugere que é “no quadro destas considerações que se pode propor uma interpretação do processo de normalização da sociedade e da política no Brasil, marcado pela interdição do passado, seja no aspecto da longa transição, onde o tempo parece adquirir uma dimensão inercial que em si mesma produziria o esquecimento, seja no aspecto da imposição mesma do esquecimento – a anistia – que provocaria o efeito de uma neutralização moral do passado”.



ANA LUIZA CARVALHO DA ROCHA, Istambul, Turquia, 2001 (Acervo Pessoal)

CAPÍTULO IV

A CIDADE COMO OBJETO TEMPORAL



RAFAEL DEVOS, Confeitaria Rocco, Porto Alegre, 1988(Acervo BIEV)

CAPITULO 4

A CIDADE COMO OBJETO TEMPORAL

A descoberta das formas de vida social no meio urbano, como objeto de estudos, obrigou o antropólogo a voltar-se para sua sociedade na busca do entendimento de seus próprios sistemas de significações, através de uma preocupação singular com o conteúdo simbólico das cidades “enquanto representação do universo pelo homem e mediação na integração do homem nesse universo” (Leroi-Gourhan, 1965).

Nesse percurso de conformação do campo conceitual da disciplina, é notório o quanto a Antropologia do mundo contemporâneo deve aos intelectuais da Escola de Chicago, os primeiros a interessar-se pelo problema da desorganização, desestruturação e anomia acarretadas pela concentração das massas nas megalópoles contemporâneas. A essa vertente de estudos e pesquisas sobre a cidade, responderam outros intelectuais, formados nos quadros de uma sociologia européia e dedicados ao estudo do mundo urbano e dos problemas das relações entre capital, trabalho, lazer, individualismo, etc.

Parte do legado do qual usufruímos sobre os estudos das modernas sociedades industriais deve-se à obra de Georg Simmel e a sua atração intelectual pela diversidade indefinida das formas de vida social no mundo contemporâneo. Em suas análises sobre a vida metropolitana e a filosofia do dinheiro, Simmel revelou-se, para o campo de estudos da Antropologia das sociedades contemporâneas, um pensador eternamente fascinado tanto pela riqueza das formas de vida social e sua capacidade de acolher uma infinidade de conteúdos, quanto pela riqueza de tais conteúdos, que podem, da mesma maneira, acolher uma multiplicidade de formas.

A vida metropolitana, apreendida no contexto do pensamento simmeliano, revela-se como ponto de interseção de vários mundos, isto é,

uma continuidade não-regularizada de formações, informações e deformações de conteúdos novos e antigos que se individualizam nas formas que os animam, de tal modo que no desenvolvimento vital aquilo o que é cada vez formado ultrapassa a forma momentaneamente adotada (Freund, 1992, p.219).

Essas formas são dadas pela diversidade de combinações das afiliações dos indivíduos aos grupos, em que as interações estão sujeitas ao espírito da vida moderna.

4.1 Contornos do *pensiero debole*²⁵ nos estudos sobre as culturas contemporâneas

Sob o invólucro das “sociedades complexas”, mais recentemente, as formas de vida social no meio urbano tornaram-se objeto de indagação aos olhos dos antropólogos conforme demonstra o comentário atento de Georg Simmel: “A vida engloba em um só ato a limitação e o deslocamento do limite” (apud Léger, 1989, p.289). A ênfase analítica dá-se sobre as formas de organização e interação entre indivíduos e suas redes de relações como campos de negociação da realidade em múltiplos planos. Marcadas essas formas por processos dinâmicos de transformações, investigam-se os sistemas de representações mentais (imagens e valores) que caracterizam a vida na cidade (Simmel, 1984, p.61), as “regiões morais” e suas “províncias de significado” (Schutz, 1972), que se colocam a partir

²⁵ Conforme a expressão proposta por Gianni Vattimo em *O Fim da Modernidade* (1996), em sua análise sobre o nihilismo e a hermenêutica na cultura pós-moderna.

do revelado “emicamente” e traduzido num discurso antropológico sobre o “outro”, lá onde a própria idéia de “negociação da realidade” implica não só o reconhecimento da diferença como elemento constitutivo da sociedade (Velho, 1994, p.21-2), mas também a arbitrariedade da escritura etnográfica (Clifford & Marcus, 1991).

A Cidade assume, assim, um lugar estratégico como lócus privilegiado para a reflexão antropológica em sua busca de apreender, a partir de uma perspectiva compreensiva, tanto a “comunicação” que preside as formas de vida social no meio urbano, como as multiplicidades e as singularidades que encerram o vivido humano no interior desse espaço existencial criado pelo homem da civilização. Nas grandes metrópoles, a vida humana torna-se objeto principal de estudo pelos “retalhos, os resíduos”, “secundário ou excêntrico”: a moda, o jogo, o colecionador, os dioramas, a prostituição, o *flâneur*, as passagens, o interior, as ruas, a fotografia, o *réclame* (Canevacci, 1993).

Em nome da sua perspectiva materialisticamente teológica, Walter Benjamin ensina-nos que, na cidade, o objeto da redenção não é unicamente o presente-futuro, mas também o passado. Para esse autor, a narrativa urbana não se utiliza do recurso estilístico “precioso” para se configurar: “Somente farrapos e refugos, não para fazer o seu inventário, mas sim para fazer-lhes justiça da única maneira possível: usando-os” (Canevacci, 1993, p.107). Eis porque se torna aqui interessante pontuarmos o lugar estratégico que hoje ocupa o estudo dos itinerários dos grupos urbanos e de suas formas de sociabilidade na compreensão do mundo urbano contemporâneo. O deslocamento dos grupos e indivíduos entre as “províncias” e “territórios” de significação nas cidades é uma das questões cruciais para se compreender o fenômeno da memória coletiva e, por consequência, da estética urbana das modernas sociedades urbano-industriais.

É através do estudo dos itinerários urbanos e das formas de sociabilidade, das intrigas e dos dramas que configuram o teatro da vida citadina, apreendidos como uma espécie de mapeamento simbólico do movimento da vida, que se pode, nos dias de hoje, refletir sobre a complexidade sociológica das estruturas espaço-temporais sob as quais se assentam os fenômenos da alteridade e da experiência humana no mundo contemporâneo.

Reconhecendo-se que o fenômeno urbano é o resultado da ação recíproca de indivíduos e de grupos no plano de trocas sociais, cabe destacar aqui a importância do estudo das formas específicas dos arranjos da vida social que aí se processam, segundo a complexidade dos gestos acumulados de seus habitantes, seja para a compreensão do processo de territorialização/desterritorialização de identidades sociais no mundo contemporâneo, seja para o entendimento da descontinuidade/continuidade sistêmica de valores acionados, de redes e espaços sociais que situam os sujeitos segundo suas trajetórias, posições e papéis, suas adesões e suas dissidências no contexto citadino. Sobretudo, vista sob o ângulo da transformação mundial das culturas, é a produção da “diferença” em termos dos processos microscópicos, no que concerne à adequação e transformação entre forma social e fluxo vital, instituições e comportamentos individuais e coletivos, que se pode elucidar o “como” e o “porquê” dos laços coletivos e dos contextos sociais onde são vividos e negociados.

No plano das Ciências Humanas, a produção da Diferença²⁶ atinge outras proporções, voltando-se ao lugar que ocupa a desordem²⁷ na formulação do pensamento antropológico por vezes asfiziado pela obsessão de encontrar “leis” absolutamente necessárias e

²⁶ Referimo-nos aqui menos à obra de Gilles Deleuze intitulada *Différence et Répétition* (1968) que à obra de Gianni Vattimo, *Les Aventures de la Différence* (1985), na qual o autor, reverenciando o pensamento de Walter Benjamin, precisamente sobre a experiência do homem das grandes metrópoles, analisa o declínio do sujeito da tradição metafísica (burguês-cristão) e seus reflexos no estudo do mundo contemporâneo (do “despertar do ser”), onde o sujeito não se deixa mais perceber como presença, estabilidade, fundamento absoluto, mas como “finitude”, “ser-para-a morte”.

²⁷ Os comentários de Raimond Boudon em *La Place du Désordre, Critique des Théories du Changement Social* (1984) permanecem, ainda hoje, bastante pertinentes.

universais para vida social. A destruição/reconstrução de singularidades culturais e regularidades locais, cada vez mais, remetem o antropólogo a pensar as referências de tempos vividos e ordenados na experiência ordinária dos atores sociais como forma de atribuir significação aos seus atos e pensamentos.²⁸

4.2 Desafios a uma interpretação das formas turbulentas

Em Antropologia, o campo fértil para o conhecimento do processo de construção/destruição das cidades tem sido a análise da dinâmica da vida urbana, pois a cidade é um território expressivo da experiência temporal contemporânea dos grupos humanos que nela habitam, não sendo suas estruturas espaciais e as formas de vida social que aí se processam um aspecto banal e evidente de suas vidas cotidianas. A compreensão desse fenômeno, tanto quanto o entendimento do ritmo da decomposição das experiências sociais dos grupos urbanos em seus territórios podem significar importantes formas de se rastrear a inteligibilidade do fenômeno do vivido humano contemporâneo na era da técnica, longe da idéia de uma “cidade superexposta”.²⁹

Se o contexto urbano projeta-se, aqui, nas formas de comunicação que nele são produzidas, a partir de uma “tradição”, “vista não mais como aquele conjunto complexo unitário, mas como uma polifonia de subjetividades diversas” (Canevacci, 1993, p.63), a cidade que parecia antes homogeneizar corpos desvenda-se, nos dias de hoje, sob o enfoque dos estudos do cotidiano como espaço onde coexistem, por excelência, diferentes estilos de vida, visões de mundo e *ethos* chamados constantemente a resistir ao tempo do desgaste e do desaparecimento de seus referentes materiais.³⁰

Sob os cânones do niilismo da cultura pós-moderna e dos postulados do individualismo moderno em fase de desesperança, muitas vezes repertoria-se o mundo urbano contemporâneo a partir das formas, mais ou menos intensas, de desarticulação entre lugares e pessoas, entre espaços e afetividades que se degradam, revelando trajetórias, enraizamentos ou rupturas que correspondem, por vezes, a uma estetização da violência, do medo, do caos, da desordem, da crise, etc.³¹ Eis aí a importância de se empreender um giro interpretativo. Trata-se de se repensarem as próprias categorias de entendimento com

²⁸ Não por acaso, é interessante aqui citar as obras de Michel De Certeau como estratégicas aos olhos dos antropólogos preocupados com o estudo do mundo urbano contemporâneo. A referência a esse autor tem sido freqüente para o caso do reconhecimento, por parte dos antropólogos, de que o processo de fabricação de teorias contemporâneas deve retornar à realidade das práticas cotidianas dos grupos/indivíduos e a seus “saberes não-sabidos” como forma de se recolocar o tema da “multidão sem qualidades” sob outro prisma: “o das artes do fazer” (De Certeau, 1994; 1995).

²⁹ Pensamos aqui em alguns autores que tratam do tema da arquitetura e das políticas urbanas para delas retirarem reflexões catastróficas sobre a era tecnológica que preside a lógica das sociedades ditas “pós-modernas” e o fenômeno do desencaixe espaço/tempo e seus efeitos sobre as formas de vida social no mundo contemporâneo, como, por exemplo, Paul Virílio em *O Espaço Crítico* (1993).

³⁰ Estamos longe de contrapor, aqui, as ordens sociais tradicionais aos temas das instituições sociais modernas, nos termos muitas vezes colocados por autores preocupados seja com as “descontinuidades da Modernidade, seja com a nova ordem pós-moderna. Sob a ótica dos estudos de memória coletiva, o que queremos pontuar aqui é o fato de não se ser excludente, se pensar a civilização urbana, moderna, tecnocrática e iconoclasta nascida na Europa Ocidental e suas filosofias da consciência e da história e refletir-se sobre seu compromisso com a escolástica aristotélica e cristã, ou seja, a tradição a que pertence nos termos de uma transposição terrestre de um tipo de *civitas Dei*”, conforme sugere Maurice de Gandillac em *Gênese da Modernidade* (1995).

³¹ Ver, a respeito, toda uma literatura considerada “neo-individualista”, que tende a ver, sob a ótica do pessimismo, as transformações recentes pelas quais passam as modernas sociedades urbano-industriais, como Richard Sennet em *O Declínio do Homem Público* (1988), Christopher Lasch, em *A Cultura do Narcisismo* (1969), Marshall Berman, em *Tudo que é Sólido Desmancha no Ar: a aventura da modernidade* (1986), e Gilles Lipovetsky, em *L'ère du Vide: essais sur l'individualisme contemporain* (1993), entre outros.

as quais invocamos o fenômeno do mundo urbano contemporâneo e o fundo comum de sentido a que pertencem.

O primeiro giro consiste em afastar-se do moralismo de um pensamento dogmático que concebe a Cidade a partir de princípios de ordem, para se aproximar de uma abordagem das formas de vida social nas modernas sociedades urbano-industriais sob a ótica das formas sensíveis do vivido humano, ou seja, do *stock* de “províncias de significados” de que os indivíduos dispõem para se identificarem com um tempo vivido, referenciado a um espaço em constante mutação (não apenas por seus limites geográficos, mas também por sentimentos de pertencimento e por referenciais de reconhecimento, de produção, de troca, de trabalho, de lazer).³²

O segundo giro corresponde a atingir-se um patamar de aceitação sobre a realidade de uma concepção de mundo social, pela ótica do vivido e do cotidiano, e aproximar-se de um enfoque compreensivo do mundo urbano contemporâneo que se apóie sobre o caos, a não-linearidade, a desordem, a turbulência e as catástrofes como via de acesso à compreensão da sociedade humana, contemporânea ou não.³³

O terceiro giro interpretativo implica recolocar-se, pela via dos estudos antropológicos sobre o mundo urbano contemporâneo, a Cidade, enquanto objeto temporal, sob a perspectiva de uma sociologia figurativa de seus espaços, matéria das ações de grupos/indivíduos e território de projeção e de enraizamentos de suas motivações simbólicas. A paisagem do mundo urbano contemporâneo guarda, nesse contexto, as feições das estratégias de vida de seus habitantes, seus sonhos e desejos, segundo a acumulação benéfica da animação e da vibração temporal dos ritmos diferenciais de ocupação/apropriação de seus territórios.³⁴

O quarto giro interpretativo supõe considerar-se a cidade sob o plano de sua fenomenologia existencial, isto é, restituir-lhe o estatuto de espaço vital, território multidimensional da espécie *Sapiens*, configurado por “ambiências emocionais” que antecedem a sua mera geometria espacial. Numa *démarche* “objetal”, a cidade mostra-se, aos olhos dos antropólogos, a partir dos gestos, olhares e performances de seus moradores, dos itinerários, dramas e intrigas vividos por eles, das formas de sociabilidades e das linguagens ordinárias da rua, todos descritores dessa “topofilia” que reenvia as projeções individuais e coletivas dos traços de uma cultura e de uma civilização. A cidade ressurge enquanto manifestações expressivas dos gestos humanos que lhe fazem ascender a *status* legítimo de “espaço habitado”, graças a sua autonomia absoluta como espaço poético, repleto das histórias e das imagens a ela atribuídas.³⁵ Em decorrência, os espaços urbanos construídos e vividos, como objeto etnográfico, vão se revelando não como meros reflexos de políticas urbanísticas, mas como suportes de tradições e biografias de seus habitantes

³² Nos termos de Niklas Luhmann (1994), trata-se de se restituir, ao fenômeno das culturas contemporâneas, um espaço a múltiplas dimensões, considerando-se que a sociedade humana (enquanto forma-sistema) configura-se através de uma multitude de sentidos que se atualizam simultaneamente.

³³ Embora não seja objeto deste artigo, é importante mencionarmos as aproximações necessárias, nos estudos das culturas contemporâneas, entre a “sociologia das formas” de Georg Simmel e as teorias do Caos e das Catástrofes que poderiam nos ajudar a elucidar a aparente turbulência, “provisória” ou “efêmera”, dos fenômenos culturais no mundo contemporâneo e suas flutuações em torno de “pontos regulares” e “pontos de revolução”, quando vistos sob a ótica de uma análise microscópica da vida social e de seus sistemas de pertencimentos, conforme sugere Gillo Dorfles em *Elogio à Desarmonia* (1986).

³⁴ Conforme, nesse caso, autores como Pierre Sansot, em *Les Formes Sensibles de la vie Sociale* (1986), e em *Poétique de la Ville* (1998), assim como Abraham Moles e Elisabeth Rohmer em *Labyrinthes du Vécu* (1982).

³⁵ Considerando estudos sobre estética urbana e as feições da crise e do medo nas sociedades contemporâneas, inspiramo-nos aqui em algumas reflexões em torno de autores como Harvey Cox em *A Cidade do Homem* (1971) e James Hillman em *Cidade & Alma* (1993), que propõe a cultura e a idéia de caos, catástrofe e desordem crônica no mundo contemporâneo sob a ótica da *anima mundi*, ou seja, “as formas animadas oferecidas a cada evento como ele é, sua disponibilidade para a imaginação, sua presença como realidade psíquica”.

cujas narrativas expressam uma linguagem coletiva que comunica uma pluralidade de identidades e memórias, remetendo seus territórios aos pretextos e às manipulações humanas. Neste sentido, os espaços públicos ou outros do domínio privado fornecem o suporte material de um investimento simbólico referido ao cotidiano afetivamente significativo de seus grupos sociais. Não se pode esquecer aqui que toda obra humana remete a uma produção simbólica, sendo os territórios de sociabilidade urbana nichos de sentidos produzidos por uma comunidade, não para se concluir aí apenas sobre os sistemas de dominação subjacentes, mas para se interpretarem sobre os significados que configuram as diferentes formas e planos de existência social em seu interior. Assim, indiferente ao desaparecimento dos referentes materiais dos espaços sobre os quais os grupos e indivíduos fundam sua identidade (mobilidade residencial, remoção de bairros antigos, transformação espacial e destruição urbana), a cidade, em sua polissemia, torna-se o testemunho dos jogos da memória de seus “agentes”, espaço fantástico onde eles podem “colar” sua existência a certos momentos de interação social vividos em seus territórios e investi-los do próprio ritmo construído no corpo da duração de biografias de vida.

4.3 Itinerários e narrativas urbanas: a urdidura do “viver a cidade”

É nos itinerários urbanos e nas narrativas que produzem os habitantes das grandes cidades contemporâneas sobre seu vivido urbano que se coloca o desafio de se restituir a legibilidade dos fenômenos da cultura nas sociedades contemporâneas, conferindo-lhes, a um só tempo, um senso à existência da vida comunitária em seu interior e uma reatualização da monumentalidade de seus tempos plurais, posto que “não existe nenhuma razão, natural ou não, para que uma sociedade se conserve, salvo justamente a sua cultura, que é o instrumento de luta contra a dissolução no tempo” (Duvignaud, 1986).

Na Europa Ocidental, a cidade, pela tradição das utopias que encerra, compõe-se de um sistema de signos culturais “tensionais” uma vez que a designação de sua função “eucarística”, tanto quanto a representação de sua “aura” e a consagração de seu poder simbólico, contrapõem-se, inúmeras vezes, aos discursos que seus habitantes tecem sobre ela.

Tomar-se a cidade como objeto temporal significa, aqui, contemplar-se o acontecimento urbano a partir seja da imagem *mnésica* que este sugere aos atores sociais, seja do fundo comum de sentido ao qual pertence. Espelhando referenciais culturais de um passado coletivo, a vida urbana recompõe-se num tempo coletivo. Trata-se de reconhecê-la através das narrativas e dos itinerários de indivíduos e grupos neste jogo de eterna reinvenção de “práticas de interação” de seus habitantes (Goffman, 1974, p.42).

Nas modulações das formas de vida coletiva, encadeadas por ritmos que se conciliam e se sobrepõem no meio urbano, concebemos o tempo e o movimento nos efeitos de configuração no sentido de Norbert Elias (1980), ou seja, na análise das formas múltiplas de interdependências sociais. Pelas configurações dos relatos de seus habitantes e dos processos interativos, pelas imagens e práticas dos indivíduos, pode-se redimensionar a cidade como objeto que realiza uma obra temporal na medida em que seus territórios e lugares prestam-se ao enraizamento de uma experiência comunitária de constante reordenação de um viver coletivo. Para esse autor, aqui haveria um encadeamento de situações históricas e de experiências comuns que refletem um vivido em nível da nação, da civilização, definidas como quadro social da memória coletiva ocidental, onde o observador, simultaneamente, observa a prática e situa sua própria maneira de ver a *un palier* do processo. A consciência de si [do antropólogo] deveria sem dúvida também ser apreendida na sua gênese. A memória coletiva dos indivíduos ocidentais é também a sua (Elias apud Bourdarias, 1991, p.259).

Assim, pode-se redimensionar a cidade como objeto que realiza uma obra temporal, uma vez que seus territórios e lugares prestam-se ao enraizamento de uma experiência

comunitária de constante reordenação de um viver coletivo. O “passado” urbano, então, não é necessariamente antagônico ao “presente”, posto que, conforme Gaston Bachelard (1988, p.11), “nosso passado inteiro também vela atrás de nosso presente”. Assim, para se compreender o processo dinâmico de mutação e turbulências das formas de vida nas cidades do mundo contemporâneo, torna-se necessário levar-se em conta o tempo presente do vivido de seus habitantes narrados por eles próprios e investigar-se a cidade como objeto temporal a partir da forma como os sujeitos pensam a ordenação de superposições temporais vividas, “tempos recusados e tempos utilizados”, “tempos ineficazes e tempos coerentes, organizados e consolidados numa duração” (Bachelard, 1988, Cap. V).

O “tempo social”, neste caso, é o produto de um processo de consolidação temporal pensado por uma comunidade, fruto da hierarquização de uma série de instantes e de rupturas de trajetórias vividas. Evita-se perceber a história de uma cidade exteriormente às modalidades simbólicas de controle do tempo expressas pelos grupos e indivíduos e agenciadas no contexto de seus ambientes psico-históricos.³⁶ Pela dinamização da memória de uma comunidade urbana, seus agentes consolidam uma temporalidade vivida como coletiva, rica em significações. Através dos “jogos da memória” que revelam suas narrativas, ultrapassa-se o enfoque do meio urbano como “caos”, “ruína” e desordem, pois nele o cotidiano da cidade reinventa-se e encontra-se carregado de sentido.

No Brasil, viver-se a cidade tem se revelado um ato de se arrumar, encadear e encaixar as diversas estruturas temporais e espaciais dos ritmos das trajetórias e histórias de grupos humanos que nela habitaram, num esforço para se estabelecer um tempo humanitário que se solidarize com a tarefa de seus habitantes de construir uma *durée*.³⁷ Ritmos e ressonâncias, entonações fortes ou fracas, estilos melódicos ou dramáticos, tonalidades harmônicas ou dissonantes, cadências dinâmicas ou lentas, movimentos de encantamento ou de desencantamento, mas jamais ausência de ritmo (Eckert, 1993), esse é o estilo do “viver a cidade” sob os Trópicos (Rocha, 1995).

4.4 A luta contra a dissolução no Tempo

A Sociologia e a Antropologia brasileiras caracterizam-se por investir na descoberta de novos e eficazes instrumentais teórico-metodológicos para se compreenderem os fenômenos de uma progressiva urbanização das cidades do País, as mudanças na estrutura produtiva associadas à industrialização e todos os processos decorrentes dos diferenciados padrões de urbanização e de concentração da renda, problemas gerados pelos modelos econômicos e manifestos nas desigualdades sociais. Frequentemente, nas abordagens de tais campos disciplinares, os indivíduos e grupos sociais aparecem “experenciando” a vida urbana de formas diferenciadas, hierárquica e economicamente distintos, sendo poucos os portadores de capital, e a maioria, fornecedora da força de trabalho.

A população urbana no Brasil ocupa desigualmente os espaços em cidades industriais reguladas por ritmos de crescimento desordenados, sobre as quais se debruçam planos diretores e políticas públicas urbanas embriagadas dos ideais progressista e de

³⁶ Adotamos, para a análise da Cidade como objeto temporal, as reflexões de Gilbert Durand desenvolvidas em sua obra intitulada *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire* (1984), ao situar a produção do fenômeno urbano como parte do trajeto antropológico do homem, ou seja, como fruto das acomodações das pulsões subjetivas humanas às intimações do seu meio cósmico e social. O espaço urbano aparece, assim, como parte da expressão de uma “fantástica transcendental”, onde se situa o fenômeno da memória, ao permitir, aos seus habitantes, “remontar o Tempo” e perenizar suas ações no mundo.

³⁷ Importante aqui situar-se a trilogia da obra de Gilberto Freire (*Casa-Grande e Senzala*, *Sobrados e Mocambos* e *Ordem e Progresso*) como desafio para se pensar o ritmo das acomodações do tempo através das quais a civilização urbana no Brasil implantou-se, diferenciando-se nitidamente desde uma perspectiva da cidade colonial, cidade imperial e cidade democrática, conforme sugere Ana Luiza Carvalho da Rocha (1994) em sua tese de doutorado *Le Sanctuaire du Désordre: l'art de savoir-vivre des tendres barbares sous les Tristes Tropiques*.

modernização, indiferentes e distanciados da própria tradição da trama da vida urbana à qual pertencem as cidades latino-americanas.

O ritmo da dinâmica e da expansão urbana das grandes metrópoles brasileiras aparece de forma alucinante e autofágica. Por um lado, a cidade tem que responder aos processos incessantes de absorção de grupos sociais que elevam a densidade demográfica a índices alarmantes em decorrência de fluxos migratórios (campo/cidade) e, por outro, para crescer, a urbe é destruída, demolindo-se antigas referências espaciais de seus antigos moradores. Na busca da ampliação dos equipamentos urbanos, desintegram-se redes sociais e sentimentos de pertencimento (vizinhança, bairro, etc.).

Os estudos antropológicos acerca do tempo impresso na vida urbana das cidades do Brasil vislumbram uma tensão ilimitada entre as transformações econômico-sociais e o vivido humano. Nesse sentido, cada vez mais se coloca a necessidade de se enfrentar a problemática da individualização na sociedade urbana e do processo de fragmentação/universalização de realidades diversas entre seus grupos sociais. É importante dar-se conta dessa dinâmica da continuidade/descontinuidade de universos simbólicos que contempla os territórios da vida urbana no Brasil, em que grupos/indivíduos co-dividem, num mesmo espaço, relações extremamente diversas, muitas delas de forma mais isolada, outras através de reagrupamento em associações, ou ainda por meio da interação em redes mais ou menos informais, de qualquer maneira sempre se dimensionando sistemas de valores, imagens, códigos, formas de pensar e exprimir-se diferencialmente. Nesse contexto aparentemente caótico e desordenado, o estudo das memórias individual e coletiva é a chave para se elucidarem indivíduos e grupos que geram, produzem e transmitem conjuntos de significados sobre os territórios urbanos em que habitam, mediando projetos sociais e culturais como referência de sentido para sua ação no contexto das complexidades dos processos de trocas e interações sociais.

A cidade é, sem dúvida, um repositório de excedente de sentidos, e, em seus territórios, os sujeitos vivem cotidianamente estratégias de negociação de realidades, de opções de consumo, de escolhas de interação, etc. Nessa esteira, tem sido recorrente, na produção teórica da Antropologia urbana do Brasil, a busca pela compreensão de continuidades de sentidos vividos no passado dos grupos urbanos, através do estudo da reordenação de referências de identidade que a *durée*³⁸ social lhes permite.

Apesar da forte predominância, nas múltiplas representações dos cidadãos (opiniões, discursos, imprensa, meios de comunicação de massa) e de alguns intelectuais, de imagens catastrofistas do mundo urbano no corpo do pensamento social brasileiro, os “tempos de crise” não são vazios de significação. Se valoradas positivamente pelo pensamento antropológico, as rupturas e as descontinuidades vividas por indivíduos e grupos no interior da paisagem urbana do País, em constante mutação e agitação, informam-nos dos esforços dos habitantes de suas grandes metrópoles para superar tanto o destino mortal da civilização urbana à qual pertencem quanto a matéria perecível dos atributos de sua identidade social. Nessa perspectiva, estudos e pesquisas mais detalhados sobre o fenômeno da memória coletiva e da estética urbana, numa perspectiva que alia as análises macro e microsociológicas dos fenômenos culturais na e da cidade, aparecem não apenas como referência essencial para o entendimento da reconstrução de identidades de grupos e indivíduos na realidade contemporânea do País, do repensar de seus valores e estilos de vida e da reorganização de seus projetos e aspirações, mas também como instrumento para se refletir sobre o viver urbano que aí se processa. Conscientemente ou não, através de suas práticas e representações, os habitantes, os cidadãos, retomam um ritmo cotidiano outro ao se apropriarem cotidianamente dos territórios dos grandes centros industriais do País. Em

³⁸ Empregamos o termo *durée* (duração) social no sentido dado por Gaston Bachelard (1988) em *A Dialética da Duração* (1988).

face das agitações temporais, eles reatualizam sua vida familiar e reconfiguram redes sociais diversas de pertencimento, atribuindo sentido as suas práticas urbanas.

Observar-se o ritmo das ações de construção de sentido que tecem os indivíduos e grupos para o seu “viver a cidade” é perceber-se o processo de consolidação de um tempo coletivo urbano que os ultrapassa, mas que lhes confere um lugar determinado na forma como suas decisões alocam-se num espaço determinado. É através da sobreposição de tempos vividos e de tempos pensados pelos habitantes das grandes cidades, reencontrados na vida do dia-a-dia, que se pode pensar o tempo social como *durée*.

Somente considerando-se tais tempos repensados e espaços reencontrados é que se pode desvendar o fato de que, no mundo urbano contemporâneo, *malgré* o niilismo de muitos, a vida comunitária reconstitui-se, não sem um certo esquecimento (seletivo) do passado ou sem as rupturas dolorosas que representam as experiências novas. Para se compreender a estética da vida urbana que se processa nas modernas sociedades industriais, há que se atribuir, aos fenômenos temporais, um lugar estratégico nos estudos antropológicos do mundo contemporâneo, pois, cada vez mais, o desafio que o pensamento das Ciências Sociais sofre apresenta-se menos como a compreensão dos fenômenos da cultura a partir de seus arranjos espaciais e mais como sua dispersão enquanto decisões de indivíduos e grupos no tempo.

Tendo em vista que a análise temporal conduz o antropólogo a pensar a ondulação dramática dos fenômenos culturais no mundo urbano, ela lhe dá acesso a refletir sobre a unidade dos fenômenos culturais como uma adesão global de grupos e indivíduos a determinadas ações, desejos e expectativas comuns tanto quanto a pensar a sua diversidade como recusa a outras, numa sucessão descontínua. Nesse ponto, parafraseando Gaston Bachelard (1988, p.27), podemos afirmar que a matéria dos fenômenos culturais no mundo contemporâneo dependeria de decisões de indivíduos e grupos mais no tempo que no espaço. O tempo é, portanto, contemporaneamente, uma dimensão significativa para se investigar a experiência humana nas grandes cidades industriais. Sem se observarem as feições do tempo que engendra o mundo urbano nas sociedades atuais, torna-se quase impossível desvendar-se o significado da apropriação e reelaboração das referências culturais e sociabilidades que fazem com que a vida coletiva nas grandes metrópoles dure no tempo no sentido do arranjo de suas discontinuidades.

Longe do tratamento “museal” das identidades culturais no meio urbano, o que é fundamental é investigar-se o modo como se processam as ordens de figuração da inovação, da evolução e da mutação de tradições culturais no meio urbano que expressam sempre uma invariância a ser constantemente lembrada e reatualizada, mesmo que se refiram a passados reais ou irreais que compõem a memória do tempo. A cidade é, assim, restituída a sua função primeira: cenário da *anamnese* de sua comunidade, pois, em seus espaços, emergem as lembranças e signos das representações culturais de seus habitantes, onde o jogo das origens não tem fim e não se submete à ordem e à classificação dos signos.

4.5 Em torno da investigação antropológica no mundo urbano

Em termos conceituais, a polimorfia da vida social no mundo contemporâneo não pode prescindir do estudo das atitudes éticas de seus habitantes nem das qualidades estéticas que envolvem sua expressividade, não podendo ser compreendida, sob pena de reducionismo, a partir de uma *démarche* do realismo histórico e sociológico desse fenômeno. Neste sentido, é no plano das motivações simbólicas e das pressões das ambiências sócio-históricas a oferecer constrangimentos às intenções dos atores sociais que se deve interpretar a personalidade caótica e confusional da civilização urbana no Brasil e seus espaços de vida coletiva, sob o ponto de vista do que ela expressa como modalidades simbólicas de controle do tempo. Torna-se, assim, fundamental uma investigação mais detalhada acerca de novas reflexões metodológicas de pesquisa no meio urbano que levem em conta uma microanálise da vida social dos grupos humanos que nele habitam, permitindo ao

investigador, no exame mais acurado da sua prática etnográfica, atingir as profundezas das atitudes éticas e estéticas que orientam a lógica da desordem da vida cidadina local.

Metodologicamente, sugerimos aqui enfocar-se o acontecimento macroscópico do conjunto civilizacional das cidades brasileiras como totalidade de ordem parcial, engendrada numa multitude de comportamentos coletivos sustentados por uma tradição cotidianamente reinventada através dos efeitos de agregação de seus grupos urbanos em interação (Simmel, 1984). Sob a ótica do mundo urbano contemporâneo, trata-se de atribuir importância à interpretação dos seus fenômenos culturais a partir do estudo da memória coletiva, das lembranças e reminiscências históricas dos seus habitantes e do arranjo espacial das formas de vida social apresentadas por eles em seu cotidiano ao longo do tempo.

Considerando-se a feição macroscópica da configuração desordenada e pluridimensional da geografia urbana do Brasil, torna-se prioritário, portanto, dimensionar-se o estudo das práticas cotidianas de grupos urbanos como porta de acesso à compreensão da lógica interna que regula a vida cidadina do País, deslocando-se o foco de análise da descrição realista da cidade na história para um conhecimento compreensivo da cidade segundo os acontecimentos anódinos que ocorrem no seu interior e a efervescência que rege a vida ordinária de seus habitantes. Trata-se, então, de se construírem parâmetros de interpretação e análise da cidade nos termos de uma perspectiva do “pensamento da Diferença”. Essa intenção metodológica que aborda o fenômeno urbano a partir de uma “razão hermenêutica” remete ao enfoque da “unidade estilística” da cidade como objeto temporal, fora de um círculo vicioso. A cidade desponta, assim, como fruto da criação perpétua de um querer-viver coletivo plural capaz de estabelecer para si, no cotidiano, uma composição durável no tempo de elementos os mais díspares possível (diferenças étnicas, sociais, econômicas, políticas, etc.).

Vista em sua heterogeneidade fundamental, da qual é testemunha a vida de seus habitantes, a cidade ocupa um lugar estratégico para o modelo de interpretação que pressupõe a ambiência urbana no Brasil, tecendo-se a partir da sinergia entre os devaneios do trabalho e do repouso dos grupos humanos que nela habitam (Ansay & Schoonbrodt, 1989).

Para além dos acidentes e circunstâncias diversas que os moradores das grandes cidades brasileiras enfrentam no seu cotidiano, trata-se de enfocar a cidade e seus territórios como fruto de uma consolidação temporal vivida na errância das formas de vida social dos grupos urbanos que a ela pertencem, configuradas e reconfiguradas em suas narrativas biográficas.³⁹ A arquitetura dos vínculos sociais e coletivos na urbe reveste-se, assim, dos significados que ela tem para os seus diversos atores sociais. É, portanto, no coração da descontinuidade de tempos e espaços sociais sobrepostos que o antropólogo deve situar-se para melhor compreender o acontecimento ambíguo das experiências cotidianas dos habitantes da cidade, onde se tecem os fenômenos da estética urbana e da memória coletiva.

Debruçar-se sobre a heteronomia da vida social e mergulhar-se no arranjo das formas diversas de vida coletiva que configura o fenômeno urbano no Brasil significa, para o etnógrafo, indagar-se sobre o lugar que ele ocupa no diálogo com seus interlocutores, os moradores do local. De um lado, trata-se de investigar o “tempo do mundo” que rege o ritmo dos acontecimentos da vida dos grupos urbanos e, de outro, repertoriar o “tempo imanente” dos sentimentos e emoções coletivas de tais grupos humanos, inclusive do antropólogo.

Pensando criticamente o realismo etnográfico propagado pela Antropologia em tempos coloniais, este artigo vislumbra a possibilidade de experimentos etnográficos no meio

³⁹ Sobre os atos configurantes e reconfigurantes que engendram o tempo na narrativa, seguimos Paul Ricoeur (1994, v. I e II).

urbanos capazes de fornecer a chave para a compreensão de uma etnologia do mundo urbano e dos “lugares” de produção dos saberes científicos. Com base em experimentos etnográficos em que o antropólogo co-divide, com os moradores das grandes cidades, a descontinuidade lacunar e acidental dos territórios onde a vida urbana se processa, a produção e geração de conceitos e teorias reconciliam-se com os gestos e intenções cotidianas e anódinas dos habitantes da cidade, campo dos conceitos cotidianos de onde emergem os conceitos científicos.

Optamos por aproximar o “saber fazer” presente na vida cotidiana dos habitantes das grandes cidades e o “saber por que” que cunha os conceitos científicos da Antropologia. O desafio é transporem-se conceitos cotidianos e linguagens não-discursivas para o campo de conceitos abstratos com os quais trabalha o antropólogo, tendo por base a idéia central de que um conceito científico não se forma isoladamente, mas numa rede de operações complexas onde conhecimento ordinário encontra-se presente como parte de um processo compreensivo do mundo social.

Compreender-se a ordenação interna das intenções e ações banais humanas no mundo – práticas de apropriação do espaço, práticas de deslocamento, de consumo, práticas alimentares, de higiene e de lazer, *habitus* corporais e gestuais e comportamentos sexuais – a partir de conceitos científicos é descobrirem-se suas invariantes operatórias, possíveis de reconhecimento se houver um mergulho do antropólogo nas trevas do senso comum e de outros discursos e saberes que não acedem a esse estatuto. Trata-se, assim, de o antropólogo que pesquisa o mundo urbano contemporâneo perseguir uma observação “pluricontextual”. Isso significa que se torna “necessário opor-se aqui ao postulado clássico da pesquisa científica através da qual um mundo ‘objetivo’ se mostra, independente da descrição (como se uma tal ordem de coisas existisse)” e, nesse sentido, todo o conhecimento é *auto-poéisis*⁴⁰ uma vez que a construção de conceitos sobre o mundo social só é possível de ser feito por alguém que dele participe e que não possa dele se excluir.

O mergulho no ritmo e na intensidade de gestos, de ações, de dramas e de cenas da vida cotidiana vividos pelos habitantes de grandes centros industriais passa aqui a ser fonte de inspiração e interpretação do antropólogo sobre sua própria situação no mundo que busca compreender, na esteira do vivido humano de seus indivíduos e grupos e de suas estreitas relações com a totalidade territorial da cidade que os abriga e alimenta.

Os esforços de investigação e produção de novas etnografias para o desvendamento da vida urbana no Brasil, em sua complexidade e constante construção/destruição, exigem que o antropólogo, cada vez mais, aceite o desafio tanto de interpretar a forte carga das motivações simbólicas dos habitantes de uma cidade na configuração de seus espaços de convívio coletivo, quanto de compreendê-los como espaços humanizados, expressão de suas próprias motivações simbólicas que fazem da cidade um objeto ímpar para se pensar a “condição humana” no mundo contemporâneo.

Antes de se considerar o mundo urbano contemporâneo como “coisa”, volta-se, parafraseando-se Georg Simmel (apud Bourdarias, 1991, p.259), às seguintes questões centrais: “Como é ele possível?” O que é essa consciência que cria a unidade através da ação recíproca de indivíduos e grupos no contato social? Para responder a tal ordem de problema, é que se coloca aqui a necessidade de uma revisão dos conceitos acumulados sobre o fenômeno urbano segundo os esquemas de observação e orientação recíprocos através dos quais se opera essa unidade; trata-se, portanto, de conhecê-lo com o outro. Nesse contexto, pensar-se a autoridade dispersa do etnógrafo como tradutor e leitor de contextos específicos onde se inserem as condutas de seus “nativos” remete ao questionamento da análise social do meio urbano a partir de uma visão pluralista da cultura (Rosaldo, 1991). Trata-se, pois, de se investir na acuidade da realização de experimentos

⁴⁰ Ver a respeito, Humberto Maturana (1990, p.53).

etnográficos que respeitem as diferenças culturais mantendo-se, como fonte de conhecimento antropológico, o contraste comparativo das diferenças implícitas entre a retórica autoral do pesquisador e a dos grupos e indivíduos que investiga (Marcus & Cushman, 1991).

Como receptáculo de um “nós” comunitário, a Cidade no Brasil frequentemente encontra-se presa a certos postulados de uma *épistémé* materialista e a seus julgamentos de valores, “coisificada” numa visão patrimonial referida, muitas vezes, à inscrição secular dos valores e bens materiais de sua comunidade. De outra forma, receptáculo da “consciência etnográfica”, o mundo pós-colonial tem sido, frequentemente, um convite à quebra da autoridade monológica das etnografias clássicas, de cunho realista, inspirando a criação de novas possibilidades de leituras e escrituras de descrições culturais na tentativa de se compreenderem suas modernas sociedades urbano-industriais e a complexificação de suas regulações.

Com base em processos experienciais, interpretativos, dialógicos e polifônicos, através dos quais se problematiza hoje a prática etnográfica, este artigo insiste na importância de se reinterpretar a Cidade enquanto “unidade estilística” (Splenger, 1986) (unidade de “todas as manifestações da vida de um povo”), tendo a memória coletiva e o cotidiano de seus habitantes como elementos da “razão hermenêutica” que tece as articulações internas entre “vida” e “forma” urbana (Clifford, 1991). Desta forma, propomos pensar-se a cidade, seus territórios e os testemunhos de seus habitantes como o “conhecimento conjectural” do próprio etnógrafo, conforme os aspectos constitutivos da forma da vida coletiva ao qual pertençam (Vattimo, 1985).

No desafio de construirmos novos instrumentos narrativos em que a *auto-poéisis* tenha seu espaço de expressão, reconhecemos que o conhecimento antropológico que se constrói através da descrição etnográfica e da observação participante acena, portanto, para a fragilidade das categorias de interpretação do investigador e à sua própria finitude, concebidas aqui como parte de seu *continuum* de experiências compreensivas do mundo social.

Na recusa em pensar a prática etnográfica dentro de uma concepção “objetivista” do conhecimento antropológico, buscamos vigiar a fragilidade do pensamento científico quando ele investe na criação de novas perspectivas metodológicas para a compreensão do trágico social que o conhecimento acerca da cidade encerra. Empregamos a expressão *trágico social* uma vez que a vida urbana que se observa tem um estilo múltiplo e plural seja na coexistência das conotações assimétricas e ordenadas dos caracteres morfológicos e topológicos de seu dispositivo urbano (bairros, traçados de ruas, edificações, proporções dos prédios, vias de trânsito), seja na co-presença de formas de vida social e de suas figuras diversas através das quais a cidade compõe-se como ambiência comunitária (laços de vizinhança, errância dos pedestres, nomadismo de grupos urbanos, fluxos lúdicos e profissionais, espetáculos anódinos). Concebemos ainda esse contexto como trágico social posto que a crença no trabalho de campo e na observação participante não se efetua como método capaz de garantir, *a priori*, a autoridade etnográfica do pesquisador, pois ambas as dimensões de investigação recorrem à experiência interpretativa do investigador que põe em jogo a sua própria realidade como pano de fundo de seus juízos científicos.

Este estudo faz, portanto, da teatralidade da vida cotidiana na cidade um dos aspectos mais significativos de análise e interpretação do fenômeno urbano e uma das dimensões de entendimento da vida social de seus moradores. Memória da cotidianidade e memória coletiva, eis aí dois eixos necessários de participação do antropólogo na formulação da “aura” estética de uma cidade como fenômeno que se propaga com regularidade e uniformidade em face das rupturas vividas por seus habitantes.



RAFAEL DEVOS, Baronesa do Gravatai 1999 (acervo do BIEV)

CAPITULO V

NOS JOGOS DA MEMORIA, AS CURVATURAS DO TEMPO



ÁLBUM PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE
Abertura viaduto Av. João Pessoa, 1978. (Acervo BIEV)

CAPÍTULO 5

NOS JOGOS DA MEMÓRIA, AS CURVATURAS DO TEMPO⁴¹

No desvendamento do fato de as diferentes modalidades das sociedades humanas configurarem o controle simbólico do tempo, as Ciências Humanas (sobretudo a Antropologia e a História) trataram, mais recentemente, de desconstruir o tempo por intermédio de sua dimensão interpretativa, seja como espaço de construção de uma inteligência narrativa que encerra a experiência de duração (Ricoeur, 1979, 1994), reino da imaginação criadora, seja como fenômeno que participa do trajeto do imaginário e de sua topologia fantástica nos arranjos que engendra entre vida e matéria.⁴²

O tom interpretativista pode ser considerado um denominador comum que atravessa as reflexões de inúmeros intelectuais e filósofos contemporâneos que, hoje, revisitam a noção de memória como elemento fundador do processo de construção da figura primordial do homem, tratando-se aí de reconhecer e compreender as tradições históricas, sociais e culturais que carregam e marcam suas configurações. Assim, qualificam-se as noções de memória a partir do contexto em que são geradas (nos termos de genealogia e arqueologia) e ressaltam-se os aspectos dialéticos, contraditórios e conflituosos na forma como emergem no interior das produções do conhecimento humano. Nesse sentido, o reconhecimento da força interpretativa da memória como espaço de construção do conhecimento, confere a ela o estatuto de uma linguagem de símbolos que reúne uma ação inteligente do sujeito humano sobre o mundo, fragmento do ato de pensar no qual se pretende descortinar o momento intangível de enlaçamento, a um só tempo, do “eu” e do mundo. Uma vez que se atribua, ao fenômeno da memória, o instante fugaz em que a linguagem humana estrutura o pensamento, através da interpretação de um princípio de causalidade (formal e material), todo o esforço será o de se compreender a sua acomodação e sua assimilação ao arbítrio de uma gramática simbólica, a cultura.

A memória como espaço fantástico, lugar de extroversão e introversão de uma linguagem convencional de símbolos, coordenada, no plano da imaginação criadora, por esquemas de pensamento, apela para os diferentes procedimentos interpretativo-narrativos que dão sentido aos arranjos entre vida e matéria, reunindo-as de forma inseparável.

Em Walter Benjamin, por exemplo, observa-se o valor da narração como lugar para se pensar a memória moderna.⁴³ Embora invista no substrato racional que subjaz a esse fenômeno, o autor reúne, aos atos da razão, outras instâncias que a subvertem, nos jogos da memória, como as instâncias do sentimento, da intuição e do movimento (Santos, 1993, p.83). Uma vez que reconheçamos os limites metodológicos da separação ontológica entre

⁴¹ Artigo publicado na *Revista Electrónica Diverso*, Revista de Antropologia Social y Cultural del Uruguay. Montevideu, Uruguai, v.2, 2000. Meio de divulgação: Hipertexto. Revista de Antropología Social y Cultural del Uruguay – <http://www.educar.org/revistas/diverso>.

⁴² Conforme Gilbert Durand (1984), cuja obra segue a linhagem direta dos estudos bachelardianos (Bachelard, 1989) sobre a duração.

⁴³ Os textos de Walter Benjamin utilizados na composição deste capítulo foram *Sobre Alguns Temas em Baudelaire*, publicado em *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo* (1990) e *O Narrador e Os Surrealismos* (1978).

vida e matéria, bem como o paroxismo que encerram os atos humanos, não se trata mais de refletirmos sobre a memória apenas sob os efeitos do ato de rememorar.

Na trilha de um bergsonismo mais instaurador, Walter Benjamin (1990, p.137) considera a sociedade na relação com a experiência histórica, mostrando que o conceito de duração em Henri Bergson, ao se afastar da história, suprimindo a morte, exclui a possibilidade de acolher a tradição. Seguindo as pistas deixadas em aberto por aquele autor, Benjamin ultrapassa a noção de memória promovida pelo pensamento bergsoniano ao criticar o aspecto de uma imaginação tímida a ela atribuído, beirando o ideal de dedução absoluta do mundo das coisas.

Ao longo das imensas rupturas e descontinuidades provocadas por revoluções tecnológicas e científicas do séc. XX, das quais somos tributários em nossa “arte de pensar” o mundo e o tempo, não é ao acaso que se constata que os estudos da memória, ao pautarem-se por uma reflexão sobre a vida e a matéria, atribuem, ao ato de narrar, um valor simbólico de construção de sentido de uma história vivida entre tantas outras para serem vividas. Nesse ponto, o tema do “fantasma do esquecimento”, tão caro à obra de Walter Benjamin, anuncia, de forma comovente, o sentimento de “crise da civilização” que se manifesta na crise epistemológica das “ciências do homem” geradas no mundo contemporâneo.

5.1 A agonia das tradições em face da mística das imagens

Sob os efeitos do desmoronamento dos mapas intelectuais do séc. XIX e da perda de sua aura, o pensamento benjaminiano teve o mérito de confrontar-se, ainda que imerso na atmosfera do desencantamento do mundo, com o dilema do esquecimento.⁴⁴ Segundo Walter Benjamin, a situação agonizante das tradições e a morte da narrativa tornam-se uma ameaça, uma vez que a perda significativa da transmissão de experiências que dizem respeito à compreensão e à interpretação do passado, cujo ato de rememoração resgata, tende a sobrepular a angústia do esquecimento, numa orgulhosa inscrição das obras humanas para além das funções sociais que cumprem e os lugares históricos que ocupam.

Narrativa *versus* informação, a oscilação do tempo *versus* o instante do acontecimento, o pensamento benjaminiano aponta para a perda do compromisso humano com um tempo que se exaure e para o lugar da narrativa como sua força de germinação.⁴⁵ Abreviar-se a narrativa, sobrepujá-la com uma historiografia na intenção de se atingir “o plano divino da salvação”, eis a perda da força plástica que o “pensamento da morte sofreu na consciência comum”; reduzindo-se a “imediatez da experiência”, o rosto da morte acaba referido ao mundo dos vivos, privando-se a memória de sua força narrativa, justamente esta que lhe autoriza, em parte, a reparar os ultrajes do tempo. Nas palavras do mestre, “a memória é capacidade épica por excelência” (Durand, 1984, p.275).

Torna-se relevante ressaltar que foi justamente a tradição romântica, navegando no sentido contrário do tempo linear e progressista, difundida pela pedagogia ocidental da era Moderna, que sustentou a tese da complexificação do caráter social e psíquico do fenômeno da memória, ao realocar, nos jogos da memória, a possibilidade de construção e de reconstrução da identidade social ao mesmo tempo em que nela se exercita a condição ideologicamente instauradora da identidade pessoal.

Em fins do séc. XIX, a experiência proustiana romântica do “tempo reencontrado” (Proust apud Dias Duarte, 1983), emergindo da “estratificação de múltiplas renarrações”, na terminologia benjaminiana, já desfazia as teses reducionistas que não conseguiam

⁴⁴ Segundo Silvia H. Borelli (1992, p.90), para Walter Benjamin, “onde existe experiência restaurada, existe a conjunção inevitável entre passado individual e referenciais coletivos”.

⁴⁵ Conforme Walter Benjamin (1978, p.64), em *O Narrador*, “A idéia de eternidade teve na morte, desde sempre, sua fonte mais forte”.

atingir, com suas teorizações, as curvaturas do tempo da memória, no interior da qual é possível, ao sujeito humano, sempre e eternamente, reintegrar um tempo perdido, reconciliando-se com a vida em detrimento da morte. No âmbito das reflexões filosóficas do intimismo romântico, em pleno momento de expansão dos impérios coloniais, o tema recorrente é o da “amnésia coletiva”, apostando-se que os jogos da memória, aliando razão e sentimento, num duplo movimento entre seres e coisas, possam servir de garantia ao processo de reintegração do psiquismo humano ao mundo social (Santos, 1983, p.83). Na consciência romântica do séc. XIX, na contramão das consolidações positivistas da história que substituíram a velha ordem teológica e metafísica, os meandros cavernosos da memória evocam a união do homem com o seu destino mortal, contrapondo-se às imagens messiânica e progressista do tempo, permitindo que a era moderna, em meio às suas transformações, “permaneça humana”⁴⁶.

Não é de se estranhar, portanto, que os símbolos intimistas aplicados ao fenômeno da memória atinjam um espaço legítimo de reflexão, no alvorecer do século XX, com a crise dos impérios colônias, provocando, por seu turno, o deslocamento das fronteiras entre uma metafísica idealista e um positivismo exacerbado. Em Charles Baudelaire, Henri Bergson, Walter Benjamin e Marcel Proust, a memória assume um papel redentor da queda moral da figura humana presente no ideal prometéico do Ocidente moderno, uma vez que, por seu intermédio, as situações e os seus valores iniciais são reinvertidos numa progressão dramática, algumas vezes, quase épica.

De fins do séc. XIX até os dias de hoje, o sensorialismo e os trabalhos de miniaturização do mundo atribuídos aos jogos da memória despontam, via de regra, como valores antagonistas à destruição, em escala mundial, de povos e culturas, promovida na conjuntura da Primeira Grande Guerra, ao aniquilamento de cidades inteiras e dos lugares de enraizamento de inúmeras comunidades, decorrentes de atos militares durante a II Guerra Mundial, aos avanços científicos e tecnológicos aplicados à corrida armamentista, em escala planetária, nos anos subseqüentes da Guerra Fria, ao desmoronamento de antigas fronteiras geopolíticas dos Estados-Nação, etc. Os estudos da memória assumem, nesse curto espaço de tempo, o lugar privilegiado de reflexão sobre as curvaturas que o tempo possibilita quando, sujeitas a um processo de globalização, as sociedades e os grupos humanos reascendem antigas paixões e tradições locais. Portanto, no interior da erosão de um regime heróico da imagem, os estudos da memória, em particular sob a ótica do bergsonismo, tornam-se propícios ao “reinvestimento mitológico”, em que não só triunfam os valores e as imagens da intimidade, o “eu profundo”, mas despontam os temas da alteridade entre vida e matéria e da interiorização da inseparável dualidade entre imagem-hábito (“eu superficial”) e imagem-lembrança (“eu profundo”).

Ao longo do séc. XX, o confronto entre presente e passado, estes reunidos num mesmo espaço pelas curvaturas do tempo propiciadas pelas novas tecnologias das redes eletrônicas e digitais, nas trilhas da unidimensionalidade da grande aldeia global, tem impulsionado as Ciências Humanas ao reconhecimento das descontinuidades de uma temporalidade que parecia linear, contínua e progressista; agora, configura-se um tempo múltiplo quando os jogos da memória sugerem, a todos quanto deles participam, uma relação reflexiva com a trajetória histórica do sujeito e do coletivo que professam.

Progressivamente, critica-se uma concepção que prioriza a causalidade histórica para o estudo da memória, agora, mais que antes, associado a uma “*longue durée*” (Le Goff & Nora, 1990) uma vez que o tempo está contido na “imagem dialética”⁴⁷ entre “despertar” e “recordar.” Ao passado, é atribuído um estatuto de conhecimento a partir de um presente

⁴⁶ A propósito, ver a obra de Gilbert Durand (1979), em especial, o capítulo *Les Mythes et Symboles de l'intimité au XXIe Siècle*.”

⁴⁷ Conforme comentários de Willi Bolle (1994), “a imagem dialética não se opõe em termos absolutos à imagem onírica, mas guarda dela um resíduo mítico”.

conceitualizado, sendo a prática da rememoração ressituada no interior da narrativa dos sujeitos sociais. Rememorar transforma-se, assim, numa força reinventiva do tempo do mundo no qual gravita toda a sociedade humana, agora numa escala de vida planetária. As teses vitalistas ou fisicalistas de outrora não mais se sustentam, não sendo mais generalizáveis para sociedades e homens que encontram, justamente nas dobras do tempo, o sentido para o presente, relacionado-o ao contexto original onde tudo parece ter sido gerado. Diferentemente do que ocorria nos séculos precedentes, refletir-se sobre o tempo, a memória e a duração na sociedade contemporânea implica debater-se sobre a herança dos paradigmas que geraram a noção de pessoa moderna, os postulados do individualismo e “sua epopéia humanitária e progressista”.⁴⁸ A memória adquire densidade e espessura, referida que está às suas camadas de duração, sendo a base de tudo sobre o qual se erigiu a humanidade em sua capacidade de refletir frente ao que lhe é transmitido socialmente, ao mesmo tempo “alma santa”, “vítima” e “carrasco.” O ato de rememorar não são apenas ações que expressam uma faculdade psíquica de enunciados provenientes da razão (esta, como a técnica e a ciência, sofrendo duros golpes).

A tese que aqui se apresenta, a da memória como consolidação de um tempo ondulante e lacunar, fenômeno complexo e profundo que recria, por sua vez, uma hierarquia na essência do ser e que não pode ser reduzida à pura intuição do tempo, pois este lhe escapa no triunfo de um “tempo reencontrado”, logo negado, tem um débito inestimável por nós ainda não suficientemente tributado ao pensamento bachelardiano. Ao se conceber a memória como poder de organização de um todo a partir de um fragmento vivido, como o faz a pequena Madalena do *Temps Perdu*, a vida apresenta-se não como devir cego, mas como capacidade de reação e de regresso, pois um mero fragmento de existência pode resumir e simbolizar a totalidade do tempo reencontrado (Durand, 1979).

5.2 A memória e seus duplos

A expectativa analítico-conceitual adotada por nós, neste capítulo, evoca alguns dos dilemas filosóficos contemporâneo que colocam o tempo ora como um dado da intuição, jogando mais ao lado do instinto que da inteligência, ao perscrutar a vida e a matéria através de uma “metafísica um tanto arriscada” (característica peculiar ao pensamento bergsoniano), ora, inversamente, como uma forma *a priori* de sensibilidade e do entendimento, anterior à experiência, mas que nela se manifesta (nos termos de uma metafísica kantiana), tempo como anterioridade lógica de estruturação da experiência.⁴⁹

Trata-se aqui de se perguntar se a Antropologia, em suas tentativas para entender o paradoxo criador que é o homem, atinge as condições epistemológicas adequadas, na linha de um *pensare doble*, para operar com conhecimento da memória a partir de uma idéia de tempos múltiplos e sobrepostos. Quais seriam, então, as funções que cumprem as duas premissas básicas dessa matriz disciplinar – a comparação e a relativização – na resolução positiva desse questionamento?

Para se responder adequadamente a tal ordem de indagação, é preciso admitir-se a ambigüidade paradigmática e a multiplicidade antagonista que é o homem, abandonando-se uma necessidade de explicação causal única. A resposta possível só pode ser encontrada levando-se em conta o campo de investigação antropológico, eternamente construído para dar conta da compreensão, ao mesmo tempo, universal e singular das experiências humanas e onde o próprio fazer antropológico se situa.

Todos os antropólogos conhecem, na linha do *anthropological blues*, o desafio de se traduzirem, nos termos da sociedade ocidental (da linearidade da escrita e do discurso

⁴⁸ Ver, a respeito, os comentários de Gilberto Durand (1979) no capítulo *Le XX^e Siècle et le Retour d'Hermès*.

⁴⁹ A propósito, ver Norbert Elias (1996).

científico, não necessariamente cientificista), as variadas modalidades simbólicas de controle do tempo apresentadas pela diversidade das sociedades humanas.⁵⁰ Como, por exemplo, tornar-se inteligível a interpenetração do acontecimento e da estrutura para os antropólogos já habituados à axiomática separação entre história e mito? (Ramos, 1990, p.179).

Inúmeros estudos etnográficos tratam das estruturas espaço-temporais de sociedades tradicionais, cotejando-as com aquelas presentes nas civilizações do Ocidente judaico-cristã, habituadas ao divórcio entre Fé e Razão, oriundo da escolástica medieval, e à diáde antagonista Alma e Corpo, produto do cartesianismo. Tais estudos etnográficos têm revelado que a base da “personalidade” ocidental reside justamente na separação entre o mundo e o eu, sendo a memória freqüentemente referida como um fenômeno que não participa do mundo e não tem nenhuma “espessura”, nem “densidade relativa à permeabilidade entre as esferas coetâneas do humano e do divino” (Duarte, 1983). Separando o “eu superficial” e o “eu profundo”, ou reunindo-os, tal qual o faz o bergsonismo, para melhor separar o “eu profundo” do “mundo das coisas”, o modelo de unidade do tempo restringir-se-ia ao encadeamento subjetivo do tempo existencial, na vacuidade do “eu penso”, que se torna histórico, e de um espaço regular e monótono, de tipo euclidiano. Entretanto, em sociedades tradicionais, nas civilizações de práticas não-ocidentais, o tempo é vivido e pensando através do *continuum* da memória, salvaguardado na tradição, pelo qual o mundo e o cosmos emitem valores, e o “eu” é construído e continuado, em suas camadas superficiais ou profundas, a partir de seu pertencimento, múltiplo e diverso, a tal ordem de criação.

Para o “homem da tradição”, diferentemente do “homem da civilização”, rememorar traduz-se numa atitude espiritual que envolve diretamente rituais cotidianos fundamentais para que a ameaça de esquecimento seja dissipada.⁵¹ Atos rituais (sagrados) e atos cotidianos (profanos) são, em si mesmos, unos, configurando-se a memória como *enthousiasmos*.⁵² Sem dúvida, essa perspectiva de se viver o tempo aderindo-se ao ritmo de sua própria matéria ondulatória choca-se com o processo de construção e demarcação de uma nova temporalidade e *épistémé*, das quais muitos de nós, antropólogos, para o pior ou o melhor, somos sucessores bastardos, herdeiros que somos do legado da *épistémé* clássica, responsável pela “desfiguração da visão do homem” (Durand, 1979) no Ocidente judeu-cristão e pelo nascimento e gênese da concepção de pessoa moderna.

Da concepção puramente cosmológica do movimento temporal tal como apresentada por Aristóteles, revista nas aporias de Santo Agostinho, as quais são retomados, mais de um século depois, no dogmatismo doutrinário de Santo Tomas de Aquino e realçadas por Emmanuel Kant, à luz do idealismo das formas *a priori* de entendimento e de sensibilidade, ao racionalismo positivista que impregna a civilização ocidental, transmutam-se novos valores epistêmicos que insistem na universalização da temporalidade cristã. A base desse movimento contínuo de “catástrofes metafísicas” reside justamente na resignificação da imagem do homem através da conversão progressiva de um eu múltiplo e diverso, à forma vazia do Cogito, à vacuidade da fórmula “Eu penso... logo existo”. Portanto, é na abordagem íntima do tempo e na conceitualização do tempo

⁵⁰ Segundo Gilbert Durand (1979), é necessário inverterem-se os termos da famosa prescrição delfica “Conhece inicialmente os deuses, conhece teu universo cósmico e cultural e tu te conhecerás a ti mesmo”, degradada numa interpretação de neutralidade axiológica progressiva e unidimensional do sujeito do Cogito, para outra modalidade de frase: “Conhece-te a ti mesmo, e tu conhecerás o cosmo e os deuses”.

⁵¹ Mircea Eliade (1982), em sua obra clássica *Le Mythe de l'Éternel Retour*, analisa o tempo como sagrado por sua qualidade de Eterno Retorno, conquistado na permanência dos rituais que eternizam o presente por pressupostos cosmológicos.

⁵² Segundo Luiz Fernando Dias Duarte (1983, p.31), “A ‘memoricidade’ é assim em primeiro lugar ‘posseção’ – *enthousiasmos*. E enquanto ‘posseção’ é também – repetindo a dualidade das experiências religiosas – ‘iniciação’, treinamento ritual, organização ‘litúrgica’”.

íntimo que desponta, na qualidade de sistemas filosóficos, a gênese da pessoa moderna.

Na tradição ocidental judaico-cristã, o tempo que narra a entrada de Deus na história reconfigura o tempo por meio de conectores específicos (calendário, eras, séculos, datas, etc), e, à medida que toma sua forma na figura do homem racional e histórico, sede da consciência e do Cogito, que pretende subjugar (e ocultar) a figura tradicional do homem, cresce e se avoluma “uma espécie de anti-história” (Durand, 1979, p.20) que se espelha na ordem dominante do mito do progresso e nas teses evolucionistas daí derivadas, ordenadas segundo “os quadros vazios, regulares e monótonos como o tempo dos relógios e o espaço da geometria” (Ibid., p.41). Assim se forma uma nova noção de tempo, que se coloca como invariante quântica e indefinidamente reproduzível das leis da natureza.⁵³ O tempo variável torna-se, por assim dizer, o produto historicizado de funções de coordenação que o sujeito do Cogito, sede da Consciência, lhe impõem, e onde instrumentos de medida tornaram-se possíveis pela *démarche* simbólica de intervalos vazios e opacos, unificados formalmente pelo pensamento científico agnóstico.

O Tempo configura-se numa atividade humana que consiste em “fazer o tempo”, associando-se ao princípio fundamental de conquista do mundo, isto é, ele varia segundo os parâmetros relativos do estudo da extensão da matéria e a cronologia existencial da vida, alinhados historicamente. A decifração do tempo não contempla mais um ato gnóstico, ao integrar um pensamento simbólico que adere simpaticamente às coisas e aos lugares, na busca do desvendamento de sentido (Durand, 1979, p.44).

Sob o signo do esfacelamento da gnose do tempo tanto quanto da gnose do espaço, desintegra-se progressivamente não apenas a figura do homem, mas a função fantástica da memória, “reserva infinita de eternidade contra o tempo” (Durand, 1984), reduzida à condição instrumental, sujeita ao dinamismo da consciência ou à condição de imagem miniatura do mundo. Tal é o estatuto que assume a memória sob o manto do Iluminismo (Dias Duarte, 1983, p.36-37), dizendo ela respeito não mais às relações entre o homem e cosmos, mas ao Indivíduo que ascende, enfim, ao estatuto de um microuniverso, sujeito absoluto e autônomo da razão que atua no lugar do próprio tempo.

Sem dúvida, esse trajeto sinistro do “homem da civilização”,⁵⁴ que negligencia à memória as propriedades de um espaço fantástico, onde a imaginação criadora pode dirigir suas obra contra a Morte e o Destino, não se afirmou como a absoluta vitória do tempo linear e progressista sobre outras modalidades simbólicas de controle do tempo na civilização do Ocidente extremo. Assim, no séc. XIX, poetas, cronistas e memorialistas como Marcel Proust, Charles Baudelaire e Paul Valéry, entre outros, que aderiram aos encantos de *Mnemosyne*, à sua fascinação onírica, religiosa, estética ou patológica, não tinham por intenção desafiar o ideal prometético do progresso técnico da sociedade industrial e de suas esperanças messiânicas, mas tratava-se de proteger a consciência ocidental de suas contradições mais profundas.

As imagens noturnas e os mitos da intimidade e da introspecção, em fins do séc. XIX, tornavam-se o contraponto ao “culto da Razão”, ao sujeito ético e moral da história, em sua luta heróica e diurna para domesticar o tempo e a morte, sob o ritmo dos relógios e dos apitos de fábricas, subjetiva noção de Indivíduo moderno. Ritmos reduzidos a um tempo homogêneo e indiferente, em que a duração de uma vida é medida em função de intervalos artificiais e unidades abstratas. Nesse contexto, a memória transforma-se num eterno equívoco entre a face da natureza absoluta do sujeito individual. O conteúdo físico das

⁵³ Conforme comentários de Paul Ricoeur em obra publicada em 1994 (apud Dosse, 1996), o tempo regulado do calendário torna-se, enfim, intermediário entre o tempo vivido e o tempo cósmico. Essa modalidade simbólica de controle de tempo, o calendário, cosmologiza o tempo vivido e humaniza o tempo cósmico.

⁵⁴ Segundo Gilbert Durand (1979), o contraponto intimista fazia-se sentir já no séc. XVIII, no Iluminismo, com Jean Jacques Rousseau, em face do mito progressista que iria consumir lentamente o período pós-revolucionário, encontrando seu “refúgio” no séc. XIX, século do alcoolismo e do ideal heróico da produção industrial, e sua expressão decadente na atual sociedade de consumo, no séc. XX.

histórias individual ou coletiva – o conteúdo de suas ações no mundo – desliga-se de seu receptáculo espaço-temporal (seus modos de pensamento), a tal ponto que os tempos psicológicos, indissociáveis das experiências mundanas, entram numa espécie de *anthroposiasmos*.⁵⁵ Portanto, através da supervalorização, a interioridade do(s) tempo(s) psicológico(s), a “ideologia moderna” atribui uma dimensão unificadora à consciência, delegando, ao sujeito do Cogito, a ação de mediar o tempo do mundo e dos acontecimentos.⁵⁶ Ao mesmo tempo, a ideologia moderna gera, no seu ventre, o culto romântico à memória não só como processo restrito à subjetivação do sujeito, mas como espaço de reinversão das situações e valores iniciais de um século de filosofias da história, de evolucionismo e de progressismos, tal qual aparece na obra de Charles Baudelaire, comentada por Walter Benjamin.⁵⁷

5.3 A dialética das “épistémés” do Mesmo e do Outro

Na pré-história da ciência antropológica, o quadro epistêmico do final do século XIX foi rico em deslizar das estruturas elementares do evolucionismo para a gestação de uma nova concepção da pessoa no contexto da duração histórica. Da mesma forma, o pensamento da *École de l'Année Sociologique* é fértil em exemplos a respeito das formas como o evento da natureza desliza da religiosidade para uma racionalidade e psicologização do sujeito, e a temporalidade cíclica, doravante, aprisionada por eventos históricos, aparece em momentos fugidios à consciência do coletivo social.⁵⁸

Até agora, foram traçados os *schémas* epistemológicos os quais as Ciências Humanas têm encontrado para operar o conhecimento sobre o fenômeno da memória e da temporalidade. Resta ainda lembrarmos alguns autores paradigmáticos que trataram de situar os estudos da memória para além dos ditames da era moderna, na esteira de uma visão mais plena da figura do homem, e cujas proposições sempre serão lembradas nas diferentes reflexões da teoria antropológica sobre o devir. A lembrança dos ensinamentos desses mestres autoriza a própria memória das tradições e paradigmas antropológicos a se desvincularem da virulência de um positivismo e de um historicismo reducionistas.

A obra de Maurice Halbwachs é certamente aquela que, mesmo herdeira de uma linhagem sociológica, reina soberana em suas referências ao destino imemorial das sociedades humanas. Esse autor, na aurora dos estudos sobre memória, rompendo com a influência do bergsonismo, vai conferir, a tais estudos, um tratamento conceitual mais complexo e sofisticado. Apegado aos valores de reconciliação que a memória confere ao homem e ao mundo, Maurice Halbwachs reconhece, nos jogos da memória e nos seus enquadramentos com a vida, os seus atributos de um fenômeno social. Afasta-se, assim, do bergsonismo ao perceber a solidariedade entre o tempo e a matéria de seu conteúdo, instalando os jogos da memória no real; engendrado-os no interior do mundo social, as estruturas espaço-temporais das sociedades humanas adquirem espessura inusitada.

Para Maurice Halbwachs, as noções de tempo e espaço são estruturantes dos quadros sociais da memória, ambos instâncias solidárias, fundamentais para a rememoração do

⁵⁵ A este respeito, Louis Dumont (apud Dias Duarte, 1983, p.40), em 1970, fala de um *anthroposiasmos*, de uma “possessão” por si mesmo ou pelo conceito do Indivíduo livre, autônomo e soberano.

⁵⁶ Em acréscimo, “Pode-se afirmar, com propriedade, que o historicismo, por exemplo, formulou os parâmetros de uma consciência, onde a memória assume uma posição externa e factual. Da mesma forma, o nascimento da psicanálise engendra-se no momento em que atribui ao inconsciente esta representação articulada sobre a interioridade” (Dias Duarte, 1983, p.44).

⁵⁷ Conforme Gilbert Durand (1979, p.248), “os românticos misturam sempre o prometeísmo dos Enciclopedistas e o misticismo do Iluminismo”. Assim, o mito romântico é “um drama cuja resolução é o triunfo de um princípio: a morte de Satã”.

⁵⁸ “A imortalidade se desloca do eixo da preservação e cultivo da pessoa cognitiva para o da pessoa moral que se deveria justamente premiar na reintegração positiva na divindade após a morte” (Dias Duarte, 1983, p.35).

passado na medida em que as localizações espaciais e temporais das lembranças são a essência da memória.⁵⁹ Nada escapa, nem mesmo a memória, a essa trama sincrônica da existência social uma vez que é da combinação dos diversos elementos do mundo social que pode emergir a lembrança comunicada pela linguagem.⁶⁰

Sem dúvida, o pensamento de Maurice Halbwachs almeja uma definição mais sofisticada das estruturas espaço-temporais na configuração das sociedades humanas, sendo que, em tais estruturas, o tempo não sofre de reducionismo, abrindo espaço para a compreensão da geografia fantástica que encerram os trabalhos da memória. O autor reconhece a vibração do tempo no conteúdo material das lembranças, atribuindo, à memória, o princípio “intencional” e “imaterial” de uma coordenação entre as diferentes temporalidades e as regiões do espaço em que se produzem, pois as lembranças são solidárias das regiões de experiência, as quais, por sua vez, lhe são irredutíveis.⁶¹

Opondo-se à interpretação de um espiritualismo desusado, o qual afirma que “a materialidade joga em nós os esquecimentos”, e à concepção hegeliana de um devir único portador de uma lógica racional, a fecundidade do pensamento de Maurice Halbwachs frutifica em seu diálogo com a física einsteiniana (Duvignaud apud Halbwachs, 1968). Com ele, rompe-se a idéia distorcida da memória associada à ordem de um tempo psicológico, relativo ao seu conteúdo e indissociável dele, oposto a um tempo físico, concebido como espacializado e puramente formal, a ponto de as velocidades das transformações da matéria não o atingirem.⁶²

A partir de Maurice Halbwachs, poder-se-ia dizer que o pensamento antropológico reconcilia-se, em parte, com a “figura do homem da tradição”, pois, segundo o entendimento do autor, a lembrança do passado não constitui ato individual de recordar, mas o resultado de laços de solidariedade.⁶³ A memória, seguindo-se a sua inspiração, tem, portanto, uma dimensão intangível, porque simbólica, pelo segredo que carrega na conformação de uma tradição. A memória carrega consigo a dimensão profunda de mitos, lendas e crenças das sociedades humanas, as quais configuram as práticas ordinárias de seus grupos sociais. Logo, os estudos de Maurice Halbwachs são, para seus herdeiros, um alerta! Eles apontam para as armadilhas epistemológicas que encerram uma “metafísica duvidosa” a qual enfoca a memória fora do contexto das manifestações culturais e sociais que configura a estética de seus arranjos, ou seja, as motivações simbólicas dos atores sociais que dela dispõem. Sob tal perspectiva, contemplar-se a memória significa reconhecer a força intangível das motivações simbólicas que regem as ações sociais humanas, o que significa que não se pode ignorar o espaço de figurações de utopias coletivas diferenciadas. Nesse sentido, como muitos antropólogos ensinam,⁶⁴ a memória

⁵⁹ Conforme Maurice Halbwachs (1968), o “esforço de memorização cria um espaço e um tempo específicos”, e tal esforço significa que os sujeitos que lembram tempos e espaços singulares, os quais são da ordem da vivência. Trata-se, segundo o autor, da memória coletiva resgatada sobre acontecimentos vividos.

⁶⁰ Através da memória coletiva, compreende-se uma relação diferencial, “a sucessão de eventos individuais que resulta nas mudanças que se produzem nas nossas relações com os grupos os quais somos misturados e das relações que se estabelecem entre os grupos”, conforme os comentários pertinentes de Jean Duvignaud, em seu prefácio à obra de Maurice Halbwachs (1968, p.XII).

⁶¹ Ver, a propósito, os comentários de Gilbert Durand (1984), em particular à obra de Maurice Halbwachs de 1941.

⁶² O belo trabalho de Ecléa Bosi (1987), explorando o fértil pensamento de Halbwachs, revela-nos a força da memória como ato de restaurar, no presente, as lembranças do passado, uma vez que lembrar não é reviver-se algo preservado do passado, mas é refazer-se, reconstruir-se, repensar-se com as idéias de hoje as experiências do passado.

⁶³ A respeito, ver os comentários de Ecléa Bosi (1987, p.17-22) sobre o pensamento de Halbwachs quando afirma que esse autor “amarra a memória da pessoa à memória do grupo, e esta última à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade”. Segundo Ecléa Bosi, são rememorações cotidianamente construídas na dinâmica da vida pelo instrumento decisivamente socializador da memória: a linguagem pela qual se comunica o pensamento.

⁶⁴ A propósito, ver Evans-Pritchard (1978), Geertz (1978) e Gurvitch (1961).

não se configura apenas num tradicionalismo de cunho nostálgico e sentimental, mas nos mitos, saberes, fazeres e tradições que são perenizados, ordinariamente, no interior das manifestações culturais humanas, a contragosto das intimações objetivas de um dever, “numa sequência de fixações no espaço da estabilidade do ser” (Durand, 1984). Da mesma forma, as ações discursivas que o próprio antropólogo faz acerca da memória enraízam-se no espaço dos mitos e das crenças da sociedade e do grupo social ao qual pertence. Voltando-se progressivamente as costas à dimensão intangível que configura as memórias coletivas, sociais ou individuais, o que resta, para os estudiosos da memória no mundo contemporâneo, é a nostalgia das imagens: do fim das guerras, do fim das lutas, do fim dos tempos.

Como ensinam os estudos da cultura ocidental faustiana, nos dias atuais, a memória guarda sua expressão intangível em cidades mundiais que se exteriorizam numa expansão infinita, numa filiação arqueológica à arquitetura gótica e à perspectiva na arte renascentista, só para citarmos duas de suas filiações. Portanto, o estudo da memória, nos dias de hoje, não escapa à sua relação íntima com a inteligibilidade dos símbolos e mitos criados pelas sociedades humanas. Assim, no corpo dos gestos fundadores do mundo contemporâneo, como em outros tempos, a memória autoriza a liberdade de criação humana uma vez que, através dela, valores, crenças, costumes e tradições perpetuam-se entre os grupos humanos que nela habitam; reservatório de símbolos e imagens, a memória faz parte do gigantesco patrimônio da humanidade. À disposição de todos, a memória autoriza, de forma correlata, não só conflito de liberdades e sua afirmação, mas as trocas sociais e simbólicas que nela existem.

A partir de Maurice Halbwachs, poder-se-ia dizer que o “esquecimento”, a “nostalgia”, a “tragédia da cultura”, a “crise da civilização”, temas caros a autores tão diferentes como Walter Benjamin, Charles Baudelaire, Georg Simmel e Oswald Spengler, tornam-se sentimentos tributários do corpo de tradições e crenças do patrimônio cultural legado pela era moderna, eles próprios narradores de uma “memória épica” que busca a redenção dos mitos, lendas, crenças e valores ético-morais que caracterizaram a idéia de uma conquista progressiva da autonomia moral do Sujeito e que não se esgotam nas formas do individualismo que herdamos da época da Luzes. Neste ponto, é importante reter-se o que o estudo da memória ensina a todos que com ela operam: uma repulsa a um pensamento que separa o “eu” que pensa da compreensão daquilo que é pensado, pois, no limiar da memória há, sempre e eternamente, uma elaboração ética progressiva da vida social e da figura de homem. Habitar-se o espaço da memória é conviver-se com memórias coletivas, individuais e sociais negociadas, e não, simplesmente, domesticar-se um território vazio e opaco, lugar de reativação de tradições perdidas ou da nostalgia do passado.

Essas colocações conduzem a uma dialética *suis generis* na forma como é possível operar-se com a dimensão ética e estética dos estudos da memória (valores, crenças, tradições, visões de mundo e estilos de vida diferenciais): pensar-se a sociedade contemporânea como reservatório concreto e efetivo de memórias coletivas e de vontades de indivíduos e grupos que, compartilhando um mesmo território plural de existência, agem em conjunto e reinventam quotidianamente a sua condição humana primordial, na busca de se eternizarem no tempo.



OLAVO RAMALHO MARQUES, Centro, Porto Alegre, 2001.(Acervo do BIEV)

CAPITULO VI

INTERIORIDADE DA EXPERIÊNCIA TEMPORAL COMO CONDIÇÃO DA PRODUÇÃO ETNOGRAFICA



CORNELIA ECKERT, Av. Farrapos, Porto Alegre, 2002. (Acervo BIEV)

CAPÍTULO 6

A INTERIORIDADE DA EXPERIÊNCIA TEMPORAL COMO CONDIÇÃO DA PRODUÇÃO ETNOGRÁFICA

O método etnográfico aponta para uma ética de interação, de intervenção e de participação construída sobre a premissa da relativização, na qual o tema da interpretação desponta como central. Guardadas as divergências teórico-analíticas, trata-se de toda uma geração de antropólogos que priorizaram o ponto de vista do “outro” compreendido a partir do processo interativo em campo: o encontro intersubjetivo entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados.

A alteridade reside na singularidade do discurso êmico traduzida pelo antropólogo nas pesquisas, tema este que tangencia uma “hermenêutica do si”, da qual não se pode afastar a produção/construção do conhecimento antropológico em suas bases mais profundas.⁶⁵ Como se verá, a seguir, não é por acaso que o campo da matriz disciplinar da Antropologia é atingido por tais temas específicos do discurso filosófico contemporâneo, da “dialética da ipseidade e da mesmidade” na correlação entre o “si” e o “diverso do si” (Ricoeur, 1991). Trata-se de um momento singular da produção teórica e conceitual da Antropologia, quando a experiência temporal do “sujeito do investigador” começa a ser incorporada como centro de suas preocupações desde o momento em que seu “objeto de pesquisa” desloca-se das ditas sociedades “primitivas” às sociedades “complexas”. Acompanhando esse “ponto de revolução”, o antropólogo passa a interrogar-se a propósito de “quem fala designando-se a si mesmo como locutor (dirigindo a palavra a um interlocutor), desencadeando-se aí toda uma reflexão sobre o estatuto indireto da posição do si”.⁶⁶

Pretendemos, com este capítulo, refletir sobre o método etnográfico referido ao tema da identidade narrativa do antropólogo, em especial, o problema de sua identidade pessoal⁶⁷ no que tange a se alcançar, em Antropologia, uma ética da ação.

Assim, queremos aqui problematizar metodologicamente a mediação narrativa como constituinte, em Antropologia, do método etnográfico que, se acredita, possa elucidar os paradoxos da identidade pessoal do antropólogo como fundamento da produção teórico-conceitual dessa matriz disciplinar na contemporaneidade.

⁶⁵ A linha de argumentação aqui apresentada tem por base as obras de Paul Ricoeur (1991 e 1994) e a obra de Jean Piaget (1997).

⁶⁶ Marcel Mauss, já em 1902, recomendava, aos etnógrafos, “buscar os fatos profundos, inconscientes quase, porque eles existem apenas na tradição coletiva”. Segundo Roberto Cardoso de Oliveira, Mauss recorre à noção de inconsciente para melhor dar conta da natureza das representações coletivas (“categorias do entendimento”): “Para Mauss, a noção de inconsciente parecia indispensável para explicar não apenas a categoria, mas igualmente o costume, os hábitos em geral” (Cardoso de Oliveira, 1988, p.38).

⁶⁷ O problema da identidade pessoal, segundo Paul Ricoeur, apresenta a questão da *identidade-idem*, evocando as questões da “permanência do tempo”, em que a mesmidade relaciona-se a um conceito de relação, a um critério de continuidade ininterrupta e de similitude. Trasladado para o método etnográfico, o tema da identidade pessoal do antropólogo, no corpo desse método, significaria paradoxos que aí se ligam em termos da irredutibilidade da experiência etnográfica enquanto busca de uma invariante relacional do antropólogo com a alteridade, em que se coloca em jogo o “quem sou eu” do investigador, logo o aspecto da *identidade-ipse*, irredutível à determinação de um substrato (Ricoeur, 1991).

5.1 Sob a égide do deslocamento do sujeito da consciência

Em seus estudos das culturas e sociedades humanas, os antropólogos passam, então, a confrontar-se com o fenômeno da interioridade do tempo. Assim, por exigências de “deslocamento” do sujeito cognoscente na produção da “objetividade” científica, o antropólogo constata que suas reflexões, oriundas da análise das próprias experiências vividas em campo, traduzem assertivas relativas à problemática do si.⁶⁸ Nesses termos, as “estruturações do real”, produzidas pelo antropólogo, consideradas segundo percepções subjetivas objetivadas, tanto quanto as práticas e ações sociais dos grupos por ele investigados, passam a serem analisadas como “ordens de significado de pessoas e coisas” (Sahlins, 1979, p.10). Por essa via, a “matriz disciplinar da Antropologia”⁶⁹ desloca suas ordens de preocupações epistemológicas para o “caráter reflexivo do si”⁷⁰ na produção de seus conceitos e teorias, em que o tema da identidade narrativa e autoral ganha importância na polêmica encerrada pelas produções etnográficas em Antropologia.

De Bronislaw Malinowski a Marcel Mauss, passando-se pela obra de Franz Boas, apreende-se, pela via da tradição empiricista, que o método de uma observação completa, participante e viva das sociedades estudadas, em que o antropólogo deve realizar um percurso de “imersão no cotidiano de uma outra cultura”,⁷¹ pressupõe uma particularidade ético-moral: um grau de neutralidade axiológica do investigador “em campo.” A necessidade de dominar a língua do “outro” permitir-lhe-ia, por exemplo, traduzir a “semântica” do agir humano dado em cada cultura, reservando-se, ao diário de campo, os dilemas da “mesmidade do caráter” do antropólogo dissociado da “manutenção do si”.⁷²

Neste momento da reflexão antropológica, gera-se o conceito de “etnocentrismo”, no qual a ipseidade é substituída pela mesmidade no debate sobre a identidade do antropólogo. Encobre-se, aqui, o fato de que a “dialética do si”, gerada na descentração do sujeito do antropólogo (Piaget, 1997), é redutível ao caráter das identificações (valores, normas, ideais, modelos), nas quais o investigador e a comunidade investigada reconhecem-se, desvendando-se alteridades, ficando latente a problemática da ipseidade.⁷³ Nos termos de uma sociopsicogênese das teorias e conceitos da Antropologia, a tarefa do etnógrafo consolida-se, assim, como sendo a de investigar “um sentido em configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e por seu afastamento das que estão imediatamente próximas do observador” (Levi-Strauss apud Mauss, 1974).

⁶⁸ A intenção deste capítulo é aqui evidenciada. O queremos é problematizar metodologicamente a mediação narrativa como constituinte, em Antropologia, do método etnográfico que, acreditamos, possa elucidar os paradoxos da identidade pessoal do antropólogo como fundamento da produção teórico-conceitual dessa matriz disciplinar na contemporaneidade.

⁶⁹ Para Roberto Cardoso de Oliveira (1988, p.15), “uma matriz disciplinar é a articulação sistemática de um conjunto de paradigmas, a condição de coexistirem no tempo, mantendo-se todos e cada um ativos e relativamente eficientes”.

⁷⁰ Serão aqui mencionadas inúmeras expressões que têm sua origem nas obras de Paul Ricoeur supracitadas, das quais nos apropriamos para fazer avançar a análise sobre história de vida em Antropologia, tendo como suporte o tema da identidade narrativa.

⁷¹ “Culturas eram totalidades que deveriam ser recompostas pelo antropólogo e descritas como tais, embora não se apresentassem à experiência dessa maneira” (Caldeira, 1988, p.137).

⁷² A técnica do diário de campo, que funda a narrativa etnográfica, procede, neste caso, segundo os dilemas da alteridade do antropólogo em face dos “nativos”, tendo por suporte uma operação de comparação “consigo mesmo”, sem o suporte de uma reflexão a respeito de si, com base na problemática da dimensão temporal do seu “eu mesmo”, em que a pergunta “quem sou eu?” desliza para “o que sou eu?”.

⁷³ O aspecto ético aqui envolvido traduz-se no fato de o antropólogo “relativizar”, num processo descentrado de seus hábitos e identificações adquiridas (seu “eu mesmo”), sem, no entanto, explicitar aí seus vínculos com a capacidade de designar-se, a si próprio, como “um outro”, jogando-se no campo da indeterminação e do julgamento moral da manutenção do si.

Fica evidenciado que a prática antropológica como a “busca da gramática da vida humana e social a partir da diversidade presente” (Idem) ainda não desabrochou para o problema filosófico da hermenêutica do si, ficando presa ao empiricismo e às armadilhas das filosofias do Cogito. Assim, o método etnográfico nascia e tomava forma nas tradições empiricistas das escolas funcionalista e culturalista, diferenciando-se na tradição intelectualista-racionalista (Cardoso de Oliveira, 1988), mas convergindo num mesmo ponto. Isso se traduzia na ausência de uma reflexão em torno da problemática da distensão temporal interior que preside a configuração da identidade pessoal do antropólogo e a mediação da narratividade que preside o método etnográfico, tornando-o instrumento eficaz de inteligibilidade das vidas humanas, não pela compreensão do “si”, mas pela via da interpretação do si do pesquisador. Ao contrário, o que se coloca é a “objetividade” através da certeza de que o Cogito, via neutralização da ipseidade, dá, sobre a verdade de uma versão “subjetiva” de regras inconscientes e universais da cultura humana, “as estruturas permanentes” nos termos de Lévi-Strauss.⁷⁴ Em particular, com o estruturalismo, o estatuto do sujeito epistêmico do antropólogo não é confrontado com os paradoxos e as perplexidades da sua identidade pessoal no quadro da dimensão temporal tanto do si quanto da própria ação do seu pensamento sobre o mundo.

Se faltava ao método etnográfico, nas tradições empiristas, problematizar sobre a legibilidade das “histórias” dos grupos e indivíduos humanos contidas nas suas etnografias, em que o questionamento da identidade pessoal do pesquisador seguia apenas o critério do questionamento da identidade-idem, presenciava-se, na tradição intelectualista da Antropologia estrutural, um modelo de unificação do sujeito epistêmico do antropólogo na vacuidade do Cogito como parâmetro de procedimentos de estudo das culturas e sociedades humanas, no qual a questão da ipseidade era por princípio eliminada por perda de suporte da mesmidade.⁷⁵ No quadro do mundo colonial que inspira tais tradições e paradigmas em Antropologia, ausenta-se uma referência às “dinâmicas interacionais e dialógicas que subjazem à intersubjetividade, graças à qual o sujeito epistêmico do antropólogo aparece num perpétuo processo de descentração, na tentativa de ‘pôr-se no lugar do *outro*’, assumindo perspectivas e posturas alheias a sua identidade pessoal” (Soares, 1994, p.105). Abre-se, assim, espaço para se problematizar, no corpo das práticas antropológicas, o tema da constituição do “si-mesmo” do etnógrafo como “um outro”, confrontado na escritura de seu texto com o lugar de autoria/autoridade de sua produção teórico-conceitual, segundo uma hermenêutica da existência, na impossibilidade do tratamento impessoal da identidade no plano conceitual.

5.2 A dramática temporal na interioridade da consciência do antropólogo

No mundo pós-colonial, uma vez confrontada a produção teórico-conceitual em torno do tema do método etnográfico, a Antropologia e seus temas correlatos do relativismo/etnocentrismo realizam um giro interpretativo na busca de melhores critérios para situarem o tema da identidade pessoal do antropólogo. Nesse contexto, a noção de identidade narrativa⁷⁶ e a questão da “hermenêutica do si” parecem ser uma das vias de acesso à compreensão do método etnográfico “aplicado às pessoas e às comunidades” estudadas pelos antropólogos.

⁷⁴ “Claude Lévi-Strauss, no que é seguido por Louis Dumont que, à semelhança de Marcel Mauss, agrega a dimensão do inconsciente aos ‘elementos de base da ideologia’” (Cardoso de Oliveira, 1988, p.45).

⁷⁵ A respeito, ver os comentários de Gilbert Durand (1976, 1979) sobre a hermenêutica redutora que preside o pensamento antropológico de Claude Lévi-Strauss.

⁷⁶ Segundo Paul Ricoeur (1994, p.138): “Elaborei então a hipótese segundo a qual a identidade narrativa seja de uma pessoa, seja de uma comunidade, seria a do lugar procurado desse cruzamento entre história e ficção”.

Na tradição intelectualista (firmada pela Escola Francesa de Sociologia), o método etnográfico encontra-se preso às armadilhas de uma abordagem longitudinal da identidade pessoal do antropólogo, sendo concebido como forma de apreensão de representações simbólicas coladas ao vivido. Em Marcel Mauss, por exemplo, o método etnográfico é uma forma de apreensão do fenômeno social como total, posto que recompõe o social integrado num sistema com significado, segundo o conceito de fato social total (Levi-Strauss In Mauss, 1974).

A partir de um tributo à tradição intelectualista, Jean Piaget apontou, entre os anos 1940/50, a debilidade de uma orientação filosófica com base na fenomenologia do sujeito social para o caso dos estudos das categorias de entendimento humano, em prol do debate dos diferentes níveis hierárquicos de estruturação do espírito, individual e coletivo, nos termos de uma psicogênese.⁷⁷ Inspirado nos estudos da tradição intelectualista francesa, esse autor reconheceu o relativismo como método de investigação e ampliou sua feição do debate aí localizado, no que aqui nominamos a “identidade pessoal do antropólogo”, ao propagar a tese central de que a dialética sujeito/objeto processa-se nos termos de um construtivismo reflexivo: o conhecimento é tanto “uma exteriorização objetivante” do sujeito, quanto uma “interiorização reflexiva” do real. Se recolocada, nesse contexto, a dialética da “identidade-idem” e “identidade-ipse”, no caso da identidade pessoal do antropólogo, reveste-se da polêmica do polimorfismo das estruturas cognitivas presentes no trajeto antropológico de conformação do sujeito epistêmico.

Reunir-se uma “hermenêutica do si” com as descobertas da epistemologia genética pode significar aqui um esforço na tentativa de se elucidarem os paradoxos que sustentam os critérios de identidade pessoal do antropólogo na configuração do método etnográfico em Antropologia, fazendo-se dialogarem as instâncias da dimensão temporal que preside o ato de conhecimento humano e o processo cognitivo que o faz reflexivo.

Seja através dos desdobramentos entre identidade-idem (mesmidade, idêntico a si e imutável através do tempo) e identidade-ipse (identidade pessoal e flexiva, talhada pela alteridade), seja através da epistemologia genética e da ordem de suas preocupações com as condições possíveis nas quais os dados da consciência atingem o grau de compreensão “objetiva” das ações executadas pelos sujeitos sociais, o debate em torno do ato interpretativo que preside o método etnográfico na pesquisa dos signos e dos símbolos culturais, das regras e dos valores sociais que configuram a experiência da vida coletiva só tem a enriquecer.

Visto sob a escala do construtivismo piagetiano, o pensamento sociológico elaborado por Émile Durkheim, em fins do séc. XIX, confrontado com os sistemas teleológicos de sociedades tribais, os quais eram o centro de interesse da Escola Sociológica Francesa, configura-se, em níveis distintos de hierarquia, como aspectos indissociáveis de toda a formação do real que “experienciou” a espécie humana ao longo de sua evolução e maturação. Nas obras de seus seguidores, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss ou Louis Dumont, as categorias do entendimento persistem no centro das indagações antropológicas (Cardoso de Oliveira, 1988, p.45), sendo que cabe, ao antropólogo, a reconstrução formal, por excelência, das ordens de significados oriundos da cultura/sociedade humana, capaz de “explicar” valores sociais ou decifrar códigos simbólicos de sociedades “outras”, buscando desvendar ideologias e representações numa perspectiva comparativa com sua própria ideologia-cultura de socialização. Em decorrência, poder-se-ia dizer que a problemática do si atingiria, aqui, patamares de tipos distintos de esquemas de pensamento. O relativismo significaria não apenas a passagem de categorias de entendimento egocêntricas (operações cognitivas modeladas pela lógica individual) para sociocêntricas (operações cognitivas

⁷⁷ Vale a pena situarmos a crítica feita pelo construtivismo pós-piagetiano ao fato de, em seus estudos, Jean Piaget ter ignorado, na construção do sujeito epistêmico, o lugar das motivações simbólicas e das pulsões subjetivas na formulação dos esquemas de pensamento humano.

modeladas pela lógica social), mas, no caso do pensamento sociológico, tratar-se-ia de fazer operar a interdependência da consciência individual da lógica social a partir do ato de descentração da consciência individual, levando-se em conta sua interdependência da lógica social, desdobrada em operações mentais lógico-abstratas.⁷⁸

Poder-se-ia observar, a título de exemplo, que o próprio objeto de investigação antropológica pertence ao campo das representações coletivas, uma vez que o paradigma racionalista que funda tal tradição de pensamento, privilegiando a consciência – ou, nos termos de Gilbert Durand, as filosofias do Cogito – nos seus estudos acerca das categorias do entendimento humano, estabelece uma hierarquização de níveis entre as operações lógicas e racionais do “homem da civilização”, com as quais ele opera a visão de mundo das categorias de entendimento dos povos ditos primitivos.⁷⁹

Diferentemente de Émile Durkheim e Marcel Mauss, se, em Louis Dumont, o tema da identidade pessoal do antropólogo é enriquecido com a noção de pessoa e o tema da “identidade de atribuição”, trazendo à tona, dentro de certos limites, a dependência do método etnográfico em Antropologia⁸⁰ ao esquema espaço-temporal que o contém, em Claude Lévi-Strauss, é a univocidade da estrutura inconsciente do espírito humano que está na raiz da investigação etnográfica,⁸¹ sendo no caráter vazio de tais estruturas que reside sua eficácia heurística. Em termos do que interessa neste capítulo, forçoso é reconhecer-se que, no estruturalismo lévi-straussiano, as categorias de entendimento empregadas pelo antropólogo, com base numa “redução translingüística”, resolvem a problemática do relativismo em Antropologia pela via da “opacidade do inconsciente” e de sua função simbólica. Já em Louis Dumont, as categorias de entendimento utilizadas pelo antropólogo sofrem a crítica de seus critérios de atribuição, sendo que a força do questionamento da lógica da referência identifiicante do antropólogo eclipsaria a problemática da ipseidade. Em particular, o mergulho ortodoxo no estruturalismo lévi-straussiano aporta dificuldades ao trabalho antropológico no que se refere tanto ao “privilegiamento da razão analítica em detrimento, quase uma anulação, da razão dialética” (Cardoso de Oliveira, 1983, p.197), quanto à supremacia do momento sincrônico. Tornava-se necessário encontrar, na história dos contatos entre sociedades e na própria história da disciplina, os limites e as eficácias do ato interpretativo na construção do conhecimento antropológico (Cardoso de Oliveira, 1988).

Se, no pensamento estruturalista, tem-se “uma codificação de leis regulares” (Azzan Jr., 1993, p.22), pela via do sujeito do Cogito, no paradigma interpretativista, o ato de conhecer realizado pelo antropólogo depende da capacidade de interrogar-se sobre o poder de autodesignar-se em face da alteridade do outro. A proposta interpretativa, em que a figura Clifford Geertz é paradigmática, valoriza a experiência etnográfica e o trabalho artesanal das etnografias (essas são ficções no sentido de “algo feito”, “algo construído”).

No contexto dessa tradição, o encontro etnográfico relaciona-se tanto ao contexto do encontro histórico em si, quanto à construção da narrativa, uma vez que “é o sentido que

⁷⁸ Explorando-se os comentários de Jean Piaget sobre a tradição intelectualista francesa e a explicação que traz seu paradigma racionalista em Antropologia, poder-se-iam aprofundar, inclusive, alguns aspectos importantes acerca da formação sócio-psico-genética dos conhecimentos científicos em Antropologia e de sua evolução histórica, o que não vem ao caso neste capítulo.

⁷⁹ A este respeito, ver Ana Luiza Carvalho da Rocha (Rocha, 1998).

⁸⁰ Conforme Paul Ricoeur (1991), impossível não esquecer que, dentro do propósito deste artigo, na perspectiva dumontiana da teoria da hierarquia, trata-se aqui unicamente das propriedades reflexivas da enunciação, uma vez que a ordem cultural atuaria como fonte de particulares de base e instrumento de referência identifiicante para os sujeito biológicos.

⁸¹ Se, conforme Eunice Durhan (1984, p.9), o estruturalismo “contribui para recolocar a importância da dimensão simbólica da vida social, pelo *biais* do conceito de estrutura que se coloca no próprio cerne dos fenômenos culturais, pois implica o reconhecimento de uma lógica própria da produção simbólica”, cabe reconhecer que ele o faz às custas de uma hermenêutica redutora que elimina o pluralismo coerente do símbolo.

proporciona um entendimento sobre o mundo, e a racionalidade é apenas uma expressão desse entendimento. A racionalidade, também ela, está mesmo inserida dentro de um ponto de vista. Assim, só há racionalidade se houver sentido” (Azzan Jr., 1993, p.16-17).

Estudar a cultura é, portanto, “estudar um código de símbolos partilhados pelos membros dessa cultura” (Laraia, 1989, p.64); é interpretá-lo e não decodificá-lo, como propõe Claude Lévi-Strauss, numa “tentativa não de exaltar a diversidade, mas de tomá-la seriamente em si mesma, como um objeto de descrição analítica e de reflexão interpretativa” (Geertz, apud Cardoso de Oliveira, 1988, p.15).

Aproximando as dimensões sensíveis e inteligíveis do processo de construção de conhecimento, o paradigma interpretativista abdica de uma prática positivista, já que o método etnográfico encerra-se no próprio ato de tradução (Cardoso de Oliveira, 1988, p.97). Entretanto, permanece ainda presa à armadilha das filosofias da consciência, uma vez que preconiza que o *métier* do antropólogo centra-se no ato de “transformação da história exteriorizada e objetivada em historicidade, viva e vivenciada nas consciências dos homens e, por certo, do antropólogo” (Cardoso de Oliveira, 1988, p.97).

Chega-se aqui, finalmente, à questão epistemológica do abandono de uma reflexão mais criteriosa da *démarche* simbólica que configura o método etnográfico, a favor da supremacia da vontade subjetiva de sua unificação formal por parte do antropólogo. Como sugere Roberto Cardoso de Oliveira (1988), trata-se de um problema de consideração inevitável para qualquer investigação etnográfica que se pretenda consistente com a atualidade da Antropologia nos quadros do pensamento humanista contemporâneo.

Conquista-se a perspectiva antropológica que leva conjuntamente em consideração “ação e representação no contexto de circunstâncias específicas que se desenvolvem através do tempo” (Feldman-Bianco, 1987, p.11), ainda que num esforço de supressão dos contrários, dos antagonismos e das alteridades que interpelam constantemente o *métier* do antropólogo, segundo o princípio do *tiers exclu*. Finalmente, seja a polêmica da objetividade/subjetividade, seja a controvérsia do relativismo/etnocentrismo em Antropologia, ambas sucumbem à tentação “dialética” de exclusão, tanto no ato de compreensão do paradoxo que subjaz às ações e intenções humanas, quanto na forma como aí se coloca o sujeito cognoscente do investigador nos termos de um princípio da não-dualidade lógica entre as ordens sensível e inteligível do conhecimento.

A posição interpretativa do antropólogo em relação a seu “objeto” de estudo reside não só na aceitação da co-naturalidade de ambos. Sendo “sujeito” como ele, o antropólogo encontra-se, ele próprio, assujeitado em seus atos de consciência, através da linguagem, às formas simbólicas que presidem suas funções cognitivas, ou seja, às diversas vias que o espírito humano segue em seu processo de objetivação no mundo.

Foi para sair do impasse de um espírito *a priori* que reina soberano sobre as formas de arranjo da vida social, em que o indivíduo sente-se presa da armadilha da “natureza humana”, no processo de equilibração entre inteligência individual e vida coletiva, que a *épistémé* ocidental construiu operações mentais mais complexas a partir da máxima de um sociomorfismo: “É necessário explicar o homem pela humanidade e não a humanidade pelo homem”. O *métier* do antropólogo deriva-se, assim, desse processo antro-po-sócio-psicogenético das representações racionais no Ocidente moderno. Segue-se a idéia de que certas formas de pensamento humano são o reflexo das preocupações coletivas do grupo a que pertencem, chegando, muitas vezes, à radicalidade da afirmação de que “não é a consciência do homem que determina sua forma de ser, senão sua forma de ser social que determina sua consciência”.⁸²

⁸² Essa expressão é oriunda dos postulados de um construtivismo pós-piagetiano que incorpora, à sociopsicogênese do processo cognitivo, tanto as visões de homem que o sustentam, quanto o trajeto arqueológico que dá suporte ao nascimento da figura *homo sapiens sapiens* (Rocha, 1993).

Para além da importância de se discutir o contexto em que se dá o processo de pesquisa etnográfica, as determinações políticas, históricas e conjunturais da construção do enunciado e a avaliação da apreensão teórica feita pelo pesquisador (Caldeira, 1988), o que hoje deve ser ponderado pelas Ciências Humanas é o fato de que o conhecimento, em sua pluralidade, segue todo um outro percurso que não o da causalidade finalista e fatalista da formulação de ordens complexas de estruturação do saber. De acordo com tais formulações, todo o conhecimento (mesmo o produzido pelo antropólogo em torno da sua identidade pessoal na Antropologia) transcende de uma totalidade na qual cada coisa situa-se em relação à unidade do conjunto, numa rede de correspondências e similitudes simbólicas cuja causalidade não se reduz a conexões de coisas a séries infinitas e simples. Isso em razão de que a função simbólica que preside as operações cognitivas é essencialmente eufêmica, obedecendo a um dinamismo prospectivo a partir do qual os homens tendem a organizar as suas formas ordinárias de conhecimento do e no mundo e a subsidiar até mesmo suas operações lógico-formais.

5.3 O método etnográfico e a prática do “si-mesmo como um outro”

Como sugere Mariza Peirano (1985, p.262), somente a inclusão de um questionamento num contexto teórico mais amplo poderia, em última instância, abrir espaço para um diálogo maior entre os praticantes da disciplina. Este tipo de diálogo implicaria combinar os problemas do encontro etnográfico, a construção de etnografias e a reflexão teórico-sociológica.

Na atualidade, os antropólogos estão atentos aos limites do método etnográfico, embora continuem reconhecendo sua eficácia metodológica como instrumento-chave na formação de competências em Antropologia. Apreende-se, pela investigação etnográfica, a relação entre ação e representação, e, “desse modo, a prática social adquire forma e sentido, mas não é estritamente determinada, admitindo-se todo um espaço de arbítrio, criatividade, improvisação e transformação” (Durhan, 1984). Não se trata, pois, de se destruir uma ordem científica estabelecida, mas “desconstruir” (Derrida apud Marcus, 1986) a ordem para melhor se avaliarem nossos papéis na construção de uma temporalidade mais humanitária.

Segundo se afirma, frequentemente, as interpretações nascem no processo da investigação antropológica, que é produto, a um só tempo, do tema objetivado pelo pesquisador e do encontro de duas subjetividades. Pesquisador e sujeitos pesquisados vivenciam, no tempo de duração do trabalho de campo, uma espécie de jogos de interações e de negociação de interesses, em que informações são trocadas, assim como afetividades, angústias, tensões, frustrações etc. O dinamismo do método etnográfico afirma-se, assim, como fórmula metodológica coerente quando se detalha o esquema espaço-temporal da constituição da pessoa do antropólogo na “operacionalização” do entendimento dos “conjuntos de significados” que lhes foram transmitidos e desenvolvidos e onde sua “ação humana”, em face das propriedades dos grupos/indivíduos observados, entidades diretamente localizáveis, “é mediada por um projeto cultural no contexto das complexidades dos processos sociais” (Feldman-Bianco, 1987, p.11). Dizer-se, portanto, que os dados etnográficos recolhidos pelo antropólogo em campo e sua conseqüente “descrição densa” nascem de uma relação intersubjetiva e dialógica é colocar-se ênfase no caráter reflexivo que encerra o conhecimento antropológico, o que não é o bastante para o caso que pretendemos estudar aqui. Trata-se de ir mais além e pontuar, nesse processo, o que está verdadeiramente em jogo, ou seja, o ato de configuração e reconfiguração do tempo que encerra a ação interpretativa em Antropologia.

Encoberto sob o véu do relativismo/etnocentrismo em Antropologia, o que está em jogo, entretanto, é o fato de que são as convergências e divergências inesperadas entre os dados recolhidos em campo e as expectativas/intenções do pesquisador ali situado, a lhe exigirem uma submissão a um princípio formal de composição para os mesmos, que

confrontam o antropólogo a sua identidade pessoal. No bojo do tema do relativismo/etnocentrismo, encontra-se o problema ético-moral da busca da coerência interna de sua produção etnográfica, que nada mais é do que o esforço da ação reflexiva do seu sujeito cognoscente diante da descontinuidade de um tempo vivido rememorado e de seu compromisso com a “manutenção do si”.

Através da composição narrativa que retoma o tempo da ação “em campo”, o antropólogo faz coincidirem as redes de relações nas quais os atores e comunidades movimentaram-se nas ações impressas em seu diário de campo, numa referência às negociações cotidianas do sentimento de pertencimento ou exclusão (negação voluntária ou exclusão involuntária), onde todos os elementos do conjunto estão numa relação de “intersignificação.”

Agenciando fatos, situações, acontecimentos, personagens e seus dramas num todo ordenado (para além de uma lógica acrônica ou cronológica), o antropólogo emprega os recursos da configuração narrativa, buscando representar os atos. Para tanto, realiza uma atividade de configuração, que faz do método etnográfico uma solução poética para os paradoxos de “considerar junto”, numa totalidade coerente, os episódios vividos e registrados “em campo”, rumo a uma fenomenologia da consciência temporal de si, que é fundante para compreender seus atos de interpretação. Neste plano, reconhece-se que não pode mais haver confusão entre a propriedade da enunciação narrativa do antropólogo e suas marcas específicas de interpretação e o enunciado das coisas contadas. Entre ambos, emerge a compreensão do método etnográfico como *poesis* ao transformar acontecimentos em história.⁸³ A riqueza do método etnográfico reside, justamente, nessa tensão entre diversas modalidades simbólicas do controle do tempo as quais configuram a mediação narrativa: a vivência e a escritura que se desdobram na distensão temporal do si.

Não há ambição racionalista que dê conta do fenômeno paradoxal que preside o método etnográfico e nenhuma garantia de que o antropólogo possa, no campo e na escritura de sua obra, descronologizar sua experiência reflexiva, a um só tempo subjetivação e objetivação do ser, alteração e distorção de si. O método etnográfico permanece vigoroso, portanto, mesmo quando adota um estilo de narrativa realista, uma vez que sempre se deixa captar pelo abismo dos fluxos de consciência do antropólogo. Em seus jogos de composição configuradora da etnografia, o antropólogo permanece assujeitado pela *poesis* que encerra a função simbólica da consciência, em que o ser se dá a conhecer.

Pela ênfase na reconstrução dos sistemas de valores, *ethos*, formas de vida social, mitos, rituais e crenças sobre os quais o método etnográfico objetiva-se, o antropólogo não pode prescindir da inteligência narrativa que suporta seu ato de conhecimento. A compreensão da narrativa é, pois, significativa na formação de competências em Antropologia na medida em que ela esboça os traços da experiência temporal humana, exigindo, do etnógrafo, o domínio dos procedimentos de interpretação da ação semântica que o preside. Neste ponto, há que se considerar um dos problemas das aprendizagens do *métier* do antropólogo, precisamente, o de se saber inscrever a dialética do si na “configuração”⁸⁴ da sequência dos acontecimentos contingentes observados em campo, numa ordem compreensiva do mundo das ações humanas, onde a linguagem é lançada fora de si mesma, por sua veemência ontológica, uma vez que é através dela que a coerência interna de sua obra conjuga a experiência temporal de seu ato interpretativo.

5.4 O declínio do ato etnográfico? “Do estar lá” ao “eu estou aqui”

⁸³ Traduzimos, sem muita sofisticação, as considerações de Paul Ricoeur (1994, v. II) a respeito da mimese I e mimese II no plano da análise do método etnográfico.

⁸⁴ Escreve Paul Ricoeur (1991, p.169): “Aplico o termo *configuração* a essa arte de composição que faz mediação entre concordância e discordância”.

No contexto dos comentários anteriores, cabe resgatar também a posição epistemológica advogada pelos pós-modernos,⁸⁵ segundo a qual a intersubjetividade concretizada na experiência de campo reflete uma nova dimensão comparativa em Antropologia através da preocupação com um “nós”. Esse “nós” se refere a uma crise da ipseidade na conformação da identidade pessoal do antropólogo, em que se pensa a sua alteridade nos termos da uma condição imutável no tempo, sendo que o texto etnográfico recobriria, em sua composição formal, a ação etnográfica “experienciada” em campo. Trata-se, agora, de se replicar o real vivido, copiando-o no corpo da escritura do texto etnográfico. Nos termos da crítica de Paul Ricoeur (1984, v.II) à teoria da narrativa, “vendo reforçar-se mutuamente uma semiótica do agente (*actant*) e uma semiótica dos percursos narrativos, até o ponto em que aparecem como percurso do personagem”, visto aqui como a figura do antropólogo. O método etnográfico dissolve-se, assim, no movimento da consciência dos personagens da ação relatada, até mesmo no ato de aniquilamento desses elementos, em prol da etnografia posta a serviço da não-narratividade da identidade pessoal do antropólogo.

Na assertiva de que a Antropologia “não se desenvolve como perspectiva teórica, mas como resultado político da pesquisa” (Peirano, 1985, p.261) e na crítica ao formalismo do gênero realista que contamina esta matriz disciplinar, os pós-modernos investem na desconstrução de seus paradigmas pela crítica à inconsistência de sua escritura, em que o lugar autoral do etnógrafo encontra-se frequentemente encoberto tanto quanto suas intenções políticas veladas.

Talvez se possa aqui parafrasear Paul Ricoeur, afirmando-se que os pós-modernos, confrontados com o caráter dialógico da experiência etnográfica⁸⁶ e em sua “vigilância formal”, ao submeterem à crítica a escritura etnográfica em Antropologia, permanecem parasitários da motivação realista que a engendra. Tal “realismo” dissimula-se na observação impessoal do encadeamento da totalidade das vidas humanas que estuda na escritura do texto etnográfico, provocando uma “crise interna a ipseidade”, pela eliminação da totalidade da obra etnográfica em prol da factualidade do acontecimento.

Desvendando-se com os pós-modernos, a justo título, o caráter ficcional da narrativa etnográfica, o argumento da verossimilhança foi deslocado da intriga que engendra a narração etnográfica para os personagens da ação que a conduzem: o antropólogo e a comunidade pesquisada.

Poder-se-ia dizer, sem equívocos, que os pós-modernos, ao final do percurso, no sentido de explicitar a intenção representativa que motivava a convenção do gênero realista em Antropologia, sucumbem ao esforço de libertar-se de qualquer paradigma ao criticarem as condições formais que criam a ilusão de proximidade do antropólogo com seus “objetos” de estudo⁸⁷ pela neutralização da questão da ipseidade até a sua crise.

Num ato de desapossamento do si e de decomposição da forma narrativa, os pós-modernos transpõem os seus limites pelo tratamento impessoal dado a ela, eximindo o antropólogo da responsabilidade da “manutenção do si” que está na origem das razões de suas escolhas e julgamentos segundo os quais constrói sua escrita etnográfica.

Para a Antropologia dita pós-moderna, não se trata apenas de se “ler” e “traduzir” um *corpus* estável de símbolos e significados, como nos sugere Claude Lévi-Strauss, ou de se

⁸⁵ Localiza-se a oficialização desse movimento no seminário realizado em Santa Fé, Novo México, em 1984, do qual participaram, entre outros, James Clifford, Mary L. Pratt, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, Stephen Tyler, Talal Asad, George Marcus, Michael Fischer, Paul Rabinow e outros. Entre eles, George Marcus e Michel Fisher defenderam a disciplina como crítica cultural.

⁸⁶ Embora não seja intenção deste capítulo, valeria a pena confrontar a produção teórico-conceitual dos pós-modernos à crítica feita por Gilbert Durand (1993) a respeito da insistência, em Antropologia, de se confundir símbolo e signo no momento em que a produção escrita pretende-se uma estrutura discursiva autônoma.

⁸⁷ Impossível não se aproximarem os comentários que faz Paul Ricoeur (1994, p.16-25) ao romance moderno e às críticas dos pós-modernos dirigidas ao gênero realista em Antropologia.

interpretarem as interpretações, mas, segundo Clifford Geertz, “adere-se agora a uma definição de cultura temporal e emergente, na qual os códigos e representações são suscetíveis de serem sempre contestados” (Dwyer, 1979; Geertz, 1986 apud Peirano, 1985, p.254).

Na expulsão das convenções realistas, a hermenêutica do si é abandonada, entre os pós-modernos, em proveito de uma reflexão sobre as condições formais de uma representação verídica do real. Confunde-se o ato de construção da verossimilhança com o de “representação”; ignora-se aqui o desdobramento epistemológico que subjaz no ato de configuração de uma descrição etnográfica.

Poder-se-ia pensar que a questão da ipseidade foi, por princípio, eliminada dos julgamentos dos pós-modernos a respeito da identidade pessoal do antropólogo. Ironias à parte, os pós-modernos explicitam, mais que o gênero realista, o plano da verossimilhança na escritura do texto antropológico, uma vez que é a busca do princípio da concordância sobre a discordância que faz parte, mais uma vez, da condição da inteligibilidade do si-mesmo do antropólogo, que “não cessa de preceder e de justificar-se a si mesma” (Ricoeur, 1994, v.II, p.45).

Segundo alguns pós-modernos, na etnografia realista ou modernista, a construção de uma etnografia segue três quesitos fundamentais: espaço, tempo e perspectiva ou voz. Esses requisitos dão conta das estratégias para se estabelecer a presença analítica do etnógrafo na produção de seu texto: o diálogo adequado de conceitos analíticos (no qual se privilegiam autobiografias, que melhor permitem avaliarem-se as experiências históricas “carregadas na memória e que determinam a forma de movimentos sociais contemporâneos”), a bifocalidade e a justaposição crítica das possibilidades (Marcus, 1986, p.10-14). O caráter bifocal da pesquisa etnográfica, “que é ressaltado pelo significado modernista do real”, conduziria, paradoxalmente, “a uma diversidade cada vez maior das ligações entre os fenômenos, antigamente concebidas como díspares e pertencendo a mundos diferentes” (Ibid., p.20).

5.5 À guisa de conclusão

Em sua crítica exacerbada ao positivismo instrumental em Antropologia, os pós-modernos realçam a dimensão política que engendra a escritura do texto etnográfico pelo viés da crítica da ausência do sujeito da enunciação. Com os pós-modernos, pode-se ainda falar da unidade narrativa da vida? Ou estaremos diante da “morte do método etnográfico”? Certamente, a resposta é negativa, uma vez que os múltiplos sentidos dos termos “autor” e “posição do autor”, antes de eliminarem o ato interpretativo em Antropologia, põem em destaque a presença, no seu interior, de uma “exegese espiritual” (Durand, 1979) que acompanha toda a produção do conhecimento humano. No entanto, presos às armadilhas do “pensamento de ocasião”, os pós-modernos concluem que é na organização da realidade social contemporânea que se coloca a exigência de “um quadro de referência diferente” para a produção antropológica, sendo ela mesma “um projeto de auto-identidade que ainda não se completou ou que talvez não seja possível completar” (Marcus, 1986).

Ausenta-se, na crítica, a razão da qual deriva a crítica à cultura no pensamento dos pós-modernos, uma referência às heranças escolásticas do pensamento antropológico que o fazem herdeiro de uma visão do Ser oposta ao não-Ser, separando o eu e o mundo, o sujeito e o objeto do conhecimento. Por isso, vale lembrar aqui a obra que inspira este capítulo, *O Si-Mesmo como um Outro*, e os comentários que faz Paul Ricoeur sobre os traços da experiência temporal que separam a identidade-idem e a identidade-ipse na formulação da identidade pessoal, para o caso do *métier* do antropólogo e seus desdobramentos epistemológicos na geração do paradoxo que encerra o método etnográfico: fazer convergir o tempo da ação e o tempo da narração.

A “falha secreta” do pensamento antropológico contemporâneo, inclusive dos pós-modernos, talvez resida no enfoque moral mais que ético do método etnográfico ao ignorar a distância que separa “a modéstia da manutenção do si e o orgulho estóico da inflexível constância a si” (Ricoeur, 1991), que só faz colocar o antropólogo na humilde situação de um autor em busca de seus personagens para melhor compreender seu lugar no mundo.



OLAVO RAMALO MARQUES, Jardim Botânico, Porto Alegre, 2002 (Acervo do BIEV)

CAPÍTULO VII

IMAGENS DO TEMPO : POR UMA ETNOGRAFIA DA DURAÇÃO



ROSANA PINHEIRO MACHADO, Praça XV, Centro, Porto Alegre, 2002, (Acervo BIEV)

CAPITULO 7

IMAGENS DO TEMPO: POR UMA ETNOGRAFIA DA DURAÇÃO

O processo de desencaixe “espaço-tempo” que as novas tecnologias da Informática têm proposto para os lugares da memória no corpo da sociedade contemporânea, ao configurar as relações homem e cosmos em redes mundiais de comunicação, tem provocado, nas Ciências Humanas, a necessidade de se aprofundarem novas formas de entendimento das estruturas espaço-temporais que configuram a magia dos mundos virtuais. Para se enfrentarem esse e outros desafios, cada vez mais o que se coloca é a relevância não apenas de se refletir sobre as diferentes modalidades de tecnologias de pensamento (oralidade, escrita, redes digitais) empregadas pelas sociedades humanas para liberar a memória de seu suporte material⁸⁸ até atingir sua expressão recente em redes eletrônicas e digitais, mas, principalmente, de se indagar a respeito das operações e proposições através das quais as Ciências Humanas têm enfrentado, até o momento, o conhecimento da matéria do tempo e suas cadeias operatórias. Assim, antes de se insistir na polêmica sempre enriquecedora acerca da existência propriamente dita do fenômeno da memória, este capítulo tem, por intenção, fazer um convite especial ao seu leitor. Trata-se de um mergulho nos meandros das imagens do tempo que configuram o conteúdo dinâmico da imaginação criadora de diferentes autores que foram desafiados a compreender o fenômeno da memória no sentido de resgatar-se aí uma “epistemologia do conhecimento” de sua existência.⁸⁹ Em especial, isso exigirá do leitor o seu afastamento gradativo de uma posição epistemológica que aposta no caráter de ilusão, em geral psicológica, atribuído às operações do pensamento humano que sustentam os jogos da memória, no sentido de reduzir a imagem aos fenômenos da consciência, minimizando o lugar da imaginação criadora como elemento formal do pensamento humano ou tornando-a apenas um resíduo psicológico e “material” da consciência. Nessa linha de investigação, o leitor é desafiado a compartilhar, com as autoras, de um conhecimento ainda em processo de gestação, adotando a fragilidade de um pensamento que se empenha na compreensão dos fenômenos da memória na perspectiva da flexibilidade da inteligência humana em dar sentido ao mundo quando confrontada com o caráter perecível de suas ações.

A proposta parece ser, até certo ponto, simples. Trata-se de um convite ao leitor para que ele abandone as antíteses clássicas – organização viva e matéria, instinto e inteligência, tempo e espaço, vida interior, ação e linguagem –, tais como as que aparecem nas obras de Henri Bergson, Edmund Husserl e Jean-Paul Sartre, para submergi-las num outro espaço de problemas, a saber, o da convergência de tais instâncias entre si, por encaixes ou

⁸⁸ Uma referência nessa abordagem é a obra de André Leroi-Gourhan intitulado *Le Geste et la Parole* (1964, v. I e II).

⁸⁹ Seguimos aqui alguns desafios propostos por Jean Piaget na obra *Sabedoria e Ilusões da Filosofia* (1978, p.128).

equivalência simples ou complexas, na unidade entre pensamento simbólico (da ordem das imagens) e pensamento conceitual. Trata-se de instâncias que apresentam “interseções segundo combinações” diversas que se solidarizam, gerando a unidade do pensamento e de suas expressões simbólicas, *topos* a partir do qual pode se pensar a estruturação simbólica da memória.

Em particular, cabe uma primeira decifração de ordem particular: a relevância de se indagar sobre a magnitude dos golpes administrados pelo bergsonismo na idéia de um *continuum* da consciência quando o pensamento filosófico do Ocidente moderno permanecia conferindo, à imagem e à imaginação, funções meramente reguladoras da existência. Por outro lado, trata-se aqui, sem dúvida, de uma crítica à doutrina bergsonista, que atribui, à imagem, um papel secundário, espécie de “totalidade mnésica da consciência”, pela forma como ela aparece no interior do par antitético, vida e matéria. Acima de tudo, cabe salientar que, mesmo refém das armadilhas da Psicologia clássica, a obra *Matéria e Memória* (concebida em 1896), de Henri Bergson, permanece, ainda nos dias de hoje, a fonte de inspiração para muitos estudos antropológicos sobre memória.⁹⁰

Em suma, pretende-se instaurar, neste capítulo, outras vias para o estudo da memória, na linha de uma fenomenologia da imaginação que não a introspecção bergsonista ou o monismo do cogito sartriano, em que a imagem aparece sempre cumprindo um papel suspeito de regressão, “estritamente empirista, tanto mais quanto se pretende que ela esteja separada de um pensamento puramente lógico”.⁹¹

7.1 A contestação às antíteses bergsonianas

Com efeito, a abordagem subjetivista de Henri Bergson e seu método introspectivo são referências primordiais nos estudos sobre temporalidade e memória. Seguidor da linhagem do idealismo, esse autor postula que as questões relativas ao sujeito e ao objeto, a sua distinção e união, devem ser postas em função do tempo e não do espaço.

Criticando a posição kantiana que negligencia o estudo da duração em detrimento do estudo do espaço e do tempo como construção *a priori* do entendimento e da sensibilidade, o bergsonismo questiona, de modo original, a anterioridade lógica, e em parte cronológica, de tais formas de juízos sintéticos. Segundo o autor de *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* (1889), *A Evolução Criadora* (1907) e *Duração e Simultaneidade* (1922), o tempo possui uma mais-valia psicológica sobre o espaço; neste sentido, minimiza-se o espaço em proveito da intuição da temporalidade. Para o autor, nossa duração e uma certa participação sentida, vivida, de nosso círculo material a essa duração interior são fatos da experiência. Dessa forma, tempos “atribuídos”, “fictícios”, imaginados, calculados, etc., aparecem em oposição a um único tempo real, o do observador “vivo e consciente.”

Ironicamente, a crítica do privilégio fenomenológico do tempo em Kant arrastou o bergsonismo a sofrer, posteriormente, uma crítica do ontologismo da duração, uma vez que, a todo sistema de referência, ao qual estão associadas as durações vividas, nada se poderia atribuir fisicamente. Segundo a metafísica bergsoniana, o único tempo real é o tempo vivido, sendo os tempos relativos (dependentes do meio e do ambiente onde o vivido humano deixa-se ver) meras aparências. Assim, existem dois tipos de memórias teoricamente diferentes e independentes, uma sob a forma de imagem-hábito (*eu superficial*) e outra sob a forma de imagem-lembrança (*eu profundo*), das quais uma imagina e a outra repete, sendo que “a segunda pode substituir a primeira e frequentemente até dar a ilusão dela” (Bergson, 1990, p.63).

⁹⁰ A referência central deste capítulo é, sem dúvida, a obra de Henri Bergson *Matéria e Memória* (1990), além de outras como *A Evolução Criadora* (1978) e *Durée et Simultanéité*, esta última citada por Jean Piaget (1978).

⁹¹ Um belo exemplo de crítica à duração bergsoniana é a obra de Gilbert Durand, autor da frase acima citada em *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire* (1984), em particular a Introdução e o Capítulo II do Livro Terceiro, *Éléments pour une Fantastique Transcendantale*.

Contra até mesmo a teoria geral da relatividade e a hipótese einsteniana dos tempos múltiplos, diversamente ritmados, relativos aos diferentes observadores, o bergsonismo vai afirmar uma duração que não possui propriedade métrica nem espacial, embora suscetível de dilatação ou de contração, segundo seu conteúdo, e na qual o tempo passado sobrevive sob duas formas distintas, em mecanismos motores (imagem-cérebro-ação) e em lembranças independentes,⁹² ignorando que o tempo supõe velocidade, “a dos processos externos, percebidos ou observados, ou a dos processos internos da atividade mental”.⁹³

No contexto da duração bergsoniana, a antítese entre a duração vivida e do espaço físico faz com que esse autor derive daí sua tese central segundo a qual o tempo, sendo invenção, nada mais é que construção contínua de seu conteúdo. Nessa perspectiva, “o tempo é invenção ou não é absolutamente nada”, daí resultando o fato de a duração vivida ter a propriedade, portanto, de não ser nem métrica, nem espacializada; ela desenvolver-se-ia numa velocidade que não é “nem nula nem infinita”, o que acaba, paradoxalmente, por reduzir sua dimensão do fenômeno temporal.⁹⁴

Na época em que foi concebida a obra *Matéria e Memória*, evidentemente mecanicismo, organicismo e vitalismo eram alternativas clássicas para os estudos sobre a memória, apresentando-se tal fenômeno como “uma inadaptação congênita da inteligência humana às realidades vitais”.⁹⁵

Submerso na antítese entre vida e matéria, o tempo bergsoniano reserva à imagem, pura e simplesmente, um papel de “contadora de histórias” que não se reporta ao passado, “a menos que seja no passado que efetivamente eu vá buscá-la” (Durand, 1984). Nesse sentido, uma lembrança, à medida que se atualiza num tempo espacializado, tendendo a viver numa imagem, torna-se, por assim dizer, esvaziada de seu conteúdo.

Seguindo-se o princípio da duração bergsoniana, resta, pois, o confronto da subjetividade pura (o espírito) e a pura exterioridade (a matéria). No plano da subjetividade pura, encontra-se o fenômeno da memória e da duração; no outro, o da pura exterioridade, a percepção. Uma vez que a duração é continuidade imediata e profunda, julgamento positivo que afirma um pensamento liberado da vida, ela não pode romper-se senão superficialmente no exterior através da linguagem que a pretende descrever. Depreende-se daí que a inteligência humana é inapta para compreender a vida, adaptando-se ao espaço e à matéria inorganizada somente em seus aspectos estáticos e descontínuos. Em decorrência da memória aparece como um fio contínuo que se tece em decorrência à oposição entre a matéria e a vida, ou seja, a memória e a imagem, ao lado da duração e do espírito, opõem-se à inteligência e à matéria, estas ao lado do espaço (Bosi, 1987, p.15).

Certamente, em sua obra *Matéria e Memória*, Henri Bergson ultrapassa seu próprio esquematismo ao relacionar a memória ao reino da imaginação, apesar de atrelá-la à atenção receptiva da vida. Assim, “é a memória que colore a imaginação de resídios *a priori*”,⁹⁶ pois “é dos elementos sensórios-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida e é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde” (Bergson, 1990, p.125).

No pensamento bergsoniano, portanto, a inteligência humana só conhece

⁹² Sobre o assunto, ver as reflexões de Jean Piaget (1978, p.128-33). Ver ainda as análises das duas memórias, memória-hábito e memória-imagem, segundo Henri Bergson (1990) e as críticas a elas dirigidas por Ecléa Bosi (1987) e Sylvia Borelli (1992).

⁹³ Sobre o assunto, ver as reflexões de Jean Piaget (1978, p.131).

⁹⁴ Conforme Jean Piaget (1978, p.131), citando Henri Bergson, “o tempo supõe, pois a velocidade, a dos processos externos percebidos e observados, ou a dos processos internos da atividade mental, e esse é um primeiro ponto essencial que o estudo psicogenético do tempo parece revelar”. Da mesma forma, ver os comentários de Gaston Bachelard (1989, p.1-25) a respeito da psicologia da plenitude em Bergson.

⁹⁵ Novamente, utilizamos aqui os comentários contundentes de Jean Piaget (1978, p.131) sobre a afirmação do bergsonismo a respeito da “intuição como único modo de conhecimento adaptado à vida”.

⁹⁶ Referência aos comentários de Gilbert Durand (1984, p.16) sobre o aprisionamento do pensamento de Henri Bergson ao associacionismo que norteava a psicologia clássica.

adequadamente a matéria e o espaço na condição de instinto, na forma de intuição, único modo de conhecimento adaptado à vida.⁹⁷ Do ponto de vista epistemológico, ao assimilar a memória a uma intuição da duração e separar a representação da consciência, o bergsonismo minimiza o papel da inteligência a favor do instinto prolongado da intuição mnésica ou fabuladora.⁹⁸ O argumento bergsoniano reduz a inteligência à representação em imagem, tornando-a efetivamente estática, inapta a apreender o contínuo, reconstituindo o contínuo no descontínuo, num processo análogo ao procedimento cinematográfico, resultado da forma dos objetos aos quais se aplica. Semelhante proposição é frágil quando se pensa que a existência de operações inteligentes de conhecimento do mundo tem por objeto as transformações, e não somente da ação sobre a matéria, resultado das coordenações de operações lógicas e dramáticas que são independentes da natureza dos objetos visados.

Diferentemente do que o bergsonismo defende, a duração não é um fenômeno que surge de uma intuição do tempo, mas o resultado do movimento e da construção produtiva da vida, gerada a partir de esquemas de pensamento singulares. Nesse sentido, a conceituação do fenômeno temporal, condição epistemológica para a sua compreensão, supõe a presença da velocidade das transformações dos processos externos, ainda que percebidos, vividos ou observados, tanto quanto a dos processos internos, referidos à subjetivação dos processos externos e que se apresentam como o resultado da atividade inteligente do pensamento humano. A memória, encerrando os movimentos do pensamento, é, assim, o fruto de uma construção produtiva e criadora de conhecimento; ela é a expressão das estruturas dinâmicas da inteligência.

Segundo Jean Piaget (1978, p.132), se a passagem da vida é um desenrolar histórico que supõe uma contínua “invenção” temporal, a vida é, por sua vez, uma invenção espacial com base numa incrível diversidade das formas. Logo, a memória não é cega aos processos da vida, mas manifesta operações de pensamento complexas, auto-reguladoras e autocorretivas dos processos de transformação aos quais a matéria acha-se submetida, conduzidas reflexivamente e sujeitas ao devir do pensamento. Portanto, o que constitui a duração e rege os fenômenos da memória é a presença de uma métrica singular produzida pela inteligência humana capaz de fazer operar uma seriação dos acontecimentos segundo uma ordem de sucessão a partir dos encaixes dos intervalos de espaço-tempo nos termos de uma ordenação.⁹⁹

Neste ponto, se confrontado à teoria geral da relatividade einsteniana, poder-se-ia objetar, na contemporaneidade, mais que na época de seus escritos, que Henri Bergson opera numa escala limitada do tratamento do tempo e do espaço, concebendo-os dentro de sistemas fechados ao reservar, à duração, os fenômenos da consciência e a vida em suas relações antitéticas com a matéria.

Adotando-se escalas superiores (a relatividade) ou inferiores (microfísica), longe do “edifício aparentemente imutável da mecânica clássica e da física dos princípios” (Piaget, 1978, p.130), questões postas pela transformação radical da Física com a teoria geral da relatividade, cai por terra a tese da descontinuidade entre vida e matéria, e mais, desmente-

⁹⁷ Segundo Silvia Borelli (1992), a noção de imagem em Henri Bergson está diretamente ligada aos significados do “perceber” e do “intuir”, os quais, por sua vez, se articulam às dimensões de temporalidade e de captação da memória.

⁹⁸ Conforme as críticas de Gilbert Durand (1984, p.466-467) ao bergsonismo: “la mémoire serait l’acte de résistance de la durée à la matière purement spatiale et de l’esprit s’opposant à l’intelligence et à la matière du côté de l’espace”. Da mesma forma, ver, a respeito, os comentários de Jean Piaget (1978, p.132), para quem “seria errôneo fechar-se na alternativa da continuidade ou da descontinuidade apresentada em termos lineares, como se a inteligência, uma vez desencadeada, prosseguisse em linha reta, num único e mesmo plano”.

⁹⁹ O uso da metáfora da música por Jean Piaget (1978) e Gaston Bachelard (1989) é revelador, pois permite, a ambos os autores, traçar um quadro aproximativo da forma como a matéria faz-se presente na regularidade da frequência de suas ondulações.

se a idéia bergsoniana da “inadaptação congênita da inteligência”.¹⁰⁰ Ora, a inteligência precede a ação e a linguagem, e não somente a ação e a linguagem agindo sobre a matéria. A memória aplica-se às coordenações gerais da linguagem dos símbolos culturais e da lógica de proposições que englobam as ações humanas, independente da natureza dos objetos por ela visados.¹⁰¹ Contradizendo, portanto, as antíteses bergsonianas, a inteligência humana, imersa no plano da imaginação criadora, constrói e reconstrói a matéria de forma ininterrupta, não-linear, por equilibrações sucessivas e reversíveis dos intervalos e dos instantes vividos, através de reestruturações de operações de pensamento e construções em níveis diferentes de aproximação com o conteúdo das experiências vividas e com variações consideráveis entre si.¹⁰²

Segundo o postulado da intuição bergsoniana, a memória é, ao mesmo tempo, “tomada de posse” da experiência espaço-temporal humana e “garantia da verdade” para o sujeito que a vive. Encapsulada numa espécie de antidesestino, a duração ontológica bergsoniana que daí se origina é ela própria impensável, pois, se for pensada, deixa de ser duração.¹⁰³

7.2 Entre a consciência do real e a contínua invenção temporal

Para adotar o novo paradigma para os estudos acerca da memória, torna-se relevante retomarmos aqui a tese central de que a própria continuidade do pensamento humano acerca do mundo nada mais é que um fenômeno tributário da continuidade de uma substância temporal que envolve o eterno ato de conhecer e apropriar-se do mundo. Assim, em particular, para o caso dos estudos de memória, o próprio processo de construção do pensamento a respeito do tempo é aliado do fenômeno que pretende conhecer, gerando uma situação epistemológica peculiar. Afastando-nos de quaisquer antíteses, portanto, é a partir de uma poética do pensamento e dos arranjos estéticos de suas formas que pretendemos aqui mergulhar nas imagens do tempo que compõem os meandros da compreensão do fenômeno temporal, sem esquecer que é nos insondáveis jogos da inteligência humana, em sua pretensão de decifrar o absoluto, que se tece o exercício da memória.

De forma paradoxal, é na fragilidade dos caracteres essenciais do tempo bergsoniano – a tese de que a memória é um conhecimento metafísico *sui generis*, irreduzível à razão e em que a intuição procederia como fenômeno singular através do qual o conhecimento humano atingiria diretamente as realidades próprias à vida, isto é, a duração – que se resgata a magnitude do trabalho da memória e da duração como fabricações intelectuais, produtos da inteligência humana que se conduz reflexivamente no mundo, ou seja, construtos da imaginação criadora.

Nada melhor do que evocar a dialética do ser na duração para se problematizar, inicialmente, a diversidade temporal do conhecimento adaptado à vida, cada qual seguindo um ritmo apropriado, de acordo com um ponto de vista particular. Para se compreender o

¹⁰⁰ Conforme Jean Piaget (1978, p.132), “a evolução da vida é um desenrolar histórico que supõe uma contínua invenção temporal (sem dúvida mesmo com períodos de aceleração e de diminuição). Mas a vida é na mesma proporção invenção espacial, pois a incrível diversidade das formas supõe uma espantosa combinatória geométrica”.

¹⁰¹ Conforme Gaston Bachelard (1988, p.9), “Desta frase banal – 'a vida é harmonia' –, ousaríamos então, finalmente, fazer uma verdade. Sem harmonia, sem dialética regulada, sem ritmo, nenhuma vida, nenhum pensamento pode ser estável e seguro: o repouso é uma vibração feliz”.

¹⁰² Conforme Ecléa Bosi (1987, p.16), “falta à duração bergsoniana uma tematização e uma reflexão sobre os sujeitos que lembram, as relações entre os sujeitos e as coisas lembradas, os nexos interpessoais, [...] falta, a rigor, um tratamento da memória como fenômeno social”, onde fatos e julgamentos de um viver coletivo e social são acordados à noção de memória por seus sucessores, fazendo intervir quadros condicionantes de teor social ou cultural.

¹⁰³ Neste ponto, Gilbert Durand (1989, p.272-280) questiona-se se Henri Bergson, ao chamar duração “o ser da consciência”, não teria entendido sub-repticiamente este verbo *durar* na acepção mais trivial que lhe dá o senso comum, originada da expressão “desde que dure”, ou seja, “desde que permaneça, que fique”.

próprio fenômeno intratemporal que constitui a duração da matéria, joga-se com os seus aspectos de descontinuidade qualitativa (encadeamentos de seus ritmos) e quantitativa (intensidade, força e comprimento), cuja vibração rítmica regular permite, à vida, travestir-se em continuidade substancial. Sem dúvida, a duração bachelardiana não recusa a microfísica como a duração bergsoniana, ao contrário, absorve-a empregando um conceito mais sutil de matéria, isto é, o de matéria referida ao mundo vibrante e múltiplo dos átomos.

Diferentemente do bergsonismo, a duração bachelardiana é aqui nossa guia e nossa mestra uma vez que, por seu intermédio, vida e matéria dialogam sem cessar. Segundo Gaston Bachelard anunciava já nos anos 1950, basta que se desmaterializem um pouco as inquietudes pessoais com o tempo para que se possa ver o próprio tempo ondular. Não se trata mais de operar com a locução bergsoniana “durar no tempo”, mas de substituí-la por outra, “permanecer no espaço”, já que os jogos da memória referem-se aos trabalhos da imaginação criadora humana que desejam “materializar o tempo” (Bachelard, 1989, p.32).

A matéria que se reconcilia com a vida é aqui tratada não como unidade essencial, pois ela não está disponível a olho nu e nem se encontra à disposição da experiência ordinária dos fenômenos vividos. Nos termos da duração bachelardiana, a matéria e a vida não se traduzem na simples oposição de sujeito e objeto, mas se reconciliam no movimento de troca incessante entre ambos e, na ausência de um, ainda está lá, automaticamente, a presença do outro.¹⁰⁴

Atendendo-se à idéia de que o tempo é hesitação, assim como a continuidade substancial da matéria só intervém tardiamente, a compreensão da duração bachelardiana exige, do estudioso da memória, uma singular atenção à vacuidade e à hesitação tanto da matéria quanto da vida, exigindo-lhe uma recusa à idéia ingênua da plenitude do mundo das coisas, posto que a idéia da continuidade do tempo não é um dado em si mesmo, mas uma obra.

Opondo-se ao bergsonismo, segundo o qual “pensar o tempo é enquadrar a vida”, a perspectiva da duração bachelardiana, em convergência com a crítica piagetiana, considera que pensar o tempo “não é tirar da vida uma aparência particular, que se captaria de modo tanto mais claro quanto mais se tiver vivido”. Ao contrário, pensar o tempo é quase fatalmente “propor que se viva de outro modo, que se retifique antes de tudo a vida e em seguida que se a enriqueça”, ou seja, a meditação temporal demonstra a flexibilidade da inteligência humana em face das construções sucessivas da matéria (Bachelard, 1986, p.76).

No corpo das teses piagetianas e bachelardianas, o esquema da análise temporal da memória torna-se, para o investigador, uma ação complexa, adotando este o ponto de vista de um arqueólogo da vida humana,¹⁰⁵ uma vez que a duração constrói-se através de diferentes níveis de operações simbólicas e cognitivas, cuja coerência de arranjos permite que memória funcione como uma estrutura de conhecimento que prepara e mede a justa causalidade psicológica e biológica humana e cuja unidade da matéria resulta da adesão global do ser a um caráter afirmativo da vida contra sua dispersão. Em particular, para o caso do pensamento bachelardiano, a memória constitui um fenômeno que se realiza a partir de decisões do sujeito no tempo, precedida de hesitação no interior de uma ondulação dialética em que o ser busca a consecução de uma ordem às ações vividas.

¹⁰⁴ As teses bachelardianas em torno do fenômeno da duração encontram inúmeros pontos de ressonância nos estudos na área da epistemologia genética, firmados por Jean Piaget sobre o nascimento da inteligência e a formação do símbolo na criança, além dos clássicos trabalhos sobre as operações de pensamento que configuram as noções de espaço e tempo como construções produtivas e criadoras das estruturas que configuram as noções de espaço e tempo como construções produtivas e criadoras das estruturas dinâmicas do conhecimento humano.

¹⁰⁵ Aqui, as obras de Marcel Proust *Le Temps Retrouvé* e *Du Côté de Chez Swann*, ambas da Editora Gallimard, podem servir de inspiração.

Longe de uma intuição de homogeneidade global, como aparece no bergsonismo, a duração bachelardiana põe em evidência os conflitos dos instantes, dos ritmos sincrônicos que configuram o tecido temporal.

Através da idéia da continuidade e da sucessão temporal no bojo da descontinuidade, onde o tempo revela-se hesitação, a dialética da duração bachelardiana provoca o leitor ao entendimento das lacunas do tempo como condição de seu ato de consolidação em duração. Essas são infinitamente reconduzidas à liberdade interpretativa dos sujeitos das ordenações temporais ao ultrapassar o domínio da experiência da vida humana tanto física quanto psicológica. Trata-se de uma dimensão cognitiva da duração que a tese piagetiana busca realçar quando lhe confere, de forma indireta, as condições da formação das operações de regulação e de equilibração, “que é, sem dúvida, o mais central dos processos biológicos”, e de “auto-regulação ou autocorreção mental, que constitui a lógica” (piaget, 1978, p.134).

Se o tempo é vibração e hesitação, por sua feição lacunar, e a vida é movimento e construção produtiva, criadora de estruturas dinâmicas, toda a análise temporal deve ultrapassar uma simples tradução dessa oscilação dos instantes em falhas do tempo, sem portar aí nenhuma reestruturação conceptual. Isso significa que uma análise da matéria sutil do tempo conduz a uma *rythmanalyse*¹⁰⁶ e reclama uma reflexão acerca das ondulações e dos ritmos dos tempos vividos e dos tempos pensados, dos tempos intransitivos e dos tempos do mundo, buscando-se reter o momento singular em que a matéria do tempo traduz em raios ondulatórios, lembranças e reminiscências cujos feixes de ondas transformam-se reciprocamente em matéria.

Coerente com um princípio da física contemporânea, a memória e a duração estão, ambas, no plano de uma análise temporal que considera a matéria e suas radiações não uma matéria congelada no espaço, numa duração uniforme e inerte, indiferente ao tempo. Em suas estruturas ondulatórias, cuja regularidade de frequência garante-lhe força de existência, a matéria movimenta-se sem se dispersar, sendo que, através do pensamento, atinge um acordo temporal no interior do desacordo rítmico que constitui a própria vida.¹⁰⁷ Assim, se a matéria alcança a duração, é somente porque ela atinge sucessivos graus de equilibração no interior de um tempo que vibra, pelo e no ritmo de sua vibração. Desse modo, ao lado da duração pelas coisas, e não nas coisas, há a duração de um pensamento que investiga – “O que permanece? O que é que dura?”, sinalizando-se, então, que permanece “apenas aquilo que tem razões para recomeçar.” Na perspectiva bachelardiana, o tempo pensado é tempo vivido em estado nascente, ou seja, “o pensamento é sempre, em alguns aspectos, a tentativa ou o esboço de uma vida nova, uma tentativa de viver de outro modo, de viver mais ou até mesmo”, finalmente, “uma vontade de ultrapassar a vida” (Bachelard, 1989, p.79 e 1988, p.76).

A vida e a matéria perdem-se e nos perdemos, numa fragmentação incessante de instantes e estados; entretanto, através da linguagem e da ação, fazendo concordar a descontinuidade de suas ações e experiências no mundo, o sujeito interliga o mundo inteligível ao mundo sensível sem que consiga voltar as suas costas à função simbólica dos esquemas de pensamento que favoreceram sua reconstituição.

Para se empreender uma análise temporal, portanto, torna-se necessária uma verdadeira prudência metodológica, nos termos da poética bachelardiana, de “uma metafísica da poeira”: um estudo dos arranjos conferidos às ordenações temporais vividas e representados, cada vez menores e invisíveis, concebendo-as no decorrer da dissolução do

¹⁰⁶ Segundo Gaston Bachelard (1988, p.133), “A ritmanálise procura em toda parte ocasiões para ritmos. Ela nos previne, assim, sobre o perigo que há em viver no contratempo, desconhecendo a necessidade fundamental das dialéticas temporais”.

¹⁰⁷ Referência aos comentários de Gaston Bachelard (1989, p.130-135) em que o autor, referindo-se às relações entre a matéria e o tempo, afirma ser “le rythme régulier qui apparaît sous forme d’attribut matériel déterminé”, isto é, “l’aspect matériel est la confusion réalisée”.

tempo, numa série de rupturas e onde a matéria das ações passadas se desenvolve e se manifesta sob a forma de ritmos, os quais conservam sua substância.

7.1 Depois do jogo de idéias...

Inspirados nas inquietações bachelardianas e piagetianas e adotando-as para revisitar os estudos sobre memória social e coletiva nos termos empregados pela “matriz antropológica”,¹⁰⁸ sugerimos uma preocupação maior pela realização de uma “etnografia da duração”.¹⁰⁹

Contrariamente ao que se processa usualmente, ou seja, o recurso a uma etnografia da lembrança do passado, o estudo da etnografia da duração aceita como suposto que a matéria das lembranças ou reminiscências de um tempo vivido adquire uma substância somente se ela se “temporaliza” sob forma de ondulações do próprio ato que encerra o tempo pensado. Tais ondulações rítmicas, com as quais opera a inteligência humana em face das falhas do tempo, é que são as responsáveis pela propagação da memória, em que “iremos ver a recordação se constituir numa verdadeira duração refletida, num tempo recorrente”, na qual o sujeito parte de uma intenção presente – “sem a razão, a memória é incompleta e ineficaz” (Bachelard, 1988, p.48 e 49). Para Bachelard (Ibid., p.49), não se pode reviver o passado sem o encadear num tema afetivo necessariamente presente, “e é desse modo que Pierre Janet propõe justamente adicionar ao problema das amnésias o da amnésia, ou seja, dar mais importância à ausência de memória do que à perda de memória” (Idem). Ora, reviver-se o tempo desaparecido é aprender-se a inquietude de nossa morte. Dessa forma, “só nos recordamos de algo ao proceder a escolhas, ao decantar a vida turva, ao recortar fatos da corrente da vida para neles colocar razões” (Ibid., p.51). É na observação e descrição rítmica da pluralidade, portanto, no desenvolvimento da continuidade de uma ação ou estado, apreendida na tensão entre o desejo de transformar e a vontade de continuar, de desencadear o futuro sem as ameaças do presente e os antagonismos do passado, que a dinâmica temporal é traçada no escoamento do tempo apreendido.¹¹⁰

Em todas as culturas, a noção de duração é uma experiência igualmente individual e coletiva, apontando para a diversidade de representações sociais e coletivas, das formas de descontinuidades das suas experiências vividas sobre as quais apreendemos a ritmicidade dos seus tempos pensados. Nessa modalidade de se enfocar o fenômeno da memória, o passado não é necessariamente antagônico ao presente, ao contrário, eles se superpõem ritmicamente e, num processo ondulatório até sua consolidação, deixam, a descoberto, a matéria de suas lembranças. Logo, a memória não se realiza por si mesma, por um impulso íntimo, manifestação de um “eu profundo”; ela é o resultado de uma dada hierarquia de instantes, configurando-se numa dialética da duração, isto é, sobreposição rítmica de um tempo subjetivo e de um tempo do mundo, através da ondulação complexa de ordenações múltiplas que se confirmam umas às outras.

A etnografia da duração, nesse sentido, vislumbra o tratamento da memória como conhecimento de si e do mundo, a partir do trabalho de recordar narradas pelos sujeitos, “o que equivale a dizer que não nos recordamos por simples repetição e que devemos compor nosso passado [...] a humanidade é a narração, não a recitação” (Bachelard, 1988, p.51). Dessa forma, a etnografia da duração persegue essa obra de recordar, que parte de uma intenção presente, e “nenhuma imagem surge sem razão, sem associação de idéias”

¹⁰⁸ Conforme a expressão proposta por Roberto Cardoso de Oliveira (1988) em *Sobre o Pensamento Antropológico*.

¹⁰⁹ Termo proposto pelas autoras inspiradas na obra de Gaston Bachelard (1988, 1989).

¹¹⁰ “Mas o que constitui a localização social da memória não é somente uma instrução histórica; é bem mais uma vontade de futuro social. Todo pensamento social está voltado para o futuro. Todas as formas do passado, para criar pensamentos verdadeiramente sociais, devem ser traduzidas na linguagem do futuro humano” (Bachelard, 1988, p.48).

(Bachelard, 1988, p.51), ou seja, sem que ali estejam presentes as estruturas espaço-temporais através das quais a memória configura-se como construção de um ato de duração.¹¹¹

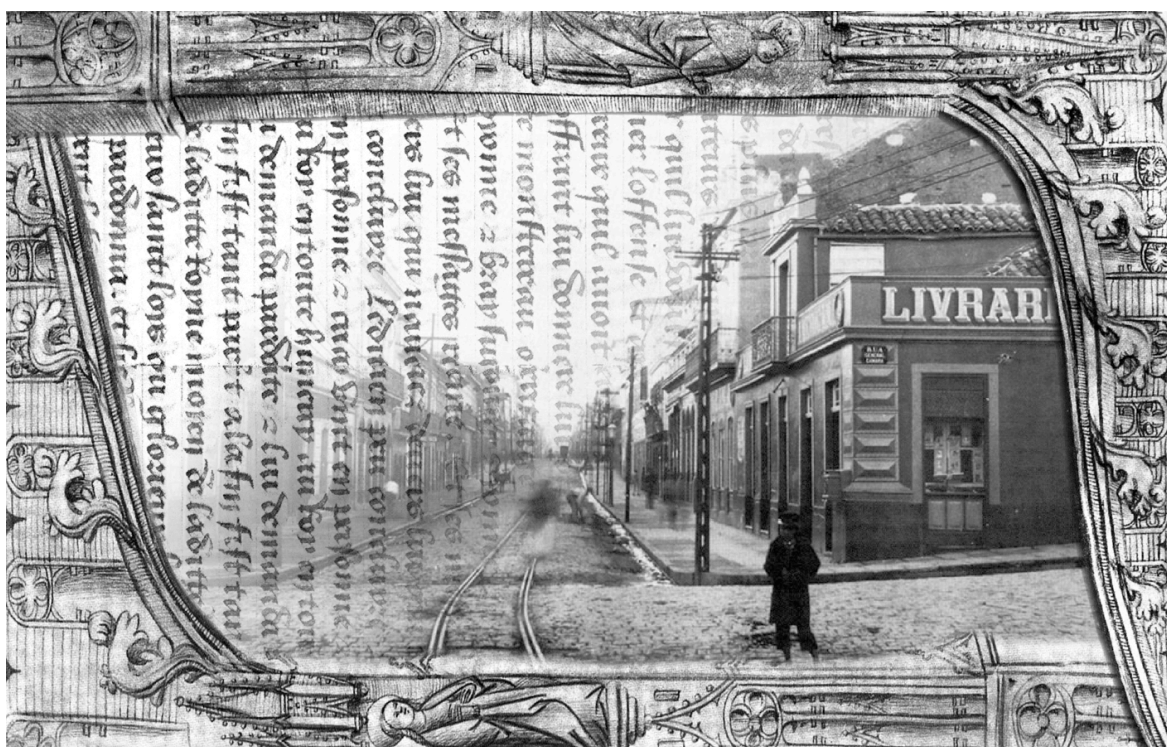
¹¹¹ Incorporando-se as idéias bachelardianas ao pensamento de Jean Piaget, dir-se-ia que, através da dialética da duração, a “inteligência utiliza e prolonga a ação” ao interiorizar o fluxo temporal, logo, tornando as suas operações reversíveis (Piaget, 1978, p.168-9).



ANA LUIZA C. da ROCHA e RAFAEL DEVOS, Montagem, Coleção BIEV (2007)

CAPITULO VIII

A CIDADE, O TEMPO E A EXPERIENCIA DE UM MUSEU VIRTUAL



RAFAEL DEVOS, montagem, Capa Iluminuras, 1998 (Publicação do BIEV).

CAPITULO 8

A CIDADE, O TEMPO E A EXPERIÊNCIA DE UM MUSEU VIRTUAL¹¹²

Como sugere cada vez mais a análise compreensiva dos fenômenos da memória e do patrimônio no mundo contemporâneo que vimos desenvolvendo, o tempo torna-se humano na medida em que está articulado de forma narrativa e em que as ações, as situações, e os acontecimentos vividos esboçam traços da experiência temporal humana.¹¹³

Em particular, no que diz respeito ao estudo do processo de patrimonialização do mundo urbano contemporâneo, o uso das novas redes eletrônicas e digitais orientadas para a criação de um *site* para a dinamização do projeto denominado *Banco de Imagens e Efeitos Visuais* (*site* BIEV), desenvolvido por nós junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, foi desafio que nos levou a pesquisar, a partir de 1997, as condições epistemológicas de produção do texto etnográfico dirigido aos usuários da Internet.

Inicialmente concebido como espaço privilegiado de acesso dos usuários das redes eletrônicas e digitais às coleções etnográficas sonoras e visuais, antigas e recentes, de Porto Alegre, recolhidas no âmbito de um projeto acadêmico de pesquisa, o *site* do BIEV acabou ganhando os contornos de uma pesquisa em torno do tema de um “museu extramuros”, ao usar tecnologias da Informática com o tratamento da memória coletiva¹¹⁴. O uso de tais tecnologias ajuda-nos a problematizar a noção do tempo linear da história no estudo da agitação temporal nas modernas sociedades urbano-industriais em proveito da noção de duração, onde o tempo aparece como realidade composta de um *continuum* de instantes logicamente hierarquizados e não como “monumentos de lembranças”.

Propomos, aqui, uma reflexão pontual, mas não menos importante, a respeito do uso das novas tecnologias do pensamento como suporte da pesquisa antropológica em sociedades contemporâneas, ou seja, pensar os jogos de simulação com base no tratamento digital da memória como parte do processo de criação de formas mais integrativas e interativas de resgate, recuperação, criação e produção de coleções etnográficas nas sociedades complexas.

A partir de alguns esquemas enunciativos oriundos da Antropologia urbana e da Antropologia visual, investimos no estudo das condições de existência de “comunidades interpretativas”¹¹⁵ no âmbito das redes digitais e eletrônicas, em particular, no que se refere

¹¹² Texto apresentado na XXII Reunião Brasileira de Antropologia no Fórum Especial *Os Museus Etnográficos no Contexto da Antropologia Contemporânea*, realizado em Brasília, de 16 a 19 de julho 2000, sob o título *Relato de uma Experiência de Criação de um Museu Virtual na Área de Antropologia Urbana*.

¹¹³ Conforme Paul Ricoeur em *Tempo e Narrativa* (1994, v. II).

¹¹⁴ O endereço do portal ao qual estamos nos referindo neste capítulo é www.estacaoportoalegre.ufrgs.br, o qual faz parte de um pesquisa em torno do uso das novas tecnologias como suporte de produção e geração de narrativas etnográficas visuais e sonoras sobre o mundo urbano contemporâneo.

¹¹⁵ Essa expressão é utilizada aqui no sentido crítico a ela atribuído por Paul Rabinow em *Antropologia da Razão* (1999, p.92-98), isto é, ao se considerar, na produção do texto etnográfico experimental pela via das novas tecnologias, as relações que ele possibilita entre as formas representacionais da memória e patrimônio e as práticas sociais locais. Nesse sentido, o autor alerta-nos, citando Max Weber, que o processo de “museologização” do mundo tende a ignorar o perigo de obliteração das diferenças dos significados culturais

ao patrimônio etnológico de comunidades urbanas ameaçadas a partir de processos de desterritorialização/reterritorialização vividos por indivíduos e/ou grupos nas modernas sociedades contemporâneas.

8.1 A paisagem urbana como composição de olhares

Tomando-se a cidade como obra que diz respeito à criação coletiva, fundada no comportamento estético¹¹⁶ de uma comunidade de destino, a pesquisa em torno de novos experimentos etnográficos com base nas tecnologias digitais e eletrônicas permite-nos melhor explorar os critérios de pertinência do uso do pormenor ou do fragmento¹¹⁷ como fonte descritiva dos jogos da memória dos habitantes das grandes metrópoles contemporâneas.

No caso de um museu virtual, o uso do “pormenor” e do “fragmento” permite a leitura e a interpretação do objeto-cidade pelo usuário no sentido de confrontá-lo com dois tipos de divisibilidade das imagens dos fenômenos urbanos, no espaço e no tempo, o “corte e a ruptura”, ambos tomados como elementos indutores de narrativas etnográficas do e no mundo urbano contemporâneo uma vez que, através de ambas as ações, os usuários podem explorar melhor o conhecimento local do fenômeno do “desencaixe” do tempo e do espaço tão característico da Modernidade. A ordem é evitarem-se ordens discursivas acerca das transformações dos cenários da vida coletiva em Porto Alegre e opor-se à tendência de se transformarem coleções etnográficas em depósitos ordenados de uma cultura material, dispostas numa lógica evolutiva.¹¹⁸ A criação de um museu “extramuros” compreende, assim, uma proposta de exposição de coleções de documentos etnográficos, segundo a estética do fragmento, em telas-janela que se afastam da idéia de recuperação de uma história linear de estilos de “viver a cidade” segundo a realização racional de periodização do tempo no tratamento espacial da memória.

Por outro lado, completando-se a intenção de compreender o microcosmo social que pulsa no interior da vida urbana porto-alegrense, a criação de um museu virtual a partir do compromisso com uma etnografia da duração pode derivar para o estudo da poética do “detalhe”, que envolve o tratamento da estética de “alta\ fidelidade” da vida cotidiana dos seus habitantes no sentido de essa permitir, ao usuário do *site*, “inferir” as macronarrativas acerca da vida urbana.

Explorar diferencialmente as estéticas do detalhe, tanto quanto do fragmento, do ponto de vista formal da arquitetura de um *site*, implica investirmos no trabalho de apresentação dos ritmos das transformações nas formas de vida social em Porto Alegre através dos quais a comunidade local se configura. O recurso aos experimentos etnográficos, com base na criação de hipertextos multimídia, certamente pode contribuir para a riqueza da figuração do desencaixe espaço-tempo como dimensão singular das culturas contemporâneas. Nesse processo, o desafio sempre é o da captura do simbolismo de morfologias irregulares (em seu apelo às formas informes) na construção das telas de consulta, isto é, a elaboração de “enquadres” visuais que possibilitem apresentarem-se as transformações nos territórios da vida urbana de Porto Alegre (RS) como fruto dos dramas sociais destilados pelos fenômenos culturais aí produzidos.

Cabe salientar que as formas arquitetônicas, as texturas espaciais e as formas das manifestações artísticas e culturais que se desenrolam no teatro da vida urbana local, segundo têm apontado as pesquisas junto aos habitantes de Porto Alegre, repousam sobre a impressão de sua transformação interna permanente. A arquitetura do *site* deve, assim,

disponíveis social e historicamente, acabando por confundir a experiência e o sentido no tratamento da dimensão formal da representação.

¹¹⁶ Conforme André Leroi-Gourhan em *Le Geste et la Parole* (1964).

¹¹⁷ Conforme os comentários de Omar Calabrese na obra *A Idade Neo-Barroca* (1987).

¹¹⁸ Ver, a respeito, as críticas de Lilian M. Schwarcz em *O Espetáculo das Raças* (1993) às formas de se apresentarem os documentos etnográficos nos museus brasileiros.

aderir ao estilo flutuante e difuso através do qual o mundo urbano revela-se aos olhos de seus habitantes, ou seja, segundo seus “mapas mentais”, a paisagem de Porto Alegre pode ser explorada como impressão de conjunto, com ambiências e atmosferas centradas em torno da “estética da desordem”.¹¹⁹

Apresentar-se uma visita guiada a partir do fragmento de uma história em torno da cidade pode adquirir, na arquitetura de um *site* que explore a noção de sobreposição espaço-temporal, uma forma própria, *sui generis*, de se operar com o teatro da vida urbana como parte de mapas mentais de seus moradores, dando-se, à tela, uma geometria que deverá ser bastante peculiar. Sob esse enfoque, o do fragmento, as imagens da antiga Porto Alegre e de suas histórias, incrustadas na vida urbana local, podem ser indicados como início de consulta ao *site*, para, logo após, situar tais “documentos” no seu contexto de origem. Essa abordagem de desconstrução da lógica temporal da documentação exige, do usuário, uma ruptura com uma temporalidade fundada na construção de uma historicidade de fatos, ao lhe propor, de forma evidenciada, uma idéia da memória como reconstrução e fabulação.¹²⁰

Nunca é demais insistir, ao se explorar a idéia de fragmento como sistema de navegação num “museu extramuros”, buscarem-se os traços de um tempo e de um espaço concreto de representação da memória e do patrimônio locais para o usuário do *site*, visando restaurar a idéia da cidade como uma obra moldada e configurada pelo depósito de muitos gestos e intenções dos grupos humanos que nela habitaram, isto é, “los tesoros culturales de una época”.¹²¹

Uma idéia seria a de se pesquisarem, por exemplo, os processos de transformação da cidade a partir do presente-ausente de lugares urbanos com base na exploração de processos de destruição de prédios, alterações nos traçados de ruas em função de aterramentos e aberturas de perimetrais, modificações de bairros a partir da construção de viadutos, pontes e túneis, etc. Trata-se de um conjunto variado de experiências dramáticas para os habitantes de uma grande cidade e que permitem ao usuário, através de tais incidentes e acontecimentos, ao usuário, agenciar a dialética lembrança-esquecimento que preside os jogos da memória.

Há, portanto, no processo de destruição e reconstrução da cidade, uma singularidade específica que nos possibilita interpretar a cidade seja como detalhe, seja como fragmento, o que implica considerar-se a visita a um museu “extramuros”, por exemplo, a partir da metáfora da ruína. Propõe-se, assim, a cidade como o ponto de encontro entre o estudo da memória da civilização urbana local e a adesão dos habitantes ao processo de destruição de seus territórios, pois, longe de ser um objeto-depósito, a cidade concebida como um objeto temporal possui a capacidade de absorção de todas as histórias dos grupos humanos que por ali passaram tanto quanto de dissolução de seus signos culturais, os quais se tornam, aqui, objetos etnográficos, ou seja, pré-textos para a geração de novas histórias a serem narradas.

Do ponto de vista das potencialidades narrativas da memória coletiva a partir da construção de um museu virtual, segundo vimos abordando até o momento, torna-se significativa a importância de se recorrer tanto à presença de morfologias estáveis nas manifestações culturais da cidade, em seu apelo estético à ordem e à simetria na

¹¹⁹ A propósito do trajeto imaginário dos habitantes das cidades segundo a idéia de mapas mentais, ver Kevin Lynch em *A Imagem da Cidade* (s.d.).

¹²⁰ Pensamos aqui no cruzamento das idéias de autores como Gilbert Durand em *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire* (1984) e R. Giordanini em *De l'Utilisation des Témoignages Oraux: aspects deontologiques* (1978), para o caso do tratamento das formas de exposição dos documentos em telas de consulta.

¹²¹ Conforme Georg Simmel em *Concepto de la Tragedia de la Cultura y otros Ensayos* (1935).

configuração do fenômeno urbano do Brasil, quanto a morfologias irregulares e instáveis que consolidam, a longo prazo, as suas atuais formas informes.¹²²

Ao contrário de cortejar a monumentalidade e os “objetos-mortos”, o objetivo de uma visita guiada no âmbito de um museu virtual cuja construção tem por base o respeito à etnografia da duração consiste em contemplar a poética que agencia o tempo “em situação” e que coloca em cena o movimento de decomposição como problema aos grupos humanos (Vattimo, 1985). Nesses termos, se o resgate do patrimônio etnológico de uma comunidade urbana é, por um lado, monumental, por outro, essa comunidade é vivida no percurso cotidiano dos seus habitantes nas ruas, nas praças, nos bairros, etc. Resgataram-se, portanto, os espaços de encenações simuladas da vida coletiva nas grandes metrópoles contemporâneas, como é o caso de Porto Alegre, significar colocar-se o processo de criação da arquitetura do *site* no âmbito das atividades permanentes da representação social da própria gênese da memória coletiva local.

No que tange à Antropologia Urbana, parte do processo de “tratamento documental” de coleções etnográficas destinadas a um museu extramuros deve orientar-se, portanto, no sentido de explicitação do ato de destruição que esta no bojo dos jogos da memória, sob pena de cair-se no desrespeito ao estatuto cognitivo das representações simbólicas que configuram os vínculos de identidade e pertencimento dos sujeitos humanos a um território qualquer, representações cujo poder de evocação de lembranças capacita-os a nele habitar.

Em se tratando de uma estética urbana pautada pelas distopias do passado, o que se pode observar, no Brasil, é que a cidade-ruína é a expressão do conjunto de intenções e de comportamentos de homem brasileiro diante do Tempo. Portanto, o fenômeno da eterna destruição e reconstrução dos territórios da vida urbana nas grandes capitais do País, deve ser visto, aqui, sob a ótica do modo como os habitantes renovam o seu passado urbano, sendo as antigas utopias urbanas, elas mesmas, uma espécie de depósito de formas e conteúdos esparsos através dos quais os habitantes da cidade relacionam-se com as suas vivências contemporâneas. Nesses termos, reivindica-se aqui, sob o enfoque das injunções entre a etnografia da duração e os estudos da memória coletiva no mundo contemporâneo, que se possa abdicar, na aplicação das novas tecnologias ao tratamento documental da memória coletiva, ao realismo no tratamento das “evidências materiais da história” das modernas sociedades complexas urbano-industriais, ao se aderir ao ato de destruição (desconstrução) de um acervo cultural como um movimento único de compreensão da Cidade.

8.2 Registros do tempo, inovações tecnológicas e museologização do mundo

Inserindo-nos no processo de reflexão crítica a respeito do processo de museologização do mundo, pela via do “progresso da memória escrita e figurada da Renascença”, tal qual aponta Jacques Le Goff (1990), o que propomos é a possibilidade se explorar o universo das novas tecnologias no tratamento documental como parte integrante dos jogos da memória que se processam no mundo urbano contemporâneo.

A partir de tais considerações, sugerimos alguns comentários no sentido de contribuir para os estudos antropológicos que abordam a questão dos “museus virtuais”. Trata-se aqui de precisar suas filiações e rupturas com o tema de uma cultura visual de cunho “museológica” que se apresenta no mundo urbano contemporâneo e cujo sustentáculo tem sido a produção e o consumo culturais da imagem do Outro.

Sem dúvida, o século XX foi o século da memória. As ciências, a literatura, as artes, enfim, foram múltiplas as formas de tradução da memória do mundo. O contexto das transformações na organização dos modos de vida social nos grandes centros urbano-

¹²² Conforme expressão cunhada por Gillo Dorfles em *Elogio à Desarmonia* (1986) e amplamente explorada na compreensão da estética da desordem como dimensão significativa do arranjo das estruturas espaço-temporais da paisagem urbana moderno-contemporânea.

industriais, o industrialismo, o surgimento de uma cultura do espetáculo e as ilusões associadas ao progresso da técnica como parte constituinte do agenciamento humano do tempo¹²³ corresponderiam aos experimentos com a técnica da fotografia e à invenção do cinematógrafo, em fins do séc. XIX, até finalizar, nos dias de hoje, com o computador e as redes digitais e eletrônicas (Subirats, 1989).

A técnica de registro documental de fatos, eventos e acontecimentos sociais por meios tecnológicos cada vez mais sofisticados (fotografia, cinema, vídeo, as novas tecnologias da Informática) tem revelado, ao homem moderno, a sua capacidade de desvendar mundos sensíveis que não eram antes percebidos: a poesia dos atos e falas humanas ordinárias e cotidianas, por exemplo, o conhecimento e a precisão dos fatos observados pela ciência, a composição dos movimentos que encerram as ações de homens e animais em seus detalhes estruturais, o armazenamento de informações através de programas de computadores, etc.

Impossível não se perceber que as atuais invenções tecnológicas das redes eletrônicas e digitais, na condição de suportes materiais da memória, são herdeiras legítimas do ideário da Modernidade, que conforma um olhar humano sobre o mundo, cuja finalidade permanece sendo, precisamente, observar e dissecar a realidade para melhor descrevê-la, escrutiná-la, dominá-la e, correlato a esse processo, armazenar suas informações.¹²⁴ Entretanto, no momento em que o olhar do homem contemporâneo pretendeu não só a dissecação, mas a restauração do átomo fotográfico, através da simulação dos seus movimentos sucessivos projetados na sala escura, revelando tudo o que antecede a cena registrada nos termos de uma hierarquia de instantes, a proto-história da imagem-síntese e a tela do computador anunciam-se em sua pretensão de dispositivos mais aptos a registrar a matéria do tempo.

Universalidade e interatividade, a memória eletrônica e digital, aplicada ao tema da criação do museu virtual, na linha dos comentários de Roger Chartier (1999), a propósito do texto eletrônico, recolocam, na contemporaneidade, o “antigo sonho kantiano” que inspirou o homem moderno: o empreendimento enciclopédico, isto é, que qualquer homem pudesse ser “ao mesmo tempo leitor e autor, que emitisse juízos sobre as instituições de seu tempo [...] e pudesse refletir sobre o juízo emitido pelos outros”.¹²⁵ Nessa medida, da mesma forma que a fotografia relaciona-se à ambiência psicossocial moderna (Benjamin, 1991), ao permitir que as formas do mundo e as imagens do Outro pudessem ser perpetuadas, copiadas, fabricadas, multiplicadas e distribuídas, as novas redes eletrônicas e digitais refletem o processo de manipulação das estruturas espaço-temporais criadas no bojo do mundo contemporâneo. Assim, ao se conferir, de forma irrestrita, às novas tecnologias, o sonho da disponibilidade universal das palavras enunciadas e das coisas representadas (Benjamin, 1991), pela forma como elas permitem organizar, classificar, ordenar e armazenar informações “segundo um sistema de pesquisas de múltiplas entradas nos textos, nas imagens e nos sons que fazem parte do patrimônio universal da humanidade” (Chartier, 1999, p.136), corre-se o risco de se esquecer sua vinculação a uma cultura visual determinada.

Nesse aspecto, as novas possibilidades de museologização, advindas da memória eletrônica e digital e mediada pela conformação da tela do computador, conforme muitos

¹²³ Referimo-nos aqui a inúmeros desses aspectos, tais como a eletricidade como fenômeno que orienta o controle dos ritmos naturais do tempo nos grandes centros industriais, a formação de grandes impérios coloniais e o encurtamento das distâncias que separavam o homem ocidental de povos e civilizações, antes, longínquos, o crescimento de consumo cultural do exótico e do bizarro, o desenvolvimento da indústria do turismo e sua sede voraz de novas paisagens humanas e naturais, etc.

¹²⁴ A idéia, por exemplo, do fuzil fotográfico, disparando a intervalos regulares, de Demeny, e do uso de inúmeras câmeras para capturar o fenômeno em suas diferentes posições (E. J. Marey) são exemplos do que vimos afirmando, conforme Arlindo Machado (1997) e Erick Barnow (1996).

¹²⁵ Conforme Emmanuel Kant, citado por Roger Chartier em *A Aventura do Livro: do leitor ao navegador* (1999, p.134).

autores já apontaram, surgem e se nutrem de velhas e antigas formas de registro documental das imagens do tempo, segundo seus diferentes suportes físicos. Por um lado, tem-se a representação da pintura renascentista, passando, mais recentemente, pelo advento da fotografia, do cinema, do vídeo e da televisão, e, por outro, há o advento da imprensa e “o surgimento dos livros e das novas formas de leitura e escrita daí decorrentes”, dando-nos conta aqui que, na Idade Média, “o livro sobre a mesa” tanto quanto a pintura na Renascença se tornou precursor da idéia moderna de tela/enquadre: “um retângulo plano funcionando como janela de um mundo virtual”.¹²⁶

8.3 Projeções do tempo, os museus e a cultura visual da tela

Importa salientarmos que, nos mais diversos museus, é a tela retangular e plana da Renascença aquela que se adota como forma de exposição, uma tela-janela que exige a posição frontal do observador e que, opondo-se a ele, torna-se uma paisagem a ser contemplada, mas jamais manipulada. Nesses espaços museais, a tela clássica alude a uma janela para um outro mundo, afirmando-se, assim, como espaço de representação cuja escala é substancialmente diferente do espaço onde está situado o corpo do próprio observador.¹²⁷

Da tela clássica da pintura renascentista às formas das exposições fotográficas em museus, em tempos mais recentes, permanece ainda a presença da tela estática e fixa nas formas de exposição, apresentando ao observador o mundo visto por um olho singular: um ponto de vista fora da duração, revelado como atemporal. Eliminando-se o movimento, as formas de exposição em museus, seja através da pintura seja da fotografia, tendem a aprisionar o sujeito e o objeto da representação numa apresentação de um mundo estável, imóvel, eterno. Há, entretanto, diferenças sutis a serem observadas entre a pintura renascentista e a fotografia nos termos da técnica de registro documental das imagens do tempo. Sem dúvida, a técnica fotográfica difere da pintura na forma como se opera aí o registro do tempo uma vez que na fotografia “the different parts of the image correspond to different moments in time” (Manovich, 1995, p.6) isto é, todas as partes da imagem-objeto são expostas simultaneamente ao registro documental, o que significa aqui pontuar que se altera a idéia tradicional do registro temporal veiculada pela pintura renascentista até o surgimento do impressionismo. No caso da fotografia, foi precisamente a rapidez do esquadramento dos registros da imagem-objeto, por sua aparência de fixidez, que permitiu à imagem-técnica, na Modernidade, elevar-se ao *rang* de “imagem”.

No caso de uma cultura visual que vem se consolidando no interior das modernas sociedades contemporâneas, o nascimento do cinema desestabiliza parcialmente o quadro aqui descrito, isto é, o antigo caráter frontal, retangular e estático da tela/enquadre da pintura renascentista. Entretanto, a criação de uma tela dinâmica como forma de exposição de registros das imagens do tempo consolida-se a partir do lugar de imobilidade do espectador, uma vez que o princípio da tela cinematográfica pressupõe que as diferenças de escalas entre sujeito e o objeto da representação diluam-se na medida em que o corpo imóvel do espectador seja subjugado à ambiência da sala escura.¹²⁸ Nesse sentido, a passagem das origens renascentistas da técnica fotográfica para a “tela dinâmica” do cinema, onde a imagem altera-se com o tempo, produz certas alterações nos padrões do

¹²⁶ Segundo Lev Manovich, em *An Archeology of Computer Screen* (1995), os antigos afrescos e mosaicos, ao longo desse trajeto, não poderiam ser aqui considerados como “tela/enquadre”, embora representem uma tradição alternativa que encorajava o movimento do observador, ainda que não pudesse se destacar da própria arquitetura do lugar.

¹²⁷ Passados séculos, segundo Lev Manovich (1995), essas características, não por acaso, ainda serão aquelas que configuram, nos dias de hoje, a tela do computador: “horizontal format is referred to as ‘landscape’ while the vertical format is referred to as ‘portrait mode’”.

¹²⁸ Ver, a respeito, a obra de Edgar Morin *Le Cinéma ou l'Homme Imaginaire* (1958).

tratamento conceitual dos registros do tempo e suas formas de exposição tanto quanto modificações nas formas de produção e consumo cultural da imagem-técnica.

A idéia de temporalidade, portanto, da tela clássica dos museus, em que os dispositivos da imagem são estáticos, difere, assim, daquela veiculada pela tela dinâmica cujos dispositivos da imagem movem-se no tempo presente. Nesse sentido, se, por um lado, as formas de exposições adotadas pelos atuais museus cumprem ainda, rigorosamente, sua filiação à pintura renascentista ao explorar a tela clássica, diante da qual o espectador adota uma visão frontal (confrontando-se com escalas de representação diferenciais), por outro, o cinema, o vídeo e as instalações, mais contemporaneamente, inauguram a presença das atuais telas de computadores na ambiência museal ao investirem progressivamente no processo de imersão do espectador numa tela dinâmica onde os limites entre o espaço da representação e o espaço físico esvaecem-se. Cabe, assim, reconhecer-se que, hoje, no âmbito de museus os mais diversos, além da fotografia, o cinema, o vídeo e as instalações têm participado como instrumentos eficazes de tratamento documental, cada um a seu modo, de uma cultura visual determinada pelo nascimento de novas formas de tratamento e registro documental do tempo nas modernas sociedades urbano-industriais. Assim, salas de exposições compartilham a ambiência museal com salas de projeções de filmes, instalações e quiosques interativos como formas distintas de disponibilizar acervos documentais diversos aos seus usuários.

A exibição de coleções à admiração pública, quando o espectador situa-se fora do espaço da representação, no sentido de manter sua distância psicológica da imagem projetada na tela, mescla-se à tendência contemporânea de se tornar esse espectador cúmplice do olho ilusionista da tela dinâmica, que lhe permite ver, observar e participar, do melhor ângulo possível, de tais coleções. Museus enciclopédicos incorporam, à sua pretensão de reunir exemplares das obras da cultura humana, o processo de passagem da tela estática para a tela dinâmica como dispositivo de apresentação de seus acervos. Galerias e salas de exposições dividem o espaço dos museus com as salas escuras de projeção, não resistindo ao dinamismo da tela cinematográfica e à sua ilusão cinemática, onde os espectadores imóveis e passivos, situados em frente à tela, assistem às imagens que são projetadas por um “engenho” encoberto, atrás de suas cabeças.¹²⁹

Na maioria desses dispositivos, entretanto, à exceção das instalações e dos quiosques interativos, a realidade representada é recortada pelo retângulo de uma tela que constrói o mundo sob um ponto de vista subjetivo a partir de dois sentidos: o espaço corporal do espectador e o espaço virtual de uma imagem na tela estática, situados em escalas de espaço-tempo diferenciais. Somente os primeiros dispositivos propõem usos, manuseios e intervenções por parte do espectador como aspecto central do tratamento de coleções museais, atribuindo-lhes um lugar de autoria de trajetos e percursos, e não mais uma posição periférica diante da tela/enquadre. O advento da realidade virtual (VR) no âmbito das formas de exposições de conjuntos documentais, certamente, deverá seguir esse processo de incorporação das novas tecnologias ao interior do ambiente cultural dos museus, papel que as instalações, até certo ponto, já vêm cumprido.

8.4 Filiações e rupturas de tradições visuais: a tela/interface como espaço de representação

Roger Chartier (1999, p.13), em suas reflexões em torno das práticas de leitura e escrita pela via das novas tecnologias, reconhece que o “mundo do texto eletrônico”, além de criar

¹²⁹ Acopla-se à ambiência silenciosa dos museus, tal qual a atmosfera que presidia a ambiência das antigas bibliotecas monásticas do séc. XIII e XIV, conforme Roger Chartier (1999), o silêncio das salas de projeção como uma das condições para que o dinamismo da tela cinematográfica possa se processar além da necessária imobilidade do espectador. Conforme Lev Manovich (1995, p.11-15), essa ambiência ilusionista das salas de cinema difere grandemente dos hábitos mais que usuais da ambiência de rumores que se configura nas projeções de filmes na televisão e no vídeo.

uma distância do leitor com relação ao livro, coloca-o “fora de seus gestos corporais usuais”, pois o universo que ele contempla “é forçosamente um mundo de telas”. Da mesma forma, no âmbito museal, o uso dos atuais computadores e de seus dispositivos, nos quais interfaces e realidade virtual (VR) combinam-se para um outro regime de imagens com base na idéia de uma tela dinâmica, coloca as formas convencionais de tratamento e exposição dos conjuntos documentais no mundo das telas-janelas dinâmicas com a qual o observador interage, segundo um processo de identificação singular.¹³⁰

Vejamos, aqui, em particular, o caso do advento da dinâmica da tela/interface dos computadores no âmbito dos espaços museais. Conforme vimos afirmando, na tela cinematográfica das salas de projeções, a imagem cria, no observador, uma ilusão de realidade que exige dele uma suspensão de suas antigas formas de se apropriar das representações do mundo na medida em o ilusionismo gerado pela imagem em movimento só é atingido por meio do desprendimento do meio circundante por parte desse sujeito.

Diferentemente do cinema, em que a imagem movimenta-se independente do observador, situado em posição neutra, agora, o espectador deve se mover em torno do espaço físico para experienciar o movimento no espaço virtual. Ele deve, então, operar com a imagem para que seu movimento se processe, através de dispositivos especialmente criados para tais fins.¹³¹

Os avanços das novas tecnologias no sentido da VR (realidade virtual) têm permitido um aprimoramento da moderna cultura visual da tela “dinâmica” rumo à supressão da própria tela/enquadre. Assim, com o advento da VR e de seus dispositivos (capacetes, luvas, *joysticks*, óculos, etc.) conectados por cabos ao computador, a imagem-movimento tende a preencher completamente o campo de visão do espectador, que é obrigado, então, a situar-se, por efeitos de simulação, em outro espaço-tempo onde “the real physical space and the virtual simulated space” coincidem. Nesse ponto, sim, podemos afirmar, com propriedade, que estaríamos rumando para a criação de um museu virtual *stricto sensu* (Manovich, 1995, p.4). Até esse ponto ser atingido, restam-nos os casos mais “convencionais” de uso das novas tecnologias em museus, em que a tela funciona não mais como tela/enquadre, mas como uma janela-interface, podendo se desmembrar em muitas janelas, concebidas como uma coleção de diferentes blocos de informações, todos de igual importância para o seu usuário.¹³² Esse mesmo fenômeno é igualmente reconhecido por Roger Chartier ao observar a revolução nas práticas da leitura e da escrita do livro quando de sua passagem à memória eletrônica ou digital – isto é, “sem inscrição no papel” – pela possibilidade que essa memória oferece de “embaralhar, entrecruzar, reunir” informações e dados: todos os traços que, segundo o autor, indicam uma revolução nas estruturas do suporte material da memória. O manuseio do livro “eletrônico” passa, assim, pelos mesmos dispositivos que criam a interface homem/computador no caso de um museu virtual: teclas, *mouse*, tela.

Sem dúvida, coerentemente com o que vimos afirmando até o momento, a tela dinâmica do computador insere-se no curso da conformação de uma cultura visual peculiar às sociedades moderno-contemporâneas, traduzida pela presença de uma informação visual numa tela retangular e plana, colocada a uma certa distância do olho do observador, dando-

130 Da mesma forma, conforme Arlindo Machado (1997), poder-se-ia remontar as origens da tela original do cinema aos antigos espetáculos ilusionistas dos séc. XVIII e XIX (lanterna mágica, fantasmagorias, teatro de sombras, dioramas, etc.) que, por sua vez, remeteriam às pinturas paleolíticas nas cavernas em que o homem já estaria dentro de um regime de imagens cinematográfico, antes mesmo da “invenção” do próprio cinema.

131 Segundo Lev Manovich (1995, p.16), o corpo do espectador torna-se “a giant mouse, or more, a giant joystick”, no sentido de que no momento em que se move o *mouse*, o usuário do computador move seu próprio corpo.

132 Inúmeros autores aludem às aproximações entre a tela do computador e as formas usuais televisivas do *zapping*, em que não há a tela que predomine na atenção do espectador, permitindo-lhe a coexistência de imagens em apenas uma tela, e onde o espectador pode assistir a inúmeros programas simultaneamente.

lhe a ilusão de “navegar” virtualmente no espaço e no tempo. Da mesma forma, a tela dinâmica dos atuais computadores vincula-se às formas usuais de registro documental do fenômeno espaço/tempo, as quais estão intimamente associadas, por seu turno, à conformação de uma sociedade do espetáculo. Trata-se, então, de uma sociedade ávida por inovações tecnológicas, seduzida pela “fantasia da biblioteca”, pelo culto ao *Deus in machina*¹³³ e adepta da idéia de Aventura.¹³⁴ Assim, o “mundo de telas” que nos fornecem as atuais redes digitais e eletrônicas nasce e floresce à sombra de uma indústria de entretenimento cada vez mais sofisticada e continua a disponibilizar, como noutros tempos, o consumo cultural de formas representacionais associadas, agora, à idéia de complexos de informações e dados.¹³⁵

Se a tela dinâmica do computador remonta à ingenuidade dos espetáculos ilusionistas e ao nascimento da indústria do entretenimento nas sociedades urbano-industriais de fins do séc. XIX, a conformação das telas-interfaces e sua condição de interatividade vinculam-se a outros processos de formas representacionais da imagem e de práticas sociais a elas associadas e que são, por sua vez, menos glamourosos. O advento da tela/interface desponta como parte do desenvolvimento tecnológico de dispositivos de segurança militar durante a I Grande Guerra, quando a prospecção do espaço aéreo, transmitida via radar, deu origem à tela/interface dos atuais computadores, ao permitir um mapeamento simultâneo de imagens de áreas de segurança militar para a tela de um monitor.¹³⁶ Do processamento da informação com base em códigos algoritmos e sua disponibilização em redes de informação, através de um comando central, é que derivariam, então, as atuais interfaces entre o homem e o computador.¹³⁷ O passo seguinte foi aquele que, mais recentemente, não cessa de acontecer: a criação de programas gráficos de computador interligados para se colocarem e retirarem informações, culminando com a criação de programas gráficos interativos.¹³⁸ Pode-se afirmar, então, que a tela/interface dos atuais computadores só atinge seu grau de maturação quando adentra, com os *softwares* de animação, a realidade em 3D e seus efeitos de simulação do funcionamento da mente humana, grande parte deles dirigida, primeiramente, à indústria da guerra e à conquista espacial.¹³⁹

8.5 As mídias eletrônicas e digitais: naturalismo, realismo e metarrealismo

Apesar de se reconhecer que o advento do ilusionismo visual das novas tecnologias origina um novo tipo de interação entre o corpo do espectador e a imagem, no que tange ao

¹³³ Conforme Gilbert Durand em *Science de l'Homme et Tradition* (1979, p.98-99), em suas análises em torno do “modernismo ocidental” e suas fábulas progressistas.

¹³⁴ A própria expressão “navegar na Internet”, pode ser aqui sugestiva para o caso do estudo das atuais redes digitais e eletrônicas como objeto da Antropologia da viagem.

¹³⁵ Conforme J. Lanier, citado por Lev Manovich em *From the Externalization of Psyche to the Implantation of Technology* (2000, p.5): “You can play back memory through time and classify your memories in various way, You’d be able to run back through the experiential places you’ve been in order to be able to find people, tools”.

¹³⁶ Conforme Lev Manovich (1995) há diferenças para o caso do computador e da televisão: no primeiro, a imagem é produzida por um esquadrinhamento seqüencial, em forma circular; no segundo, a seqüência de esquadrinhamento da imagem é horizontal.

¹³⁷ Conforme Lev Manovich (1995), em 1949, o SAGE, setor de defesa aérea dos EUA, já havia desenvolvido muitas das interfaces que existem hoje nos computadores para uso doméstico: a caneta luminosa (precursora do *mouse*), a tela não só construída para disponibilizar as informações armazenadas, mas projetada no sentido de permitir o acesso aos comandos do computador.

¹³⁸ A propósito, ver Lev Manovich (1995, p.9), para quem “a new paradigm emerged – the simulation of an interactive three-dimensional environment without a screen. [...] The screen disappeared. It completely took over the visual field”.

¹³⁹ Conforme Lev Manovich (1995, p.1): “Unobservable and interior processes and representations were taken out of individual heeds and put outside – as drawing, photographs and other visual forms. Now they could be discussed in public, employed in teaching and propaganda”.

tema da tela-interface no processo criação de museus virtuais e as formas de exposição de conjuntos de informações e dados, é importante ressaltar que estamos ainda no interior de uma cultura visual de cunho museológico, isto é, o advento da realidade virtual percorre a obsessão com o naturalismo da imagem da cultura visual museal associada ao nascimento, no século XIX, dos museus de cera e a criação dos dioramas e panoramas¹⁴⁰ dos museus de História Natural. Esses espaços representacionais buscavam o mergulho do observador numa janela-paisagem imaginária cuidadosamente recriada por computação gráfica em 3D, tal qual Alice no País das Maravilhas, cujas escalas e proporções são responsáveis por seus efeitos de realidade.¹⁴¹ A realidade virtual continua, portanto, essa tradição de simulação onde se busca a conexão entre os espaços físico e virtual, sendo o primeiro deles progressivamente abandonado. Nesse sentido, a produção dos efeitos de simulação, interatividade e telepresença, característicos da imagem digital e eletrônica, é presidida pela obsessão da indústria da mídia e das tecnologias da Informática com o ilusionismo visual da imagem digital, ou seja, sua capacidade de capturar, e mesmo ultrapassar, o naturalismo e realismo fotográfico e fílmico.¹⁴² A perspectiva linear, o efeito de profundidade de campo, arranjo particular de tom e cor, entre outros, tornaram possível, com a ajuda dos efeitos computacionais, a recriação da aparência pictórica, fotográfica ou fílmica da imagem, tornando-a “natural”¹⁴³ e cada vez mais indistinta da imagem digital, embora essa seja feita por *pixels* ou representada por equações matemáticas ou algoritmos.

Por um lado, o desafio do uso da imagem-síntese nas formas de exposição de acervos de documentos em museus (*Web sites*, mundos virtuais, jogos de computador e outros tipos de aplicações multimídia) está associado ao próprio passado e ao presente da incorporação das imagens fotográficas e cinematográficas às formas usuais de tratamento dos acervos documentais para o grande público. Por outro lado, o ilusionismo visual possível, através do computador, envolve sentidos que não só a visão, ou seja, o engajamento ativo do corpo do espectador, a acurada simulação de objetos físicos e de fenômenos naturais, a simulação de modelos humanos e suas reações, emoções, estados, comportamentos, etc.¹⁴⁴

Operações como copiar, colar, adicionar, multiplicar, comprimir e filtrar lembram dimensões inerentes ao sentido da percepção humana, sendo que, em tais operações, a imagem pode ser pensada como a interface entre o homem e o computador, isto é, a interface onde interagem a lógica do computador (dados codificados numericamente pela

¹⁴⁰ Os dioramas são telas-janelas em que a escala de representação está na mesma escala do mundo humano pelo fato de esse espaço virtual simular na tela/enquadre o espaço físico real, produzindo o ilusionismo da imagem e seus efeitos de realidade. Os panoramas, diferentemente do anterior, são ambiências que criam, num espaço de 360 graus, janelas-cenários, onde o observador ocupa o seu lugar central, sendo encorajado a mover-se em torno dessa área de visão central, que permite o estado de imersão na cena recriada.

¹⁴¹ Conforme Lev Manovich (1995), poder-se-ia pensar, para o caso da tela dinâmica, em 3D, que seus jogos de simulação no computador guardassem alguma filiação aos afrescos e mosaicos presentes em capelas, igrejas e palácios, o que não é o caso uma vez que neles o espaço físico e real das ações não está subordinado ao espaço virtual, enquanto nos panoramas é a “tela” que desaparece.

¹⁴² Acredita-se que a tendência é que o próprio computador torne-se invisível quando as interfaces com o homem atingirem sua feição completamente “natural.” Imagens computadorizadas avançaram, nos anos 70, para sua feição cada vez mais representacional e fotorrealista através do fotorrealismo de imagens-síntese, em 3D, com programas de pintura, de texturização, de sombreamento, etc. até chegar-se no *Photoshop*, que manipula a fotografia através de uma imagem criada em computador, nos anos 80.

¹⁴³ Segundo Lev Manovich (2000, p.1), “to achieve this integration, computer-generated images had to be degraded; their perfection had to be diluted to match the imperfection of film’s graininess”. Assim, se a imagem digital em 3D gerada pelo computador avança no aprofundamento da idéia de profundidade de campo, o vídeo digital através de filtros especiais simula o grão do filme, e assim sucessivamente.

¹⁴⁴ Conforme Lev Manovich (1995, p.6), as imagens-sínteses geradas pelos computadores “is not an inferior representation of our reality, but a realistic representation of a different reality”. Isto é, a imagem síntese representa o acontecimento futuro, contrariamente à imagem fotográfica tradicional que sempre aponta para o passado.

manipulação de algoritmos, automação, variabilidade, simulação) e a lógica humana.¹⁴⁵ Diferentemente do seu antigo estatuto na tela dinâmica, a imagem-interface como condição de interatividade situa o espectador entre as técnicas tradicionais do ilusionismo que a imagem veicula e sua suspensão. O ilusionismo visual da imagem esvanece-se, por exemplo, quando o espectador pode observar, através da tela do computador, as informações e os dados construindo-se no tempo, e considerando-se que as telas descem uma a uma, os textos vêm antes das imagens, e as imagens chegam em baixa resolução até serem, lentamente, refinadas.

Neste ponto, um espaço museal-virtual não pode obedecer à lógica clássica das formas de exposição de conjuntos documentais nos museus convencionais, considerando-se que as características peculiares à linguagem das atuais redes digitais e eletrônicas que opera com o assujeitamento do espectador a diferentes tipos de atos cognitivos, tais como analisar distintos conjuntos de informações, processar uma busca, iniciar suas aplicações, navegar através das páginas da tela, novamente iniciar outra busca, e assim sucessivamente, num mesmo tempo, através de múltiplas telas abertas, que vão lhe exigir sempre novas perguntas e novas respostas.¹⁴⁶

8.6 Paixões bibliófilas e museófilas e as distopias do passado

Na trilha da polifonia das imagens que constituem o percurso de patrimonialização da memória nas sociedades urbano-industriais, é que a criação de museus virtuais hodiernamente deveria explorar, como já afirmado anteriormente, na imagem-interface do computador, a natureza de suas “formas informes”,¹⁴⁷ isto é, a partir de múltiplos percursos/trajetos na paisagem urbana local a serem percorridos pelos seus usuários, onde se encontra presente a força do hibridismo de formas culturais que a cidade encerra em sua conformação histórica. Isso porque se, por um lado, o processo de museologização do mundo atende, assim, ao consumo de informações e dados, nos quadros de uma celebração do próprio homem ocidental, europeu, branco e civilizado – mantendo algum parentesco com os antigos *cabinets de curiosité* – por outro, ele traduz uma demanda arquivística cada vez mais presente à formação da cultura objetiva no Ocidente moderno, progressivamente voltada ao fenômeno do registro de coleções documentais com forte inspiração na idéia da “consciência histórica”.¹⁴⁸

Considerando-se que, no caso de museus “extramuros”, o velho realismo da Modernidade passa por um processo de crítica a si mesmo, em que o usuário não desconhece o ato ilusionista do qual participa, mas, generosamente, deixa-se dele participar, a criação de museus virtuais inspirados nos jogos da memória do social (Jeudy, 1990) apontaria, assim, para os limites formais de se enfocar, nas formas de tratamento documental das representações em torno do patrimônio urbano local, a imagem do Idêntico e do Simétrico como expressão peculiar à estética de produções culturais.

Nesse contexto, as interfaces homem-computador despontam como novas possibilidades de exposição de conjuntos de documentos etnográficos sobre o mundo urbano contemporâneo ao se constituírem em janelas através das quais podem ser apresentados lugares, pessoas, acontecimentos e situações que estão a milhas de distância

¹⁴⁵ Conforme Lev Manovich a nova lógica das imagens por computador deriva de uma nova mídia, isto é, “the visual culture of a computer age is cinematographic in its appearance, digital on the level of its material, and computational (i.e., softwares driven) in its logic” (Manovich, 1995, p.2).

¹⁴⁶ Para Lev Manovich (1995), o ilusionismo vincula-se a ações tanto quanto a profundidade relaciona-se à superfície, a “janela para o mundo” ao painel de controle, etc.

¹⁴⁷ A propósito, ver a tese de doutorado de Ana Luiza Carvalho da Rocha na tese de doutorado (1994).

¹⁴⁸ Trata-se aqui de se pontuarem criticamente os limites possíveis das novas tecnologias na produção de textos etnográficos no que diz respeito aos temas da produção/criação/apropriação de imagens do Outro e do documental, tendo-se como foco de atenção seus vínculos com as transformações sofridas pelas noções de testemunho/autenticidade/verdade no cômputo do mundo urbano-contemporâneo.

no espaço e no tempo. Realidade, interatividade e telepresença tornam-se, pois, modos possíveis de ver, olhar e interagir com as imagens do tempo que nos permitem, hoje, as novas tecnologias digitais e eletrônicas.

Em termos de seu sistema de navegação, poderíamos pensar no uso intensivo de telas de consulta interativas onde a paisagem urbana contemporânea pode ser “manipulada” através da superposição de estruturas espaço-temporais diferenciais, operando-se com cenários urbanos como um sistema descentrado e aberto. É o tema da “agitação temporal” (Bachelard, 1989) como espaço de representação que deverá, portanto, orientar a visita guiada no sentido de conduzir o usuário ao confronto com as formas de vida social diferenciais que a cidade moderna contempla desde seus inúmeros mitos de fundação.

Em termos gerais, no que tange ao patrimônio cultural, artístico e histórico de uma comunidade urbana, vale a máxima que considera os objetos e as manifestações culturais de “outros tempos” como testemunhos de uma época, espécie de suporte material das lembranças-vestígio de uma comunidade *na* história, sendo, inclusive, a partir dessa “evidência” que se prevêem as consultas aos seus usuários. No caso do uso das novas tecnologias voltado ao processo de recriação de espaços museais virtuais, há que se pensar, portanto, que, no ilusionismo provocado pelos efeitos computacionais, o observador interage com a representação. O antigo conceito de imagem transmuta-se em imagem-interface ou imagem-instrumento. Clicar, zinear a imagem ao mesmo tempo em que se tomam decisões ou selecionar são operações que se caracterizam por uma dinâmica temporal singular de apropriação da tela dinâmica que prevê a relação do usuário com os atos artificiais, incompletos e desconstrutivos da máquina do computador. Nesse sentido, evocamos os comentários pertinentes de Roger Chartier (1999, p.127) ao pontuar que a biblioteca virtual, ao sair de seus muros, na mesma medida em que acentua a proliferação de imagens, conduz ao gesto da destruição, em vez da exigência da conservação. Segundo o autor, cada vez mais, “um bom leitor é alguém que evita um certo número de livros, um bom bibliotecário é um jardineiro que poda sua biblioteca, um bom arquivista seleciona aquilo que se deve refugar ao invés de armazenar”.

Vale lembrar que o sujeitamento ao gesto de destruição que caracteriza o uso das novas tecnologias não se configura como único componente do caráter interativo da imagem no ambiente das redes, já que o sujeito diante da tela do computador oscila, freqüentemente, entre os papéis de observador e de usuário, seguindo a história e atuando para que ela aconteça. Isso porque somente em certos espaços de tempo o usuário das redes eletrônicas e digitais está engajado numa narrativa cinemática; em outro momento ele é forçado ao ato – fazer escolhas, clicar, apertar botões, etc. –, experiência temporal que o coloca no centro do jogo interpretativo, isto é, entre a transparência da tela do computador e sua opacidade.

O tema da memória eletrônica e digital coloca em alto relevo, assim, alguns aspectos cruciais das modernas sociedades contemporâneas já apontadas por Georg Simmel (1935) nos termos da tragédia da cultura: a proliferação do universo de imagens de conjuntos documentais, no caso de um museu virtual, pode repetir o que se passa nos termos da biblioteca virtual, onde o antigo gesto de conservação pode vir a instaurar um novo gesto, o de destruição. Diferentemente do que se coloca para o suporte da memória fílmica e fotográfica presente aos acervos dos museus convencionais, pode-se pensar que todo conjunto de documentos que se possa reunir na tela do computador, para a criação de um museu “extramuro”, pode ser destruído no próximo *click*, sendo justamente tais gestos de destruição as condições das interfaces homem-computador que mantêm continuamente o caráter ilusionista da imagem eletrônica. Nesse caso, o espaço de um museu virtual só pode adquirir uma feição antropológica se colocar o espectador no interior da profusão de obras da cultura, desafiando o tratamento museal dos jogos da memória e sua “nostalgia conservadora” quanto às “utopias ingênuas” que cercam o processo de patrimonialização do mundo na era da informática.

Para os “museus extramuros”, valeria o mesmo que Roger Chartier (1999, p.117) comenta a respeito da criação das “bibliotecas sem paredes”, ou seja, “pela primeira vez, na história da humanidade, a contradição entre o mundo fechado das coleções e o universo infinito do escrito perde seu caráter inelutável”. Com as novas tecnologias, acredita-se que a busca do universal oferece, a todos os indivíduos, “o que poderia tornar mais potente o seu olhar sobre si mesmo e sobre o mundo da comunicação à distância de textos transformados, numerados e convertidos em textos eletrônicos, colocados em rede” (Ibid., p.118).

No caso aqui proposto, pensar-se o processo de museologização do mundo¹⁴⁹ através da criação de *webs sites* que tematizam coleções etnográficas sobre as transformações da paisagem da vida urbana das sociedades contemporâneas é perseguir-se, de forma ainda mais acurada, uma reflexão em torno do tema da “obliteração das diferenças” no interior do empreendimento enciclopédico que formata as redes digitais e eletrônico como uma das modalidades de uma cultura visual nas modernas sociedades complexas. Em especial, para nós, trata-se de refletir eticamente a respeito dos perigos da dimensão formal da representação com que genericamente a cultura visual do mundo contemporâneo criou e produziu a imagem do Outro (seja qual for seu *status*: analógico, digital, eletrônico) e que será, logo após, disponibilizada, acessada e apropriada pelos usuários das redes. Essa reflexão conduz-nos a pensar criticamente, no caso da disposição arquitetural de conjuntos documentais referidos ao patrimônio etnológico de uma comunidade urbana qualquer, o sonho de “democratização da cultura”, associado às atuais redes digitais e eletrônicas, que atribui ao usuário comum das redes digitais e eletrônicas o lugar de intérprete soberano de sistemas culturais (Rabinow, 1999, p.99).

8.7 À guisa de conclusão

Segundo Roger Chartier, nas culturas contemporâneas, o numérico tende a ganhar terreno como sonho do universal, e, com ele, aposta-se no suporte eletrônico da memória como forma de circulação das informações ao considerar-se as novas redes eletrônicas e digitais como condição para “o progresso do espaço crítico e político que nasce do exercício público da razão por pessoas privadas”.¹⁵⁰ Sob esse ponto de vista, a comunicação a distância, “livre e imediata”, propiciada por redes eletrônicas, no caso de museus virtuais, recairia no tema clássico das tecnologias virtuais como lugar privilegiado no intercâmbio de julgamentos em torno das obras da cultura humana. Uma das razões que consolidam essa perspectiva reside no fato de tais tecnologias serem vistas, desde suas origens, como máquinas e engenhos que simulam os processos e os raciocínios mentais “em tempo real” e que, sendo concebidas como projeções de processos cognitivos interiores para o exterior e tornando-os públicos, permitiram o intercâmbio de saberes e informações “justapostos ao tema da criação de identidades singulares, voltados para as diferenças.” Seguimos aqui não só o sonho da universalidade projetado pelo ideário da Modernidade, para o qual “a afirmação das particularidades” atenderia “o desejo do universal”, mas também o de que a própria imagem-interface da tela do computador represente o universal (Chartier, 1999, p.151). Entretanto, convém que seja apontado que as novas tecnologias dos computadores, como já vimos aqui, são fruto de uma demanda de standardização de uma cultura do consumo. Assim, “the subjects have to be standardized,

¹⁴⁹ Conforme Roger Chartier (1999, p.117), as coleções reunidas por príncipes e particulares – “imagens mutilada e decepcionante da ordem do saber” – levaram “à constituição de acervos imensos, à vontade das conquistas e dos confiscos, às paixões bibliófilas e à herança de porções consideráveis do patrimônio escrito”.

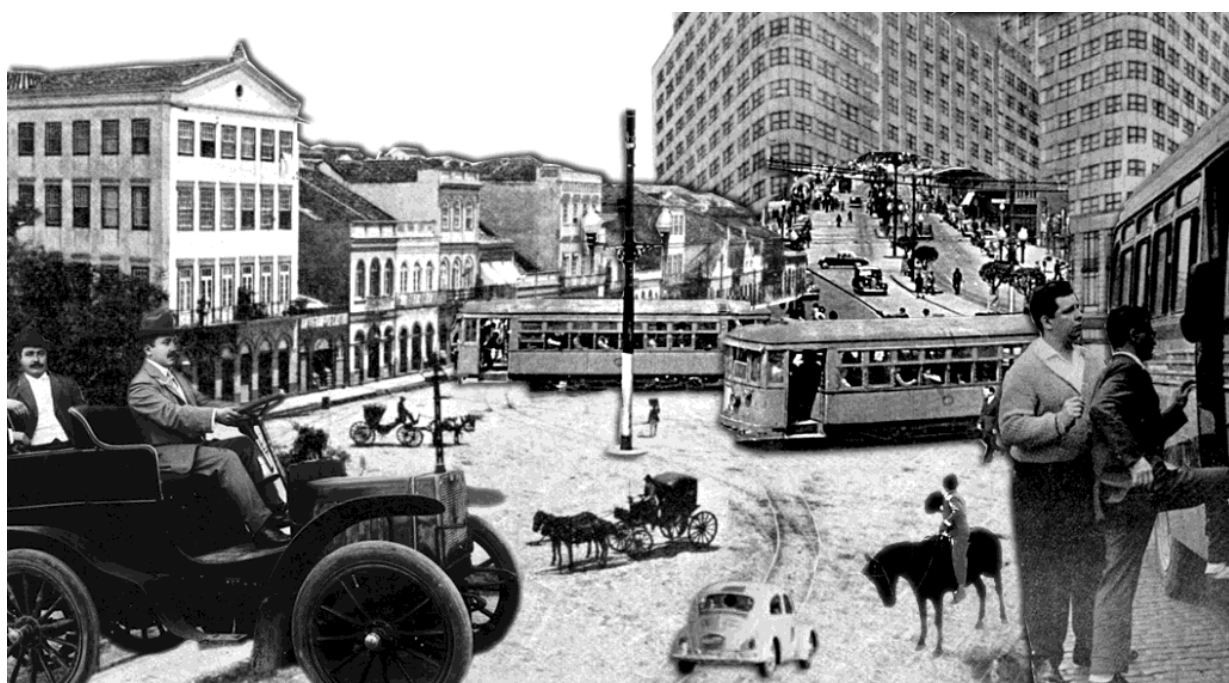
¹⁵⁰ De muitas formas, distanciamo-nos aqui da proposta de investigação de Pierre Levy em suas obras *As Tecnologias da Inteligência: o futuro do pensamento na era da informática* (1993) e *La Intelligence Collective* (1997), mesmo que consideremos válidas algumas de suas premissas sobre as relações de ordens parciais existentes entre oralidade, escrita e as novas tecnologias.

and the means by which they are standardized need to be standardized as well, isto é, the private and individual is translated into public and becomes regulated” (Manovich, 2000, p.1). Dessa forma, para o caso dos estudos antropológicos das culturas contemporâneas, convém que se possa refletir sobre a especificidade da experiência de criação de museus “extramuros” no sentido de pontuar o lugar histórico complexo e frágil que nele ocupa a produção de novas narrativas etnográficas. Isso porque se torna premente, à Antropologia das sociedades complexas, incorporar uma reflexão a respeito das atuais redes digitais e eletrônicas e, no seu interior, o estudo das relações problemáticas entre imagem, subjetividade, verdade e representações.

Por um lado, parafraseando Paul Rabinow (1999, p.100), trata-se de ver que tais inovações reafirmam a idéia de que, para o caso das modernas sociedades contemporâneas, cada vez mais vivemos *in-between*, isto é, “no meio” da reificação de identidades locais ou de construção de identidades universais. Por outro, em face de nossas ilusões de um museu “extramuros”, tal qual a “fantasia da biblioteca universal”, não podemos ignorar que há determinadas convenções de dialogicidade/interatividade/telepresença nas redes mundiais eletrônicas e digitais, o que faz com que elas não garantam, por si mesmas, uma “democratização da cultura”, uma vez que as novas tecnologias, como forma possível de escritura etnográfica, não “reprime o inescapável fato da textualização” (Rabinow, 1999, p.85-7).

“Situações discursivas”, hipertextos multimídia, “comunidades interpretativas”, telepresença, “interlocutores individuais”, interatividade, “convenções e operações textuais”, universalismo, são termos que podem ser empregados para o estudo dos novos suportes da memória com base nas redes eletrônicas e digitais se remetermos tais estudos a uma reflexão a respeito dos novos velhos lugares de “subjetividades interiorizadas e suas relações com normas e relações definíveis no âmbito das políticas das representações” nos termos amplamente empregados por Paul Rabinow (1999, p.98).

Por tudo o que vimos comentando, consideramos que a pesquisa antropológica documentada em um museu virtual proporciona formas mais criativas e interativas de se operar e recuperar o patrimônio etnográfico do mundo urbano contemporâneo, tornando-se um espaço privilegiado de construção de novas narrativas justamente porque, através delas, obtém-se uma importante chave de interpretação dos seus tempos e espaços sociais.



**ANA LUIZA C. DA ROCHA, RAFAEL DEVOS, ROSANA P. MACHADO, OLAVO
R. MARQUES, montagem, Coleção BIEV 10 ANOS, 2007.**

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Posição do narrador*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- ANSAY, Pierre; SCHOONBRODT, René (Orgs). *Penser la ville, choix de texte philosophique*. Bruxelles: AAN Editions, 1989.
- ARENDT, Hanna. *La crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ARIES, Philippe. A família e a cidade. In: VELHO, Gilberto; FIGUEIRA, Sérvulo A. (Coords.). *Família, psicologia e sociedade*. Rio de Janeiro: Campus, 1981.
- _____. *O tempo da história*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.
- ASAD, Talal. El concepto de la traducción cultural en la antropología social británica. In: CLIFFORD, James.; MARCUS, George E. (Eds.). *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Jucar Universidad, 1998. (Serie Antropología).
- AZZAN JR., Celso. *Antropologia e interpretação. Explicação e compreensão nas Antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas, SP: UNICAMP, 1993.
- BACHELARD, Gaston. *A dialética da duração*. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. *La dialectique de la durée*. Paris: Quadrige/PUF, 1989.
- BARNOW, Erik. *El documental, história y estilo*. Barcelona: GEDISA, 1996.
- BELMONT, Nicole. *Paroles païennes, mythe et folklore*. Paris: Imago, 1986.
- BENJAMIN, Walter. *O narrador: observações sobre a obra de Nikolai Leskow*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Walter Benjamin*. São Paulo: Ática, 1991. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- _____. *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1992. (Obras escolhidas, v. III).
- _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre Literatura e História da Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- BENOÎST, Jean-Marie. *Tyrannie du logos*. Paris: PUF, 1975.
- BERGSON, Henri. *A Evolução criadora*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BETELHEIM, Bruno. *Psychanalyse des contes de fées*. Paris: Pluriel, 1976.
- BOLLE, Willi. *Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- BORELLI, Silvia H. S. Memória e temporalidade: diálogo entre Walter Benjamin e Henri Bergson. *Revista Margem*, São Paulo, Faculdade de Ciências Sociais, PUC, 1992.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Quatroz/EDUSP, 1987.
- BOUDON, Raimond. *La place du désordre: critique des théories du changement social*. Paris: PUF, 1984.
- BOURDARIAS, Françoise. Norbert Elias: les techniques du regard. *Sociétés : Revue des Sciences Humaines et Sociales*, Paris, Dunod, n. 33, p.253-260, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- CALABRESE, Osmar. *A idade neobarroca*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- CALDEIRA, Teresa P. do R. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 21, p.133-57, jul. 1988.
- CÂNDIDO Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1987.
- CANEVACCI, M Massimo. Walter Benjamin antropólogo da memória. In: _____. *A*

cidade polifônica. Studio Nobel. p.97-118.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Autoritarismo e democratização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

CARDOSO, Irene de A. R. Memória de 68: terror e interdição do passado. *Tempo Social*, São Paulo, v.2, n.2, seg. sem. 1990.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Pioneira, 1972.

_____. *Enigmas e soluções*. Rio de Janeiro/Fortaleza: Tempo Brasileiro/UFCE, 1983.

_____. *Sobre o pensamento antropológico*. Brasília, Tempo Brasileiro, 1988.

CASSIRER, Ernst. *La philosophie des formes symboliques*. Paris: Les Editions de Minuit, 1972. v. I, II e III.

_____. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CHARTIER, Roger. *A aventura do livro: do leitor ao navegador*. São Paulo: UNESP, 1999.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Eds.). *Retóricas de la Antropologia*. Madrid: Ediciones Júcar, 1991.

COHN, Gabriel (Org.). *Theodor Adorno*. São Paulo: Ática, 1994. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COX, Harvey. *A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter *anthropological blues*. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.) *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p.23-35.

_____. *Carnavals, bandits et héros*. Paris: Seuil, 1981.

_____. Os discursos da violência no Brasil. In: _____. *Conta de mentiroso*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. p.175-97.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *A Cultura no plural*. Campinas, SP: Papirus, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DIAS DUARTE, Luiz Fernando. Três ensaios sobre pessoa e modernidade. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 41, ago. 1983. Nova série, Antropologia.

DORFLES, Gillo. *Dal significato alle scelte*. Torino: Einaudi, 1973.

_____. *Elogio à desarmonia*. Lisboa: Martins Fontes, 1986.

DOSSE, François. Paul Ricoeur revoluciona a escrita da história. *Revista Margem*, São Paulo, Faculdade de Ciências Sociais, PUC, n. 5, p.9-30, 1996. Temporalidades.

DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: le systeme des castes et ses implications*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil, 1983.

_____. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURAND, Gilbert. *L'imagination symbolique*. Paris: PUF, 1976.

_____. *Science de l'homme et tradition*. Paris: Berg International, 1979.

_____. *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*. Paris: Berg International, 1979.

_____. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod, 1984.

_____. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988.

- _____. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Lisboa: Presença, 1989.
- DURHAN, Eunice. *Cultura e ideologia*. Belo Horizonte: ANPOCS, 1984. Mimeografado.
- DURKHEIM, Emile. *Représentations individuelles et représentations collectives. Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1898.
- _____. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan, 1912.
- DURKHEIM, Emile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação, contribuição para o estudo das representações coletivas. In: MAUSS, M. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1979. p.339-493.
- DUVIGNAUD, Jean. *La solidarité : liens de sang et liens de raison*. Paris: Fayard, 1986.
- ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza C. da. A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor (Ed.). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.41, n. 2, p.107-135, 1998.
- _____. Premissas para o estudo da memória coletiva no mundo urbano contemporâneo sob a ótica dos itinerários de grupos urbanos e suas formas de sociabilidade. *Revista Margem*, São Paulo, PUC, p.243-259, 1999.
- _____. A memória como espaço fantástico. *Revista Electrónica Diverso, Revista de Antropologia Social y Cultural del Uruguay*, Montevideo, v.2, 2000. Disponível em: <<http://www.educar.org/revistas/diverso/>>.
- _____. Imagens do tempo nos meandros da memória: por uma etnografia da duração. In: KOURY, Mario. *Imagem e memória: ensaios em Antropologia Visual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001. p.19-39.
- ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- ELIAS, Norbert. *Introdução à Sociologia*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- _____. *Du temps*. Paris: Fayard, 1996.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global, 1987.
- FERNANDES, Florestan. *Mudanças sociais no Brasil*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.
- _____. *A integração do negro nas sociedades de classes*. São Paulo: Dominus, 1966.
- _____. *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- FISCHER, Michael M. J. Da antropologia interpretativa à antropologia crítica. *Anuário Antropológico*, Brasília, Tempo Brasileiro, n.83, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard. 1966
- _____. *Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard. 1980.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- FREIRE, Gilberto. *Maîtres et esclaves: la formation de la société brésilienne*. Paris: Gallimard, 1974.
- _____. *Sobrados e mocambos*. São Paulo: Jose Olympio, 1985. v. II, III.
- FREUND, Julien. De Max Weber à Georg Simmel. *SOCIÉTÉS, Revue des Sciences Humaines et Sociales*, Paris, Dunod, n. 37, p.217-24, 1992.
- GANDILLAC, Maurice de. *Gêneses da Modernidade*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- _____. *Savoir local, savoir global. Les Lieux du Savoir*. Paris: PUF, 1986.
- _____. *El antropológico como autor*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1989.
- GIORDANIM, R. De l'utilisation des témoignages oraux: aspects déontologiques. *Ethnologie Française*, Paris, tome 8, n. 4, oct./déc. 1977. Nouvelle série.

- GOFFMAN, Erving. *Les rites d'interaction*. Paris: De Minuit, 1974.
- GOODY, Jacques. *La domestication de la pensée sauvage*. Paris: PUF, 1975.
- _____. *La Raison graphique: la domestication de la pensée sauvage*. Paris: Minuit, 1979.
- _____. *La logique de l'écriture: aux origines de la société humaine*. Paris: Armand Colin, 1981.
- GRAFMEYER, Yves ; JOSEPH, Isaac (Orgs.). *L'école de Chicago*. Paris: Champ Urbain, AUBIER, 1979.
- GUITTON, Jean. *Justification du temps*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- GURVITCH, Georges. *La multiplicité des temps sociaux*. Paris: Cours de la Sorbonne, 1961.
- HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1968.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- HILLMAN, James. *Cidade & alma*. São Paulo: Studio Nobel, 1993.
- HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- IANNI, Otávio. *Estado e planejamento no brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- JEUDY, Henri-Pierre. *Mémoires du social*. Paris: PUF, 1986.
- LARAIA, Roque de B. *Cultura, um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- LASCH, Christopher. *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. São Paulo: Brasiliense, 1969.
- LE GOFF, Jacques *História e memória*. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1990.
- LE GOFF, Jacques ; NORA, Pierre. *Les lieux de la mémoire*. Paris: Gallimard, 1986. v. 1, 2, 3.
- LÉGER, F. *La pensée de Georg Simmel*. Paris: Kimé, 1989.
- LEIBING, Annette; BENNINGHOFF-LÜHL, Sibylle. *O Brasil é um país sem memória?* São Paulo: Siciliano, 2001.
- _____. *Brasilien-Land ohne Gedächtnis?* Hamburg: Publications of the University of Hamburg, 2001.
- LEROI-GOURHAN, André. *Le geste et la parole*. Paris: Albin Michel, 1964. v. I e II.
- LÉVINAS, Emmanuel. *La mort et le temps*. Paris: L'Herne, 1991.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Martins Fontes, 1955.
- _____. *O pensamento selvagem*. São Paulo: EDUSP, 1970.
- _____. *Tristes trópicos*. Lisboa: Perspectivas/Edições 70, s.d.
- LEVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- _____. *La intelligence collective*. Paris: La découverte, 1997.
- LEVY-BRÜHL, Lévy. *La mentalité primitive*. Paris: Alcan, 1925.
- LINCH, Kevin. *A imagem da cidade*. Lisboa: Edições 70, s.d.
- LINS DE BARROS, Myriam. Memória e família. *Estudos Históricos* 3, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p.29-42, 1989. Memória.
- LIPOVETSKY, Gilles. *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Folio-Gallimard, 1993.
- LUHMANN, Niklas. 1994.
- MACHADO, Arlindo. *Pré-cinemas & pós-cinemas*. São Paulo: Papirus, 1997.
- MAFFESOLI, Michel. *A l'ombre de Dionysios: contribution à une sociologie de l'orgie*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1982.
- _____. *Le temps de tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masses*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1988.
- _____. *La transfiguration du politique, la tribalisation du monde*. Paris: Grasset, 1992.

- MAGNANI, José Guilherme. (Org.). *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Journal d'Ethnographie*. Paris: Seuil, 1985.
- _____. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1986. (Coleção Os Pensadores).
- MANOVICH, Lev. Computer simulation and the history of illusion. In: KROKER, A.; KROKER, M. (Orgs.) *Digital delirium*. New York: St Martin's Press, 1977. Disponível em: <www.apparitions.ucsd.edu/~manovich>. Acesso em: 20 ago. 2000.
- MANOVICH, Lev. An archeology of computer screen. In: SOROS CENTER FOR CONTEMPORARY ART. *NewMediaTopia*. Moscow: 1995. Disponível em: <www.apparitions.ucsd.edu/~manovich>. Acesso em: 20 ago. 2000.
- _____. From the externalization of Psyche to the Implantation of tecnologia. Disponível em: <www.apparitions.ucsd.edu/~manovich>. Acesso em: 20 ago. 2000.
- MARCUS, George; CUSHMAN. In: REYNOSO, C. *El surgimiento de la antropologia pos moderna*. México: Gedisa Editorial, 1991.
- MARCUS, George E. *Past, present, and emergent identities: requirements for ethnographies of Late Twentieth Century Modernity Worldwide*. Houston, Texas 77251: Department of Anthropology, Rice University, 1986.
- MATURANA, Humberto. Reality: the search for objectivity or the quest for a compelling argument. *The Ires Journal of Psychology*, v.9, n.11, 1990.
- MAUSS, Marcel. *Manuel d'ethnographie*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1967.
- _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- MOLES, Abraham; ROHMER, Elisabeth. *Labyrinthes du vécu. L'espace: matière d'actions*. Paris: Librairie des Méridiens, 1982.
- MORIN, Edgard. *Le cinéma ou l'homme imaginaire*. Paris: Gonthier, 1958.
- NAMER, Gérard. *Mémoire et Société*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1987.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo : Pioneira, 1972.
- _____. *Sobre o pensamento antropológico*. Brasília : Tempo Brasileiro, 1988.
- OLIVEN, Ruben George. *Urbanização e mudança social no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- ORTIZ, Renato. *Cultura e modernidade*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- PAIN, Sara. *A função da ignorância*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000.
- PEIRANO, Mariza. Da lógica à etnografia da ciência. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (Dir.). *Anuário Antropológico 88*. Brasília: Ed. UnB, 1991.
- _____. O encontro etnográfico e o diálogo teórico. *Anuário Antropológico 1985*, Tempo Brasileiro.
- PETONNET, Colette. *Espaces habités, ethnologie des banlieues*. Paris: Galilée, 1982.
- PIAGET, Jean. *O nascimento da inteligência na criança*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- _____. *Sabedoria e ilusões da Filosofia*. São Paulo: Abril, 1978.
- _____. *Estudos Sociológicos*. Barcelona: Ariel, 1997.
- POIRIER, René. *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1931. Thèse pour le Doctorat présentée devant la faculté des Lettres de l'Université de Paris.
- POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos* 3, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p.3-15, 1989. Memória.
- PROPP, Vladimir. *La morphologie du conte*. Paris: Seuil, 1965.
- PUCELLE, Jean. *Le temps*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

- RABINOW, Paul. *Un ethnologue au Maroc: réflexions sur une enquête de terrain*. Paris: Hachette, 1985.
- _____. *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
- RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. São Paulo: Papirus, 1991.
- _____. *Tempo e narrativa*. São Paulo: Papirus, 1994. v. I, II, III.
- _____. *La mémoire, l'Histoire, L'Oubli*. Paris: Seuil, 2001.
- RICOEUR, Paul et alii. *As culturas e o tempo. Estudos reunidos pela Unesco*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: EUSP, 1975.
- _____. *El tiempo y la filosofías*. Paris: Unesco/ Salamanca, Ediciones Sígueme, 1979.
- ROCHA, Ana Luiza C. da. A renúncia à razão triunfante e o retorno aos saberes tradicionais. *Revista do GEEMPA*, Porto Alegre, n.1, jul. 1993.
- _____. *Le santuaire du désordre: l'art de savoir-vivre des tendres barbares sous les Tristes Tropiques*. 1994. Tese (Doutorado) – Universidade René Descartes, Sorbonne, Paris V, 1994.
- _____. A irracionalidade do belo e a estética urbana no Brasil. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues; MESQUITA, Zilá. *Territórios do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências*. Porto Alegre: UFRGS, 1995.
- ROSALDO, Renato. Desde la puerta de la tienda de campana: el investigador de campo y el inquisidor. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George. E. (Eds.). *Retoricas de la Antropologia*. Madrid: Jucar Universidad, 1991. (Serie Antropología).
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- _____. *Ilhas da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SANSOT, Pierra. *Les formes sensibles de la vie sociale*. Paris: PUF, 1986.
- _____. *Poétique de la ville*. Paris: Méridiens Kliencksieck, 1998.
- SCHUTZ, Alfred. *Estudios sobre teoria social*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- SCHWARCZ, Lilian M. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- SENNET, Richard. *O declínio do homem público*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- SIMMEL, Georg. *Concepto de la tragedia de la cultura y otros ensayos*. Madrid: Revista de Occidente, 1935.
- _____. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio (Org). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- _____. *Sociologia. Estudios sobre las formas de socializacion*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1984.
- SINGER, Paul. *Desenvolvimento econômico e evolução urbana no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1968.
- SOARES, Luiz Eduardo. *Homicídios dolosos praticados contra menores no estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: 1991. Relatório de pesquisa desenvolvido como parte do plano de trabalho do Projeto Se Essa Rua Fosse Minha (FASE, IBASE, IDAC, ISER).
- _____. *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: ISER, 1994.
- _____. *Violência e cultura do medo no Rio de Janeiro*. Palestra proferida no PPG Antropologia Social UFRGS, março 1995. Mimeografado.
- SOREL, George. *Reflexões sobre a violência*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- SPLINGER, Oswald. *Le déclin de l'Occident*. Paris: Gallimard, 1986.
- SUBIRATS, Eduardo. *A cultura como espetáculo*. São Paulo: Nobel, 1989.
- TAUZZIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- TRAJANO FILHO, Wilson. Que barulho é esse, o dos pós-modernos? *Anuário Antropológico* 86, Brasília, Tempo Brasileiro, 1987.
- TURNER, Victor. *Social dramas and ritual metaphors. Dramas fields and metaphors: symbolic action in human society*. Itacha : Cornell University Press, 1974.

- VATTIMO, Gianni. *Les aventures de la différence*. Paris: Editions Minuit, 1985.
- _____. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p.36-46.
- _____. *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- _____. A busca de coerência: coexistência e contradições entre códigos em camadas médias urbanas. In: FIGUEIRA, Sérvulo (Org.). *Cultura da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p.169-77.
- _____. *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- _____. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- _____. ; ALVITO, Marcos (Orgs.). *Cidadania e violência*. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro : Zahar, 1981.
- VELHO, Otávio. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- VIRILIO, Paul. *O espaço crítico*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- VYGOTSKY, Lev S. *A formação social da mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. *Pensamento e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- WALLON, Henri. *Les origines de la pensée chez l'enfant*. Paris: PUF, 1945.
- WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ZONABEND, Françoise. *La mémoire longue: temps et histoires au village*. Paris: PUF, 1980.
-