

Contracampo

BRAZILIAN JOURNAL OF COMMUNICATION | PPGCOM-UFF

VOLUME 36 · NÚMERO 3 · 2017 · E-ISSN 2238-2577 · DEZ-MAR



ENTANGLED TEMPORALITIES IN THE

Global South

TEMPORALIDADES
ENREDADAS NO SUL GLOBAL



Editorial vol. 36 n. 3: “Temporalidades enredadas no Sul Global”¹

Esta edição da *Contracampo* celebra o 20º aniversário da nossa revista, bem como do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense. Ele traz um dossiê sobre temporalidades, especificamente discutindo as geografias do tempo no chamado “Sul Global”. Uma questão muito importante, sugerimos, não só porque nos obriga a olhar e discutir as experiências de ser e viver no nosso mundo atual a partir da perspectiva de uma certa disputa, distribuição e negociação de poder, mas também, e principalmente, porque conecta esta questão à ideia de que a mídia – ou talvez devêssemos dizer, a paisagem midiática – é a principal responsável por (re)produzir tais disputas. O grande número de artigos submetidos a esta edição reforça a sua relevância e a fim de corroborar esta ideia, decidimos lançar 2 (duas) edições separadas: a atual (volume 36, número 3) e a próxima edição (volume 37, número 1).

Em primeiro lugar, gostaríamos de sugerir que o termo Sul Global deve ser entendido aqui como constitutivo de temporalidades enredadas e, portanto, pensado menos como uma categoria correspondente a um espaço físico definido, e mais como uma localidade “ex-cêntrica” (COMAROFF, 2012) que desafia uma “(des)ordem mundial” (LEVANDER & MIGNOLO, 2011). Em outras palavras, é o sentido do Sul Global como uma localidade expandida que é aqui reconhecida e assumida como fundamental para entendermos que o próprio tempo é muito mais uma questão de enredamentos, do que de modelos específicos, estabelecidos e fixos.

Como Arjun Appadurai aponta em seu estudo pioneiro *As Dimensões Culturais da Globalização*, a dinâmica forçada da globalização exige hoje um “trabalho de imaginação” (1996, p. 4ff) a

¹ Este texto é o resultado de um projeto de pesquisa colaborativo, intitulado “Temporalidades Enredadas no Sul Global”, desenvolvido na Universidade de Tübingen. Os autores agradecem a Gabriele Alex, Susanne Goumegou e Russell West-Pavlov pelas frutíferas discussões acerca das questões aqui apresentadas.

fim de lidar com o impacto das formas de mediação, mobilidade e trabalho desterritorializado sobre nossas experiências de vida e localidade em um mundo profundamente marcado por desigualdades geopolíticas. Neste dossiê da *Contracampo* e na próxima edição propomos abordar esse trabalho da imaginação, com foco no papel do tempo no Sul Global no cerne das complexas conjunções e disjunções de etnopaisagens, midiapaisagens, financiopaisagens, tecnopaisagens e ideopaisagens descritas por Appadurai. Como uma categoria, o tempo refere-se a múltiplos níveis de fenômenos sociais. O tempo impõe disciplina e rotinas às pessoas para que elas possam viver de acordo com o papel que lhes foi atribuído pela ordem política e econômica dominante, tendo também um impacto determinante em suas vidas diárias. Além disso, o tempo é a pista para imaginar o passado e o futuro (APPADURAI, 2013) e pode ser um poderoso recurso para criar janelas de tempo que resistam à ordem dominante. Por fim, o tempo é crucial nas formas pelas quais a diferença foi e está sendo construída num contexto geopolítico. Assim, noções de temporalidade relacionando modernidade e progresso a estratégias de alterização cultural são abundantes no Ocidente e foram amplamente combatidas e criticadas no Sul.

Embora todas essas diferentes noções girem em torno do tempo como uma categoria na teoria social e cultural, curiosamente a teoria social favoreceu principalmente metáforas espaciais na procura por uma terminologia que lide com a diferença geopolítica – os Trópicos, o Terceiro Mundo, Países Emergentes, o Sul Global. A grande vantagem de construir o Sul em termos de tempo-paisagens é que esta mudança semântica permite uma noção mais flexível e menos essencializada de enredamento do que o espaço. Todos nós participamos de diferentes regimes de temporalidade ao mesmo tempo e somos extremamente competentes em trocar de papéis de acordo com o contexto. Em contraste com o lugar, que ainda sugere uma ideia de algo fixo, “ser” em termos de tempo só pode ser entendido como um devir e como uma sobreposição. Esta simples mudança semântica, a vasta gama de aspectos incluídos e o enraizamento do tempo em estruturas de poder faz da temporalidade um instrumento muito eficaz para entender a desigualdade em termos geopolíticos. Desta forma, “tempo-paisagens” parece ser uma adição perfeita ao modelo heurístico de paisagens de Appadurai a fim de entender como as pessoas estão expostas a e agem sobre os múltiplos e divergentes regimes de temporalidade no cerne das conjunções e disjunções do nosso mundo globalizado.

Uma compreensão das tempo-paisagens globalizadas inevitavelmente aponta para as noções de compressão do tempo-espço (HARVEY, 1989) e a conseqüente aceleração da vida quotidiana (ROSA, 2006) que são impostas de maneira desigual em todo o mundo como parte da globalização econômica. Embora exista ampla evidência no nível macro, um olhar mais atento a configurações no Sul Global pode revelar um cenário muito mais diversificado. Por exemplo, enquanto as elites abastadas retiram parte do seu poder social das maneiras pelas quais elas são capazes de mover-se livremente e sem demora por diferentes tempo-paisagens, o mesmo mundo de fluxos significa para os trabalhadores transmigrantes no Sul Global jornadas longas e perigosas a fim de transpôr a distância entre casa e local de trabalho. Aceleração, contenção e exclusão, portanto, trabalham de mãos dadas neste contexto. Como previsto por Paul Virilio (1984), a velocidade se tornou um dos princípios em torno dos quais o poder se organiza nas sociedades contemporâneas e, para grupos subalternos, há apenas um acesso restrito a esses recursos. Esta ideia é reforçada ainda mais pela introdução das transações econômicas em tempo real que transcendem compreensões antropocêntricas de tempo e mantêm grande parte do Sul Global em uma posição de objeto devido ao *gap* digital.

Seria enganoso, contudo, simplesmente aplicar o aparato heurístico das grandes teorias eurocêntricas do tempo moderno para explicar o complexo funcionamento do tempo nas sociedades do Sul Global. Tal como já foi referido por Néstor García Canclini acerca das culturas híbridas na América Latina, o projeto de modernização foi implementado apenas de forma fragmentada fora dos centros da Euro-America. Os regimes de temporalidade da economia globalizada não são exceção a esta regra. Assim, o alcance do tempo digital secularizado compete com diferentes regimes de temporalidade que derivam das profundas estruturas da colonialidade, estão relacionados a persistentes noções de religiosidade, articulam saberes não europeus de tempo ou estão profundamente enraizados no tempo natural. Neste sentido, os atores sociais no Sul Global geralmente têm que transitar entre regimes temporais com diferentes exigências e desenvolver táticas de improvisação nesses ambientes. Seguindo a noção de Achille Mbembe de "tempo do enredamento" em seu ensaio pioneiro *On the Postcolony* (2001) – que apresentamos como uma introdução a este dossiê, – as paisagens temporais do Sul Global podem ser descritas em termos de temporalidades enredadas multicamadas. Além disso,

há o constante desafio para os atores sociais de dar sentido a essas tempo-paisagens heterogêneas cujas incongruências resultam de estruturas de poder desiguais e falta de potencial para a autodeterminação.

O modo como o tempo é vivenciado e negociado por atores sociais, portanto, difere muito no que diz respeito aos contextos culturais, geográficos e situacionais. O tempo pode ser entendido como um produto das práticas comunicativas que exprimem certas competências (interculturais) em nome dos atores sociais, chamadas de “aprendizagem do tempo” pelo psicólogo social Robert Levine. Levine decidiu explorar a experiência do tempo de forma intercultural e comparativa em seu ensaio *A Geography of Time* (1997), a partir de observação participante feita durante uma longa estadia na Universidade Federal Fluminense em 1970. Sua pesquisa sobre o ritmo de vida, a experiência de duração e questões relacionadas com a micropolítica temporal utiliza voluntariamente um tom irônico, reminescente da tradição do viajante euro-americano a fim de desconstruir levemente sua autoridade sobre a experiência do tempo em “outras” culturas. Sua “geografia do tempo” aponta, portanto, para a difícil questão da geopolítica do conhecimento que qualquer tentativa de alcançar afirmações teóricas e universais sobre o tempo terá de enfrentar.

Uma geografia do tempo no contexto dos Estudos do Sul Global, portanto, deve ser particularmente sensível à localização do seu ponto de vista, mas também às principais críticas que a Teoria Pós-Colonial e a Teoria do Sul apresentaram contra as afirmações universalistas da teoria do tempo europeia. O que é significativo sobre a Teoria do Sul é que ela evita as formas de essencialismo geográfico (MARSHALL, 2015; SPARKE, 2007) ainda hoje presentes em noções de descolonização “arrastada” (JEYIFO, 1990) ou “desenvolvimento estagnado” (LEONARD & STRAUS, 2003). Tendo em conta os debates que devastaram a natureza aporética do termo “Sul” em si (ver, por exemplo, Comaroff & Comaroff, 2014) o paradigma alternativo de temporalidade, apesar de não evitar a espacialidade e a geografia, pode oferecer uma outra maneira de continuar o estudo do Sul Global evitando algumas das armadilhas do termo.

O tempo tem sido uma importante categoria na construção do Outro em termos geopolíticos a partir de noções aristotélicas de Trópicos em diante – uma ideia, que foi central nas formas pelas quais o Iluminismo concebeu o Sul como sendo desprovido de historicidade

(HEGEL, 1961, p. 163). A separação e conseqüente reificação do Iluminismo, hipóstase e comodificação do tempo-espço (GIDDENS, 1990, p.19-21), e o poderoso trabalho de tais instrumentos temporais tais como tempo-trabalho (THOMPSON, 1967) lançou as bases para categorias temporais como “modernidade”, “desenvolvimento” e “progresso” (por exemplo, ODHIAMBO, 2005). Por uma ironia da história, as noções universalistas de tempo retornam, mais recentemente, aos imaginários apocalípticos da futura devastação ecológica (HOPE, 2011; STREECK, 2014). Essas noções do Sul como delegado a um lugar diferente na história sempre encobriram concepções de superioridade do “avançado” e “desenvolvido” Ocidente. A principal entre estas preocupações é, obviamente, a teleologia cronológica inerente ao primitivismo pelo qual a antropologia ocidental definiu o Ocidente face aos Outros não ocidentais, imaginados como vestígios do passado da humanidade (FABIAN, 1983). Muito do conhecimento ocidental desde a modernidade foi expresso com a ajuda de noções temporais de progresso de vanguarda e a rejeição de tradições retrógradas e intemporalidade, de acordo com um modelo aditivo de aquisição de conhecimento (BENJAMIN, 2010).

É, portanto, de crucial importância não reduzir as temporalidades enredadas do Sul Global simplesmente a reações a uma imposição falha e fragmentada das dinâmicas ocidentais de modernização. Em vez disso, essas temporalidades devem ser entendidas em si mesmas como constitutivas do “tempo vivido” no Sul Global apontando para uma compreensão do tempo fundamentada e orientada para o sujeito, desenvolvida com base no conceito de Bergson de “durée” (BERGSON, 1889), de “tempo experimentado” com foco no sujeito (MBEMBE, 2000; SHARMA, 2014) ou ainda de conceitos “performativos” (em oposição a “pedagógicos”) de temporalidade (BHABHA, 1994).

Teorias temporais baseadas exclusivamente na modernidade euro-americana e seu paradigma de tempo vazio e homogêneo (BENJAMIN, 1999, p. 252-3), a unificação do tempo global e a logisticalização do espaço global capitalista (HOM, 2010; THRIFT, 2008; WEST-PAVLOV, 2013), a produção de uma “compressão espaço-tempo” global (HARVEY, 1989) ou de aceleração e retração do tempo global (ROSA, 2006, 2013) são muito limitadas para dar conta das “tempo-paisagens” do Sul Global. Elas assumem uma falsa universalidade e uma “cegueira temporal” característica da homogeneização do tempo (BIRTH, 2017) negligenciando, assim, a “heterogeneidade multitemporal” (GARCÍA CANCLINI et al, 1995) que mais propriamente caracteriza o Sul. Há

razões éticas decisivas para voltar nosso olhar em direção ao Sul. Tornou-se claro que conceitos de tempo, longe de ser uma questão filosófica abstrata distante das práticas do mundo real, têm sido um dos fatores fundamentais na conquista do planeta e na destruição da biosfera global (GALISON, 2003; KERN, 1983); a importância de estudos da temporalidade, à luz da contração dos futuros planetários da população global (FRIEDRICH et.al. 2016; LENTON et.al. 2008; SCHEFFERS et.al., 2016) e horizontes de retrocesso de esperança política, não pode ser subestimada. Nesse contexto, temporalidades “alternativas” e “heterogêneas” encontradas no Sul Global podem abrigar perspectivas futuras (GOLDSTONE & OBARRIO, 2017; HEIDENREICH & O'TOOLE, 2016; MBEMBE, 2013; PIOT, 2010; WEISS, 2014; WEST-PAVLOV, 2014) de vital significância para a totalidade da política planetária.

Uma análise das temporalidades do Sul Global deve manter em mente, por um lado, a natureza universal das temporalidades globalizantes, embora, por outro lado, observando que estas têm efeito no Sul Global em diálogo com temporalidades autóctones de maneiras muito distintas e diversas. Assim, os fenômenos aparentemente onipresentes de aceleração temporal e o desaparecimento do tempo e futuridade reivindicados por Rosa (2006) assumem uma aparência diferente em um Sul Global dominado pela imposição de regimes exógenos de tempo e imperativos de precariedade e de contingência (APPADURAI, 1996; MBEMBE, 2000; SIMONE, 2001). Os regimes temporais forçadamente impostos do capitalismo globalizado estão sem dúvida presentes no Sul, mas eles se fundem com formas divergentes de temporalidade, cuja persistência e resiliência determinaram as suas formas emergentes ao longo do período de colonização e neo-colonização (ANOZIE, 1981, p. 50-61; HOBBSAWN & RANGER, 1983; HITCHCOCK, 2009; MBITI, 1969; MBEMBE, 2000; RETTOVÁ, 2016).

Daí a importância crescente de trazer para o primeiro plano teórico abordagens às temporalidades do Sul Global que se originam no próprio Sul, desde “heterogeneidade multitemporal” (GARCÍA CANCLINI et. al., 1995), “temporalidades múltiplas” (SIMONE, 2004, p. 241), “temporalidades plurais” (CHAKRABARTY, 2000, p.109), passando por “temporalidades enredadas” (ADESANMI, 2004; MBEMBE, 2000) até “a não sincronidade do sincrônico” (RINCÓN, 1995, invertendo a famosa formulação de Bloch). Tais conceitos oferecem uma fundamentação subjacente para macro investigações no nível das “histórias enredadas” (WERNER & ZIMMERMANN, 2002).

A Produção Social de Temporalidades Enredadas

As duas edições especiais da *Contracampo* irão abordar os complexos regimes de temporalidade no Sul Global em sua relação com as práticas sociais e imaginários culturais que são constitutivos da produção do tempo em contextos concretos locais. Não pretendemos estabelecer outra grande narrativa sobre os efeitos na vida social resultante da dinâmica de modernização e globalização no Sul Global. Em vez disso, nossos colaboradores direcionam um olhar microscópico sobre regimes temporais muitas vezes conflitantes e sobrepostos encontrados por esses atores sociais e textos culturais em configurações complexas e paradigmáticas, explorando a forma como essas dinâmicas se refletem e são moldadas nos textos culturais e midiáticos.

Portanto, não é a categoria analítica do tempo vazio e abstrato da modernidade a base do nosso empreendimento. Acima de tudo, porém, entendemos o tempo como o produto das práticas sociais (Elias, 1984). A temporalidade pode ser entendida, portanto, seguindo os conceitos de um “trabalho do/no tempo” (BEAR, 2014), um “criar o tempo” (ANOZIE, 1981, p. 60) ou um “fazer o tempo” (FELSKI, 2000), como o resultado da produção social, de acordo com a qual os níveis de estrutura e agência se entrelaçam e apoiam o conceito de sujeito como uma entidade sociocultural (MBEMBE, 2000; RECKWITZ, 2006). De acordo com a compreensão de Giddens de recursividade, as relações temporais no Sul Global (e noutros locais) aparecem, por um lado, como o produto de políticas temporais que moldam o sujeito e, por outro lado, como o resultado de práticas sociais e culturais em nível coletivo. Para uma maior precisão analítica, a produção social de enredamentos temporais pode ser descrita como uma estratificação de três níveis distintos mas complementares:

As políticas temporais representam as abordagens estratégicas e estruturais para a organização do tempo social, b) **as práticas temporais** revelam como o sujeito se posiciona taticamente frente a essas estruturas e c) os **imaginários temporais** demonstram como as sociedades produzem sentido de regimes de tempo enredados e conflitivos nos textos culturais.

A noção de **políticas temporais** baseia-se em noções foucaultianas de tempo disciplinar (1975, 1991), por exemplo, no contexto do trabalho assalariado ou técnicas institucionais de subjetivação na escola e no exército e sua extensão a regimes

temporais de exploração colonial (temporalidades escravas, temporalidades das lavouras ou “Tempo Kafir”, veja Atkins 1988; Johnson, 2000). A sua dimensão sistêmica não pode ser totalmente compreendida sem considerar como a mídia moderna e a tecnologia (LANDES, 1983) trabalham para comunicar o tempo e exercer um efeito disciplinar sobre o sujeito. Nesse contexto, não é só a relação entre sujeito e comunidade que é considerada recursiva (GIDDENS, 1984), mas também a relação entre temporalidade e subjetividade. Se temporalidade é, portanto, considerada um produto das práticas sociais, o sujeito implicado nessas práticas só pode ser compreendido na dimensão da temporalidade (MBEMBE, 2000). Essa recursividade do sujeito e do tempo leva a duas abordagens complementares e de crucial importância para o nosso esforço. Segundo abordagens sociocêntricas, as instituições sociais do tempo exercem coerção externa e ao mesmo tempo fornecem um “aparato de auto-coerção” (ELIAS, 1984). Seguindo Foucault, o tempo produz efeitos subjetivantes em termos do senso de disciplina e auto-orientação (FOUCAULT, 1975, 1991). Ao contrário, abordagens centradas no sujeito reforçam a importância de formas autônomas e societárias de “tempo vivido” que resultam da dissociação de forças temporais de sincronização. Neste último sentido, alternativas desocidentalizadas ao conceito de “Eigenzeit” (“tempo subjetivo”, Nowotny, 1989) devem ser desenvolvidas para dar conta das formas como as práticas temporais do Sul Global espelham, refratam ou perturbam os discursos ocidentais de subjetividade. Em contextos que são, em amplas camadas do Sul Global, moldados pela precariedade, informalidade e aceleração (SIMONE, 2010), é particularmente importante investigar quais repertórios de práticas temporais de resiliência ou de resistência à sincronização temporal estão disponíveis aos “sujeitos temporais”. Isso se verifica na configuração do tempo do cotidiano, especialmente no ponto de intersecção com a economia “informal” de subsistência e o ambiente de trabalho. No âmbito de uma abordagem orientada para os enredamentos, a questão de uma crescente comodificação da temporalidade — em termos de uma economização e consumo dos recursos temporais — desempenha um papel central.

No nível das **práticas temporais**, a temporalidade é produzida de modos que tanto afirmam padrões estruturais e sistêmicos impostos quanto oferecem formas de gestão do tempo de maneiras produtivas, autônomas e resistentes. Ao estudar as práticas diárias no Sul Global, noções de “criar o tempo”(ANOZIE, 1981, p. 60), “improvisado” ou

“bricolagem” social (LÉVI-STRAUSS, 1962) se mostram parte de um repertório de táticas e improvisações (DE CERTEAU, 1980; LEFEBVRE, 1975). Embora estejam enraizadas nas relações dominantes de produção e estruturas de poder, essas formas de práxis oferecem, no entanto, espaço para autoconstrução e subsistência informal. A maneira pela qual o corpo é envolvido em práticas cotidianas ou na experiência da duração ou ritmo refere-se às noções mencionadas acima de tempo vivido (“*temps vécu*”, Mbembe, 2000). É de crucial importância questionar quais esforços de mediação são aplicados pelos sujeitos para rivalizar com ritmos de vida e que “mapas temporais” (GELL, 1992) eles implementam para negociar tais tensões. Quais imaginários de temporalidade os usuários do tempo empregam para responder, de forma produtiva e reflexiva, a regimes de temporalidade em que eles estejam inseridos? Em quais imaginários temporais os sujeitos fundamentam sua agência política? Como são tais imaginários conectados à práxis cotidiana de interação política (LAZAR, 2014)? Como as práticas temporais em si são utilizadas como recursos políticos no debate sobre participação social — por exemplo, sob a forma de recusa e de resistência? Por fim, a dimensão corpórea de tempo vivido é de grande significado nesse contexto: como ritmos corporais e naturais, práticas sociais e políticas temporais interagem uns com os outros? De que maneira os papéis culturais específicos de gênero, etnia, classe, religião e idade — sempre entendidos na perspectiva de sua interseccionalidade — impactam as potenciais formações de temporalidade (FELSKI, 2000)?

Em complemento a estratégias de políticas temporais e a nível tático de práxis cotidiana, os **imaginários temporais** informam o modo como o tempo tem sido concebido e compreendido. Essa categoria tem por base a ideia de imaginários sociais como fundações culturais da estrutura social (CASTORIADIS, 1975, ANDERSON, 1983, TAYLOR, 2004) bem como o conceito de Appadurai de “trabalho da imaginação” citado anteriormente (APPADURAI, 1996). O papel da imaginação temporal é de crucial importância para o nosso contexto, porque a heterogeneidade multitemporal das relações de tempo no Sul Global cria um problema epistemológico fundamental: o engajamento da contingência, fluidez, precariedade e heterogeneidade das estruturas sociais e políticas em práticas cotidianas constantemente desafia os sujeitos a criar uma relação significativa com os regimes dominantes de temporalidade. Isso ocorre através de imaginários que não se limitam à elite cultural e sua capacidade de reflexão, mas como

postulado por Munn (1992, p. 116), pode ser entendido como categorias simbólicas inicialmente baseadas no conhecimento experiencial, isto é, que emergem de práticas cotidianas. Além disso, a circulação, a mediatização e o arquivamento de conhecimento incorporado devem ser situados no nível de imaginários temporais como formas de modelagem estética e simbólica do tempo. O nível dos imaginários temporais requer, portanto, a agregação de diferentes abordagens: a consideração da antropologia cultural de práticas autóctones de imaginação, especialmente no sentido da produção ritualística e incorporação da temporalidade, análises textuais de modelagem simbólica da temporalidade na literatura e produção de mídia e, finalmente, a análise de teorias abstratas do tempo a partir da teoria cultural.

É nesse nível que temporalidades enredadas se conectam com a produção do passado (COMAROFF & COMAROFF, 2012) e a produção do futuro (APPADURAI, 2013). À luz de uma drástica redução de horizontes temporais de futuridade e historicidade no presente, devemos nos perguntar quais futuros utópicos ainda estão sequer disponíveis hoje (SCOTT, 1999, 2004, 2014; MBEMBE, 2000; TITLESTAD, 2014). Ao considerar a dimensão do passado, podemos notar que as questões de identidade na literatura e nos meios de comunicação social estão, em grande medida, vinculadas a seus respectivos modos de moldar a história e às formas como as concepções de história pré-colonial, colonial e pós-colonial, mítica e orientada para o progresso estão a esses modos entrelaçadas. Para grande parte das pessoas no Sul Global, a interação com o passado — por exemplo, no contexto da cultura de memória (comissões da verdade, políticas de restituição) — desempenha um papel importante (COMAROFF & COMAROFF, 2012, p. 133-52) onde as conexões com os interesses atuais e as projeções para o futuro não pode ser negligenciada. No que diz respeito aos *futuros* imaginados no Sul Global, é vital entender quais noções de futuro, relacionadas com esperanças (ORTNER, 2016) e aspirações (APPADURAI, 2013), são possíveis após a crise das utopias de liberação socialista pós-1990 (PIOT, 2010) e em face das precárias condições de vida e ameaças globais. O que a crise de projeções utópicas significa para a agência social (ver, por exemplo, Heidenreich & O'Toole, 2016; Weiss, 2004; West-Pavlov 2014, Lambek 2010)? Quais recursos autóctones para a produção de futuros oferecem possibilidades de agência face a experiências generalizadas de contingência e precariedade? Em outras

palavras, que papel desempenham esses valores e normas, cosmologias e práticas cotidianas, experiências e formas de engajamento com o passado para a conceituação e concepção de um bom futuro (ROBBINS, 2013; DE SOUSA SANTOS, 2014)?

Os artigos contidos neste primeiro dossiê, através de distintas perspectivas, cruzam e complexificam os níveis temporais mencionados acima. Por exemplo, o artigo de Sudesh Mishra, "Sobre o Ato de Observar um Crânio de Touro em um Banco de Bicicleta: Arcaísmos Inovadores", aborda diretamente a questão das temporalidades na Oceania, interrogando como e se as práticas indígenas naquela parte do mundo em específico podem revelar a possibilidade de um futuro ocluído pela longa época da acumulação excedente. Ao argumentar que o futuro co-existe como uma possibilidade impedida no presente, o autor demonstra como o Sul Global da Oceania se transforma em uma região de arcaísmos inovadores, imaginários contra-nacionais, práticas subversivas e formas comunais de ética ecológica.

Susanne Goumegou, em "Ritmos Entrelaçados da Vida em Dakar..." discute, através da literatura, como a descrição das estruturas e funções nas cidades do Sul Global exige categorias não só espaciais mas também temporais. O tempo do capitalismo materializado na circulação de bens de consumo descartáveis é posto em contraste com as noções rituais de tempo entre os moradores da cidade que são apanhados em um processo contínuo de transculturação. Centrando-se na temporalidade, a autora demonstra como Diop consegue integrar em seu retrato de Dakar dimensões históricas bem como enredamentos globais. Também observando a vida cotidiana de uma pequena cidade no sul do Brasil, Renata Pozzo em "A Cotidianidade no Cinema" demonstra como a imagem em movimento, no contexto da chamada "modernidade", torna-se parte da vida diária dos habitantes de Laguna.

Como a questão das temporalidades enredadas está diretamente relacionada com as multiterritorialidades, o artigo escrito por Viviane Borelli e Vinícius Flôres. "Uma Outra Medida do Espaço-Tempo em Mídiação", deve ser entendido como um debate, da perspectiva do digital, da multiterritorialização na região do Rio Negro (Amazonas) e a medida do espaço-tempo dos nativos que, de acordo com os autores, remonta ao período pré-colonial da América do Sul. E em "Temporalidades Múltiplas: análise cultural dos videoclipes e da performance de Figueroas a partir dos mapas das mediações e das

mutações culturais”, Itania Gomes Mota, Thiago dos Santos, Carolina Araújo e Edinaldo Junior Mota articulam os mapas de mediações culturais e mutações no trabalho de um artista brasileiro. A partir de escolhas teórico-metodológicas específicas, o estudo desafia e relata diferentes temporalidades e espacialidades, justapondo matrizes culturais com referências musicais regionais e globais.

De volta à literatura como um recurso que nos ajuda a entender como o tempo e o espaço são instâncias provocativas quando nos referimos ao Sul Global, o artigo de West-Pavlov traz à tona questões relacionadas à pedagogia em rede. Em “O Tempo do Ensino no Sul Global...”, o autor, a partir de uma reflexão sobre a poesia caribenha, contribui substancialmente para a nossa compreensão das interligações entre o tempo e o espaço, que está, de certa forma, no cerne deste dossiê. Todos estes artigos, como sugerimos, auxiliam o leitor a ter um entendimento mais amplo das questões abordadas neste primeira edição especial da *Contracampo*. Para além dos artigos dedicados especificamente ao tema proposto, mas de forma alguma distantes das interligações entre temporalidades enredadas, Sul Global e mídia, outros artigos nesta edição discutem questões a partir da perspectiva do Brasil como parte das “tempo-paisagens” às quais esta edição se dedica.

Em uma perspectiva epistemológica, por exemplo, o artigo escrito por Ângela Cristina Marques e Luiz Sá Martino traz uma intrigante reflexão. Em “Articulações e Tensionamentos do Tempo em Teorias da Comunicação”, os autores levantam a questão da produção do conhecimento, desenvolvendo uma visão específica das potencialidades e limites da presença do tempo em processos comunicativos. A partir da reflexão sobre dimensões temporais em determinadas Teorias de Comunicação, Marques e Martino nos ajudam a entender que o tempo é um componente de distinção em formulações teóricas, apesar de seus aspectos particulares parecerem ser considerados como uma única dimensão entre outras do fenômeno interacional. As perguntas que este fato apresenta, ao pensar desde a perspectiva do Sul Global, cabem a cada um de nós formular. A conexão entre a produção do conhecimento e o poder inscrito na oposição criada entre Sul e Norte é de alguma maneira, até onde compreendemos, um aspecto muito importante no que diz respeito às temporalidades enredadas no Sul Global.

Através deste dossiê e das questões que ele toca, a *Contracampo* também apresenta à comunidade internacional outras práticas midiáticas e fenômenos especificamente relacionados ao contexto brasileiro e suas preocupações. “As ações e organização da comunicação corporativa...”, por exemplo, são observadas e criticadas através das lentes das interações face-a-face. Os biomas do Pantanal e da Amazônia, regiões onde o apelo tecnológico é menos evidente, são parte do artigo de Ana Maria Dantas de Maio, que se concentra na identificação de mediações impostas por esse tipo de ambiente, analisando como esses cenários são construídos e mediados pela mídia. Em “A Internet como um Espaço Moral: uma análise dos ‘ensinamentos’ do Deboísmo”, Henrique Mazetti e Ricardo Gomes da Silva abordam a relação entre mídia e moralidade. Mozahir Salomão Bruck e Rennan Antunes, em “Jornadas e Heróis nos Perfis da Revista Piauí...”, analisando uma revista brasileira que utiliza um tipo especial de jornalismo, propõem uma questão central: como e até que ponto a revista *Piauí* utiliza a estratégia narrativa dos perfis para oferecer ao leitor novos ingredientes e perspectivas tanto sobre a pessoa descrita quanto sobre o contexto e circunstâncias sociais em que estão inseridos? Por fim, Alisson Machado e Sandra Rubia da Silva, em “Lá Eu Posso Ser Mulher: cotidiano e sociabilidade travesti em trajetórias digitais”, utilizam a etnografia na internet para interpretar alguns elementos da sociabilidade travesti a partir de suas práticas de consumo e utilização de tecnologias digitais.

Esta edição e a próxima por vir são parte de (e em certa medida um resultado do) projeto “Culturas Literárias do Sul Global” (DAAD), um projeto de pesquisa desenvolvido pelo PPGCOM/UFF em colaboração com a Eberhard Karls Universidade de Tübingen. Neste sentido, ao lançar essas questões, a *Contracampo* celebra esta valiosa parceria e também o seu 20º aniversário, enfatizando a importância de construir diálogos acadêmicos transnacionais. Gostaríamos de agradecer a toda a equipe, autores e pareceristas envolvidos neste processo. E desejamos sinceramente que todos tenham uma leitura muito agradável e produtiva.

Fernando Resende (Universidade Federal Fluminense) e
Sebastian Thies (Universidade de Tübingen)

Bibliografia

ANDERSON, C. (1983): *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism.* London: Verso.

ANOZIE, Sunday O. (1981): *Structural models and African poetics. Towards a pragmatic theory of literature.* London: Routledge & Paul.

APPADURAI, Arjun (1996): *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization.* Minneapolis. [u.a.]: UP Minnesota.

APPADURAI, Arjun (2013): *The future as cultural fact. Essays on the global condition.* London: Verso

ATKINS, Keletso E. (1988): 'Kafir Time'. *Preindustrial Temporal Concepts and Labour Discipline in 19th Century Colonial Natal.* In: *Journal of African History* 29 (02), S. 229–244.

BAUMAN, Zygmunt (2007): *Consuming life.* Cambridge: Polity Press.

BEAR, Laura (2014): *Doubt, conflict, mediation: the anthropology of modern time.* In: Laura Bear (Hg.): *Doubt, conflict, mediation. The anthropology of modern time.* Malden, Mass: Wiley, S. 3–30.

BENJAMIN, Walter (2010): *Über den Begriff der Geschichte.* Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. Gérard Raulet e.a. Berlin: Suhrkamp (Werke und Nachlaß, Bd. 19).

BERGSON, Henri (1889): *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Paris: F. Alcan.

BHABHA, Homi K. (1994): *The location of culture.* London: Routledge.

BIRTH, Kevin K. (2017): *Time Blind. Problems in Perceiving Other Temporalities.* Cham, s.l.: Springer International Publishing.

BLOCH, Ernst (1962): *Erbschaft dieser Zeit.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Bd. 4).

CASTELLS, Manuel (1996): *The rise of the network society.* Cambridge, Mass, Oxford: Blackwell (The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. 1).

CASTORIADIS, Cornelius (1975): *L' institution imaginaire de la société.* Paris: Ed. du Seuil

CERTEAU, Michel de (1980): *Arts de faire.* Paris: Union Générale d'Éd

CHAKRABARTY, Dipesh (2000): *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference.* Princeton, N.J: Princeton: University Press.

CHATTERJEE, Partha (1986): *Nationalist thought and the colonial world.* Hg. v. Université Nations Des Unies. London: Zed books Ltd. for the United Nations University (HSDB, 20).

CHATTERJEE, Partha (2001): The nation in heterogeneous time. In: The Indian Economic & Social History Review 38 (4), S. 399–418.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. (2012): Theory from the South. Or, how Euro-America is evolving toward Africa. Boulder, Colo.: Paradigm Publ ([Radical imagination]).

CONRAD, Sebastian (2016): What is global history? Princeton: Princeton University Press.

CONRAD, Sebastian; RANDERIA, Shalini; RÖMHILD, Regina (Hg.) (2013): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. 2., erweiterte Auflage. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag.

CONRAD, Sebastian; SACHSENMAIER, Dominic (2007): Conceptions of world order. Global historical approaches. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Arbeiten zur Wissenssoziologie / Norbert Elias, 2).

FABIAN, Johannes (1983): Time and the other. New York: Columbia University Press.

FELSKI, Rita (2000): Doing time. Feminist theory and postmodern culture. New York: New York University Press.

FOUCAULT, Michel (1975): Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris: Gallimard

FOUCAULT, Michel (1994): Des espaces autres. In: Michel Foucault (Hg.): Dits et écrits 1954-1988. S. 752–762.

GALISON, Peter (2003): Einstein's clocks, Poincaré's maps. Empires of time. New York, NY: Norton.

GAMPER, Michael; HÜHN, Helmut (Hg.) (2014): Zeit der Darstellung. Hannover: Wehrhahn,

GANGULY, Keya (2006): Temporality and postcolonial critique. In: Neil Lazarus (Hg.): The Cambridge companion to postcolonial literary studies. Cambridge: UP, S. 162–180.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1995): Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. 2. ed. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1999): La globalización imaginada. Buenos Aires: Paidós.

GEERTZ, Clifford (1966): Person, time, and conduct in Bali. An essay in cultural analysis. New Haven: Yale UP.

GELL, Alfred (1992): The anthropology of time. Cultural constructions of temporal maps and images. Oxford: Berg (Explorations in anthropology).

GIDDENS, Anthony (1979): Central problems in social theory. Action, structure and contradiction in social analysis. Berkeley, California: University of California Press.

GIDDENS, Anthony (1984): *The constitution of society. Outline of the theory of structuration.* Cambridge: Polity Press.

GUHA, Ranajit (1998): *The Migrant's Time.* In: *Postcolonial Studies* 1 (2), S. 155–160.

HARVEY, David (1989): *The condition of postmodernity.* Oxford: Blackwell.

HEIDENREICH-SELEME, Lien; O'TOOLE, Sean (Hg.) (2016): *African Futures. Thinking about the future through word and image / edited by Lien Heidenreich-Seleme & Sean O'Toole.*

Hook, Derek (2013): *(Post)apartheid conditions. Psychoanalysis and social formation.* Basingstoke: Palgrave Macmillan (Studies in the Psychosocial).

JOHNSON, Walter (2000): *Possible Pasts. Some Speculations on Time, Temporality, and the History of Atlantic Slavery.* In: *Amerikastudien / American Studies* 45 (4), S. 485–499.

LANDES, David S. (2000): *Revolution in time. Clocks and the making of the modern world.* London: Viking.

LEFEBVRE, Henri (1975): *La vie quotidienne dans le monde moderne.* Paris: Gallimard.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1962): *La pensée sauvage.* Paris: Plon.

MARSHALL, Tim; SCARLETT, John (2015): *Prisoners of geography. Ten maps that tell you everything you need to know about global politics.* London: Elliot and Thompson Limited.

MBEMBE, Achille (2001): *On the postcolony.* Berkeley: University of California Press.

MBITI, John S. (1969): *African religions & philosophy.* London [u.a.]: Heinemann.

MICHAEL WERNER, Bénédicte Zimmermann (2006): *Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity.* In: *History and Theory* 45 (1), S. 30–50.

MUDIMBE, Valentin Y. (1988): *The invention of Africa. Gnosis, philosophy, and the order of knowledge.* Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press

MUNN, Nancy D. (1992): *The Cultural Anthropology of Time. A Critical Essay.* In: *Annual Review of Anthropology* 21 (1), S 93–123.

NOWOTNY, Helga (1989): *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

NUTTALL, Sarah (2009): *Entanglement. Literary and cultural reflections on post-apartheid.* Johannesburg: Wits Univ. Press.

O'REILLY, Joseph (2004): *Memories in Transition.* In: *Journal of Museum Education* 29 (2-3), S. 12–15.

ORTNER, Sherry B. (2016): Dark anthropology and its others. Theory since the eighties. In: *ha* 6 (1), S. 47–73.

PARRY, Benita (2004): Postcolonial studies. A materialist critique. London: Routledge (Postcolonial literatures).

PERITORE, N. Patrick (1999): Third World environmentalism case studies from the Global South. Gainesville: University Press of Florida.

PIOT, Charles (2010): Nostalgia for the future. West Africa after the Cold War. Chicago, London: University of Chicago Press.

POLET, François (Hg.) (2007): The State of Injustice. Popular Struggles in the Global South. London: Zed. Chicago Press.

POSTONE, Moishe (1993): Time, labor, and social domination. Cambridge [England], New York, NY, USA: Cambridge University Press.

PRATT, Mary Louise (1992): Imperial eyes. Travel writing and transculturation. London: Routledge.

QUIJANO, Anibal (2000): Colonialidad del poder. Eurocentrismo y América Latina. In: Edgardo Lander und Santiago Castro-Gómez (Hg.): La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales ; perspectivas latinoamericanas. 1. ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO u.a, S. 201–246.

RAMA, Angel (1982): Transculturación narrativa en América Latina. México: Siglo 21 Ed (Crítica literaria).

RECKWITZ, Andreas (2006): Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne. Weilerswist: Velbrück Wiss.

RETTOVÁ, Alena (2016): Time as Myth. Time as History in Afrophone Novels on Ujamaa (Tanzanian Socialism) and the Second Chimurenga/Umvukela (Zimbabwean Liberation War). In: *Comparative Literature* 68 (4), S. 389–407.

RIGG, Jonathan (2007): An everyday geography of the global south. London, New York: Routledge.

RINCÓN, Carlos (1995): La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina. 2. ed. Bogotá, Colombia: Ed. Univ. Nacional de Colombia

ROBBINS, J. (2013): Beyond the suffering subject. Toward an anthropology of the good. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (3), S. 447–462.

ROSA, Hartmut (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

SCOTT, David (1999): Refashioning futures. Criticism after postcoloniality. Princeton NJ: Princeton Univ. Press
Scott, David (2004): Conscripts of modernity. The tragedy of colonial enlightenment. Durham NC u.a.: Duke UP
Scott, David (2014): Omens of adversity. Tragedy, time, memory, justice. Durham: Duke UP.

SHARMA, Sarah (2014): *In the meantime. Temporality and cultural politics.* Durham: Duke UP.

SIMONE, AbdouMaliq (2010): *City life from Jakarta to Dakar. Movements at the crossroads.* New York, NY: Routledge (Global realities).

SIMONE, AbdouMaliq (2004): *For the city yet to come. Changing African life in four cities.* Durham NC u.a.: Duke Univ. Pr.

SOUSA SANTOS, Boaventura de; Gandarilla Salgado, José Guadalupe (Hg.) (2009): *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social.* México, D.F.: Siglo XXI Ed (Sociología y política).

SOUTHALL, Roger (Hg.) (2009): *A new scramble for Africa? Imperialism, investment and development.* Scottsville: Univ. of KwaZulu-Natal Press.

TAYLOR, Charles (2004): *Modern social imaginaries.* Durham NC u.a.: Duke Univ. Press

THRIFT, Nigel (2008): *Non-representational theory. Space, politics, affect.* London: Routledge.

TITLESTAD, Michael (2014): *South African end times. Conceiving an apocalyptic imaginary.* In: *Tydskrif vir Letterkunde* 51 (2), S. 52 –70.

VIRILIO, Paul (1984): *L'horizon négatif. Essai de dromoscopie.* Paris: Editions Galilee.

WALLERSTEIN, Immanuel (1974): *The modern world-system.* New York, London, Toronto: Academic press (Studies in social discontinuity).

WEISS, Brad (Hg.) (2004): *Producing African futures. Ritual and reproduction in a neoliberal age.* Conference on "Neo-Liberalism and the Politics of Social Reproduction in Africa". Leiden: Brill (Studies of religion in Africa, 26).

WENZEL, Jennifer (2009): *Bulletproof. After lives of anticolonial prophecy in South Africa and beyond.* Chicago, London: University of Chicago Press.

WEST-PAVLOV, Russell (2013): *Temporalities.* London: Routledge (The new critical idiom).

WEST-PAVLOV, Russell (Hg.) (2014): *Shadows of the past. Visions of the future in African literatures and cultures (Sondernummer Tydskrif vir Letterkunde, 51).*

EQUIPE EDITORIAL

Editoras-chefes

Beatriz Polivanov (UFF)
Thaiane Oliveira (UFF)
Angela Prysthon (UFPE)

Editores-executivos

Fernando Resende (UFF)
Sebastian Thies (Tübingen)

Editores-executivos

André Bonsanto
Camilla Quesada Tavares
Clara Câmara
Fábio Agra
Luana Inocêncio
Lumarya Souza
Tatiana Lima

Revisão

Ana Luiza Figueiredo
Jonas Pilz
Schneider Ferreira Reis de Souza
Simone Evangelista

Tradução / Versão

Patrícia Matos

Projeto gráfico / Diagramação

Paulo Alan Deslandes Fragoso
Wanderley Anchieta

Equipe de comunicação

Beatriz Medeiros
Julia Silveira
Natalia Dias
Pollyane Belo
Rafael Ribeiro

Planejamento estratégico

Melina Meimaridis
Reynaldo Gonçalves
Priscila Mana

O Tempo em Movimento¹

Time on the move

Edição v.36
número 3 / 2017

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 36 (3)
dez/2017-mar/2018

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

ACHILLE MBEMBE

Filósofo camaroniano, Doutor em História pela Universidade Sorbonne, Paris, França, e atualmente professor e pesquisador em história e política na Universidade de Harvard, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos. Também é membro do Instituto de Pesquisa Social e Econômica da Universidade de Witwatersrand, Joanesburgo, África do Sul. Sua principal obra, *On the Postcolony*, foi publicada em francês em 2000 e traduzida para o inglês em 2001, com uma edição africana em 2015. Estados Unidos. E-mail: achillembembe@fas.harvard.edu. ORCID: 0000-0003-0006-3194.

¹ Nota dos editores: O presente texto foi publicado em inglês em *On the Postcolony* (2001) e foi traduzido e adaptado para fins de introdução deste dossiê.

Não, eles não eram desumanos. Bem, você sabe, essa era a pior parte — a suspeita deles não serem desumanos. Você se dava conta disso lentamente. Eles uivavam, pulavam e giravam, faziam caras horrendas; mas o mais arrebatador era pensar na humanidade deles — como sendo igual a sua — o pensamento sobre o seu parentesco remoto com esse brado selvagem e apaixonado.¹

Falar racionalmente sobre a África não é algo que em algum momento seja natural. Fazê-lo nessa cúspide entre milênios é ainda mais estranho.² É como se para o mundo inteiro a crítica mais radical dos mais obtusos e cínicos preconceitos sobre a África fosse feita contra um pano de fundo de impossibilidade, a impossibilidade de superar “algo sem correr o risco de repetir e perpetuar sob outro disfarce”.³ O que está acontecendo?

Primeiramente, a experiência humana africana aparece constantemente no discurso dos nossos tempos como uma experiência que só pode ser entendida através de uma *interpretação negativa*. A África nunca é vista como possuidora de coisas e atributos que sejam propriamente considerados parte da “natureza humana”. Ou, quando o contrário acontece, suas coisas e atributos são geralmente de menor valor, pouca importância e de má qualidade. É essa elementaridade e primitivismo que tornam a África um mundo que, por excelência, representa tudo o que está incompleto, mutilado e inacabado, e sua história é reduzida a uma série de contratempos da natureza na sua busca pela humanidade.

Em outro nível, o discurso sobre a África é quase sempre desenvolvido no contexto (ou às margens) de um meta-texto sobre o *animal* — para ser exato, sobre a *besta*: suas experiências, seu mundo e o seu espetáculo. Nesse meta-texto, a vida dos africanos se desdobra sob dois signos.

O primeiro é o signo da estranheza e da monstruosidade — do que, mesmo abrindo uma atraente profundidade diante de nós, está constantemente se evadindo e escapando de nós. Tentativas são feitas para descobrir seu estado, e para fazê-lo a primeira exigência é, aparentemente, abandonar o nosso mundo de significado: A África não deveria ser entendida pelo que é, uma entidade com características peculiares que partilha raízes com absoluta brutalidade, permissividade sexual e morte?

O outro signo, no discurso atual, sobre o qual a vida africana é interpretada é o de intimidade. Presume-se que, apesar do africano possuir uma estrutura de referencial própria que o torna, ou a torna, próximo de “ser humano”, ele ou ela pertencem, até certo ponto, a um mundo em que não podemos penetrar. No fundo, ele/ela nos é familiar. Podemos entender ele/ela do mesmo modo que podemos

¹ Marlow, em J. Conrad, *Heart of Darkness* (New York: Dell, 1960), p. 70.

² Ver A. Mbembe, “Écrire l’Afrique à partir d’une faille,” *Politique africaine* 53 (1993).

³ J. Bouveresse, *Rationalité et cynisme* (Paris: Minuit, 1984), 118; comentário sobre J. Derrida e as filosofias da desconstrução.

compreender a vida psíquica da besta. Podemos ainda, através de um processo de domesticação e treino, levar o africano para onde ele ou ela possam gozar de uma vida completamente humana. Nesta perspectiva, a África é para nós, essencialmente, um objeto de experimentação.

Não há uma explicação única para tal situação. Nós devemos ter em mente que, como regra geral, a experiência do Outro, ou *o problema do "Eu" dos outros e dos serem humanos percebidos como alheios por nós*, quase sempre impôs dificuldades praticamente insuperáveis para a tradição filosófica e política ocidental. Não importando se a questão é a África ou com outros mundos não-europeus, esta tradição nega há muito a existência de qualquer "self" que não seja o próprio. Todas as vezes que se tratava de pessoas de raças, línguas e culturas diferentes, a ideia de que nós temos, concreta e comumente, a mesma carne, ou que, nas palavras de Husserl, "Minha carne já carrega o significado de ser uma carne típica, comum a todos nós", torna-se problemática.⁴ O reconhecimento prático e teórico do corpo e da carne de "um estranho" como carne e corpo igual ao meu, *a ideia de uma natureza humana comum, uma humanidade compartilhada com outros*, há muito se impõe e ainda o faz como um problema para a consciência ocidental.⁵

Mas foi em relação à África que a noção de "outro absoluto" foi levada ao limite. Atualmente é amplamente reconhecido que a África, como uma ideia, um conceito, tem servido historicamente e continua a servir como um argumento polêmico para o desejo desesperado do ocidente de resolver suas diferenças com o resto do mundo. Sob diversos aspectos, a África ainda constitui uma das metáforas através da qual o Ocidente representa a origem de suas próprias normas, desenvolve uma imagem própria e integra essa imagem a um conjunto de símbolos que afirmam o que o ocidente supõe ser a sua identidade.⁶ E a África, por ter sido e permanecer sendo uma fissura entre o que ocidente é, o que ele acha que representa e o que ele acha que significa, não é simples *parte dos* seus significados imaginários, é sim *um* desses significados. E por significados imaginários, queremos dizer "esse algo inventado" e que, paradoxalmente, torna-se necessário devido "esse algo" ter um papel fundamental, tanto no mundo que o Ocidente constitui

⁴ Há vários estudos, por exemplo: o trabalho coletivo *The Representation of the Black in "Western Art* (Cambridge: Harvard University Press, 1989); O. Patterson, *Slavery and Social Death*, D. Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ithaca: Cornell University Press, 1970).

⁵ Tentativas de solucionar este problema em termos filosóficos só começaram seriamente com os trabalhos de M. Scheler, M. Heidegger, K. Jaspers, e, mais tarde, E. Lévinas e P. Ricoeur. Ver também M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945) [*Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith, London: Routledge & Kegan Paul, 1962], e J. P. Sartre, *L'être et le néant: Es-sai d'ontologie phénoménologique* (Paris, Gallimard, 1943) [tradução de H. E. Barnes, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, London: Methuen and Co., 1957]- Mesmo estes estudos frequentemente terminam em um idealismo pluralista que deixa as fundações do solipcismo ocidental intactas.

⁶ Ver V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa* (Bloomington, Indiana University Press, 1988) e *The Idea of Africa* (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

para si mesmo quanto para as preocupações apologéticas do Ocidente e suas práticas exclusivas e brutais em relação aos outros.⁷

O longo sono dogmático

Seja no discurso cotidiano ou em narrativas ostensivamente acadêmicas, o continente é a maior representação da figura do “estranho”. É similar àquele inacessível “Outro com O maiúsculo” evocado por Jaques Lacan. Nesta extremidade da Terra, supostamente a razão está sob permanente ameaça, e o desconhecido supostamente atingiu seu ápice. A África, uma figura sem cabeça, ameaçada pela loucura, e um tanto quanto inocente quanto à noção de centro, hierarquia ou estabilidade, é retratada como uma vasta caverna escura onde cada referencial e distinção se unem em total confusão, e as fendas da trágica e infeliz história humana são reveladas: uma mistura de incompletude, símbolos estranhos e movimentos convulsos — resumindo, um abismo sem fundo onde tudo é ruído, estrondo e caos primitivo.

Mas visto que, a princípio, nada que a África diz é intraduzível para uma língua humana, essa suposta inacessibilidade vem não da dificuldade intrínseca de atingir esse objetivo, não do que há ali para ser visto e ouvido, não daquilo que é dissimulado. Ela vem do fato de não haver praticamente nenhum discurso sobre a África em si mesma. No princípio mesmo de sua constituição, em sua língua e em suas finalidades, a narrativa sobre a África sempre é pretexto para um comentário sobre alguma outra coisa, algum outro lugar, outras pessoas. Mais precisamente, a África é um meio que permite ao Ocidente aceitar o seu próprio subconsciente e explicar sua própria subjetividade.⁸ Por isso, não há necessidade de se observar a condição desse discurso; essencialmente, ele está relacionado ao autoengano, e no pior dos casos com à perversão.

A aspereza de tal diagnóstico pode surpreender. Mas não devemos esquecer que, quase universalmente, persiste o preconceito simplista e tacanho de que as formações sociais africanas pertencem a uma categoria específica, a das sociedades simples ou sociedades tradicionais.⁹ O fato de que tal preconceito foi esvaziado de

⁷ C. Castoriadis com muita pertinência relembra, “A instituição da sociedade é em cada caso a instituição de um magma de significações imaginárias sociais que podem e devem chamar um mundo de significações... A sociedade cria um mundo de significações e existe ela própria em referência a esse mundo...É é somente em correlação com este mundo de significações conforme é instituído em cada caso que podemos refletir sobre a questão levantada: o que é a ‘unidade’ e a ‘identidade’, quer dizer, a heciedade de uma sociedade, o que é que mantém uma sociedade como tal? O que mantém uma sociedade como tal é a manutenção conjunta desse mundo de significações.” Ver *L’Institution imaginaire de la société* (Paris: Seuil, 1975), 480-481. [Tradução K. Blamey, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge: Polity, 1987, 3 59].

⁸ Ver C. Miller, *Blank Darkness* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

⁹ Esta abordagem, que geralmente consiste em contrastar “o idêntico a si mesmo” com “o outro” excluindo-o, está na base de um contraste mais ou menos similar entre as sociedades professamente

substância pela onda de críticas recentes parece não fazer absoluta diferença; o cadáver insiste obstinadamente em se levantar toda vez que é enterrado e, entra ano e saí ano, a linguagem cotidiana e a escrita muito ostensivamente erudita permanecem em grande parte impassíveis a esse pressuposto.¹⁰

Três características principais são vistas como fatores caracterizadores de sociedades tradicionais. Primeiro há o que pode ser chamado de *facticidade* e *arbitrariedade*. Por *facticidade* se entende, nas palavras de Hegel, “a coisa é; meramente porque é... e essa simples iminência constitui a sua *verdade*”.¹¹ Nesse caso, não há nada para se justificar; visto que as coisas e instituições sempre existiram, não há necessidade de buscar outros meios de justificação além do *fato da sua existência*. Por *arbitrariedade*, entende-se que, ao contrário da razão no Ocidente, o mito e a fábula são vistos como o que, em tais sociedades, denota ordem e tempo. Visto que o mito e a fábula são vistos como a expressão do poder do *originaire*, nada nessas sociedades requer, como o mencionado acima, justificativa, e há pouco espaço para discussão aberta; evocar o tempo das origens é suficiente. Presas em uma relação de puro imediatismo com o mundo e com elas mesmas, tais sociedades são incapazes de proferir o universal.

Segundo, além de serem movidos pela força cega dos costumes, essas sociedades são vistas como se vivessem sob o peso de encantos, feitiços e prodígios, e fossem resistentes às mudanças. O tempo — “sempre esteve aí”, “desde tempos imemoriáveis”, “nós viemos para conhecê-lo”. — é supostamente imóvel: daí a importância da repetição e dos ciclos e o suposto lugar central da bruxaria e procedimentos de adivinhação. É dito que a ideia de progresso se desintegra em tais sociedades; quando a mudança ocorre — raramente, é claro — deve sim, a partir de uma necessidade, seguir uma trajetória desordenada e um caminho fortuito culminando apenas em caos indiferenciado. Finalmente, nessas sociedades a “pessoa” é vista como predominante sobre o “indivíduo”, considerado (acrescenta-se) “uma criação estritamente ocidental”. Ao invés do indivíduo, há

holísticas e outras tidas como individualistas. Sobre as primeiras é dito que enfatizam “acima de tudo a ordem, e, portanto, a conformidade de cada elemento com seu papel no todo, em uma sociedade da palavra como um todo”. As outras, “de qualquer modo a nossa, enfatiza o ser humano individual: aos nossos olhos, todo homem é uma encarnação do todo da humanidade, e como tal ele é igual a qualquer outro homem, e livre”. Ver L. Dumont, *Homo Aequalis: Genèse et épanouissement de L'idéologie économique* (Paris: Gallimard, 1985), 12. [Tradução para o inglês da primeira edição, *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, London: University of Chicago Press, 1977]. Ver também o trabalho de Dumont, *Homo Hierarchicus: Le système des castes et ses implications* (Paris: Gallimard, 1966). [Tradução da edição revisada por M. Sainsbury, B. Gulati, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.]

¹⁰ Para este tipo de classificação, ver G. Balandier, *Le Dédale: Pour en finir avec le XXe siècle* (Paris: Fayard, 1994), 2.5. Deve-se, em parte, remover toda a credibilidade de tal consideração e devolver a estas sociedades uma dimensão histórica cuja problemática “invenção” muitos estudos recentes enfatizam tanto.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Tradução A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977), 58-59. Os trechos em itálico são de Hegel.

entidades, encarceradas em símbolos mágicos, em meio a um universo encantado e misterioso no qual o poder da invocação e evocação substitui o poder da produção, um universo no qual a fantasia e o capricho coexistem não apenas com a possibilidade de desastre, mas também com a sua realidade.

Mais do que qualquer outra região, a África, desse modo, destaca-se como o supremo receptáculo da obsessão ocidental com, e o discurso circular sobre, os fatos da “ausência”, “falta”, “não existência” de identidade e diferença, da negatividade — em resumo, da insignificância.¹² E, ao contrário da visão de M. de Certeau, o problema não é que o pensamento ocidental posiciona o seu “eu” (identidade própria) como o *que não é o outro*.¹³ Tampouco, a coisa toda se resume a uma simples oposição entre a verdade e o erro, ou um confronto entre a razão e a forma de desrazão caracterizada como fábula ou, até mesmo, loucura.¹⁴ Na verdade, aqui temos um princípio da linguagem e dos sistemas classificatórios nos quais *se diferenciar* de alguém ou alguma coisa não é simplesmente *não ser como* (no sentido de ser *não-idêntico* ou *ser-outro*); é também *não ser de modo algum* (*não-ser*). Mais, significa não ser nada (insignificância). Indo de encontro à probabilidade ou plausibilidade, esses sistemas de leitura do mundo tentam exercer autoridade de um tipo particular, atribuindo à África uma irrealidade especial, de tal forma que o continente se torna a própria figura do que é nulo, abolido, e, em sua essência, em oposição ao que é: a própria expressão desse nada cuja característica especial é não ser nada de modo algum.

Lá, em toda a sua glória enclausurada, está o discurso antigo em relação ao qual qualquer comentário de um africano sobre a África é posto. Existe uma linguagem em que todos os comentários feitos por africanos sobre a África devem ser terminantemente erradicados, validados ou ignorados e, às vezes ao próprio custo dele/dela, a provação cujo cumprimento errático muitos dos africanos passaram a vida tentando evitar. Nos seus objetos, linguagem e resultados, os fragmentos de estudos reunidos neste volume tentam trazer à tona as consequências de longo alcance dos efeitos práticos e teóricos desta violência e extremismo. Começando com o tema da *contemporaneidade*, eles buscam dar um relato o mais inteligível possível sobre alguns aspectos da imaginação política e, também, sobre a realidade política, social e cultural da África nos dias de hoje,

¹² Sem precisar recorrer a Parmênides, ver A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947) [trad. A. Bloom, *Introduction to the Reading of Hegel*, Ithaca: Cornell University Press, 1980]; J. P. Sartre, *L'être et le néant*; M. Heidegger, *Questions I et II* (Paris: Gallimard, 1968).

¹³ Ver M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975, ch. 5). [Trad. T. Conley, *The Writing of History*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1988.]

¹⁴ Ver M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Gallimard, 1972). [Tradução condensada da primeira edição por R. Howard, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, London: Tavistock, 1967]; B. Muralis, *L'Europe, L'Afrique, et la folie*, (Paris: Presence africaine, 1993), 15-74.

tanto pelo valor intrínseco quanto do ponto de vista de um estudo comparativo das sociedades. O problema é fazer isso de um modo que faça jus ao que fora descrito por J. F. Bayart como “a verdadeira historicidade das sociedades africanas”.¹⁵ — ou seja, as bases do que pode ser chamado de “a verdadeira legitimidade”, “verdadeiras *raisons d'être*” e a “relação com nada além deles mesmos”. Tal empreendimento coloca inúmeros problemas de metodologia e definição.

O primeiro tem a ver com a extraordinária pobreza da literatura de economia e ciências políticas sobre a África e com a crise de suas linguagens, procedimentos e raciocínios.¹⁶ A questão não é que nada tenha sido atingido, ou que não houveram avanços memoráveis.¹⁷ E tampouco são as outras disciplinas que apresentaram menos deficiências e fraquezas.¹⁸ Preocupados em explicar ocorrências únicas e que não podem ser repetidas ou representações simbólicas, a historiografia recente, a antropologia e a crítica feminista, inspiradas por paradigmas Foucaultianos e Neo-Gramscianos ou, ainda, pelo pós-estruturalismo problematizam tudo em termos de como as identidades são “inventadas”, “híbridas”, “fluidas” e “negociadas”. Sob o pretexto de evitar explicações de um único fator de dominação, essas disciplinas reduziram o complexo fenômeno do Estado e do poder aos “discursos” e “representações”, esquecendo-se de que os discursos e representações têm materialidade. A redescoberta do sujeito subalterno e o destaque para sua inventividade toma a forma de uma invocação sem fim das noções de “hegemonia”, “economia moral”, “agência” e “resistência”. Ao manter uma tradição Marxista ultrapassada, a maior parte dos acadêmicos continua a operar como se as condições materiais e econômicas de existência encontrassem uma reflexão e uma expressão automáticas na consciência do sujeito; para explicar a tensão entre os determinantes estruturais e a ação individual, eles utilizam do funcionalismo Parsoniano mais grosseiro.

Portanto, baseados em dicotomias que quase não existem, tudo é considerado dito uma vez que foi mostrado que os sujeitos de ação, sujeitados ao poder e à lei — pessoas colonizadas, mulheres, aldeões, trabalhadores (em suma, os dominados) — têm uma consciência rica e complexa; que são capazes de desafiar sua opressão; e que o poder, longe de ser total é infinitamente contestado,

¹⁵ J. F. Bayart, *L'État en Afrique: La politique du ventre* (Paris: Fayard, 1989). [Edição em inglês, *The State in Africa: The Politics of the Belly*, London: Long-man, 1993.]

¹⁶ Estas questões são abordadas em J. F. Bayart, A. Mbembe, e C. Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire: Contributions à une problématique de la démocratie* (Paris: Karthala, 1992), 9-64, 233-56.

¹⁷ Ver o levantamento no trabalho apologético de R. Bates, V. Y. Mudimbe, e J. O'Barr, *Africa and the Disciplines: The Contribution of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities* (Chicago: University of Chicago Press, 1993). Há também excelentes trabalhos em francês, em várias disciplinas.

¹⁸ Para uma crítica inicial, ver, por exemplo, F. Cooper, “Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History,” *American Historical Review* 99, 5 (1994): 1516-45.

esvaziado e reapropriado pelos seus “alvos”.¹⁹ Auxiliado pelo colapso do Marxismo como ferramenta analítica e projeto abrangente, e pelo declínio das teorias de dependência, explicações econômicas dos fenômenos sociopolíticos contemporâneos têm, considerando o caráter draconiano de restrições externas, quase desaparecido, e todas as lutas se tornaram lutas de representação. Tributos, exploração, corveia, taxas, tarifas e coerção já não existem. Afastando-se da influência de Weber, todas as coisas se tornaram “conexões”, e ninguém pergunta mais sobre o mercado e o capitalismo como instituições ao mesmo tempo contingentes e violentas.²⁰ Apenas, em alguns casos, recorre-se aos efeitos da *longue durée* para explicar os caminhos trilhados por diferentes sociedades e que explicam os fenômenos contemporâneos contraditórios. Por fim, a falsa dicotomia persiste entre a objetividade das estruturas e a subjetividade das representações — uma distinção que permite que tudo o que é cultural e simbólico seja posto em um lado, e tudo o que é econômico e material em outro. A rejeição da perspectiva filosófica é tal que qualquer pensamento básico sobre as sociedades africanas e as suas respectivas histórias são privados de toda legitimidade. Um paradigma instrumentalista agora rege soberano, reducionista demais para lançar uma luz inteligível sobre problemas fundamentais tocantes à natureza social da África.

Os conceitos desenvolvidos nesta coletânea partem de duas observações. A primeira postula que o que se passa por realidade social na África Subsaariana é composto por várias práticas produzidas socialmente e objetificadas. Essas práticas não são simples questões de discurso e linguagem, apesar, é claro, de a experiência existencial do mundo ser, aqui como em qualquer outro lugar, simbolicamente estruturada pela linguagem; a constituição do africano como um sujeito reflexivo também envolve o fazer, ver, escutar, saborear, sentir e tocar. Aos olhos de todos os envolvidos na produção desse self e desse sujeito, essas práticas constituem o que pode ser chamado de *expressões humanas significativas*. Assim, o sujeito africano é como qualquer outro ser humano: ele ou ela se envolvem em *atos significativos*. (É evidente que essas expressões humanas significativas não necessariamente fazem sentido para todos da mesma forma.) A segunda

¹⁹ Isso não quer dizer que tais afirmações são necessariamente falsas, mas sugere que um projeto de se criar um corpo de conhecimento sobre a África não pode se basear em hipóteses fracas sem o risco de empobrecer a realidade. Reduzir tudo a “resistência” ou a cálculo quantificável é ignorar a variedade qualitativa dos fins da ação humana na África.

²⁰ Ver Max Weber, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, tradução francesa de C. Bouchindhomme (Paris: Gallimard, 1992). [Tradução inglesa de S. Hellman e M. Palyi, *General Economic History*, London: G. Allen and Unwin, 1927.] Os melhores estudos recentes de firmas e formação de riqueza não são isentos; ver, especialmente, Y. A. Fauré, *Petits entrepreneurs en Côte d'Ivoire: Des professionnels en mal de développement* (Paris: Karthala, 1994); E. Grégoire e P. Labazée, eds. *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest: Logiques et pratiques d'un groupe d'affaires contemporains* (Paris: Karthala, 1993); J- Ellis, Y. A. Fauré, eds., *Entreprises et entrepreneurs africains* (Paris: Karthala-Orstom, 1995).

observação é que o sujeito africano não existe fora dos atos que criam a realidade social, ou fora do processo pelo qual essas práticas são, por assim dizer, *imbuídas de significado*.

Os artigos subsequentes seguem em duas direções ao mesmo tempo. Por um lado, eles tentam estudar alguns *lugares* e *momentos* “imbuídos de significado”, enquanto mostram como, na África pós-colonial, este processo é inseparável de uma individualização subjetiva. Por outro lado, eles tentam através de exemplos retirados da história e do cotidiano compreender os meios pelos quais a subjetividade é constituída.

Voltando à literatura de ciência política e economia de desenvolvimento, torna-se claro que essas disciplinas prejudicaram a possibilidade de entendimento dos fatos econômicos e políticos africanos. Apesar das incontáveis críticas feitas às teorias de evolucionismo social e às ideologias de desenvolvimento e modernização, a produção acadêmica nessas disciplinas continua, quase que inteiramente, vinculada a essas duas teleologias.²¹ Essa submissão tem tido implicações no entendimento dos propósitos dessas disciplinas na África, para concepção de seus objetivos, e para a escolha de seus métodos. Chafurdada em demandas do que é imediatamente útil, encerrada em um horizonte estreito de “boa governança” e do catecismo neoliberal sobre economia de mercado, desgastada pelos modismos atuais de “sociedade civil”, “resolução de conflitos” e pretensas “transições para democracia”, a discussão, como habitualmente estabelecida, preocupa-se primariamente não em compreender o político na África ou em produzir conhecimento no geral, mas sim com a engenharia social.

Como regra geral, as afirmações são dogmaticamente programáticas; as interpretações são quase sempre arrogantes, e os supostos argumentos são quase sempre reducionistas. Os critérios que os agentes africanos aceitam como válido, as razões pelas quais estabelecem trocas dentro de suas próprias racionalidades instituídas são, para muitos, sem valor. O que os agentes africanos aceitam como *razões para agir*, o que sua pretensão de *agir à luz da razão* implica (como uma reivindicação geral de direito), o que faz com que suas ações sejam inteligíveis para eles mesmos; tudo isso é, praticamente, insignificante para os olhos dos analistas. Uma vez que os modelos são vistos como autossuficientes, a história não existe. Tampouco existe a antropologia. É o bastante postular, de algum modo, de uma forma totalmente atemporal, a necessidade de “libertar” a economia dos grilhões do Estado e reformar as instituições desde cima, para essa economia, essas

²¹ Sobre este ponto, ver a crítica de J. Ferguson, *The Anti-Politics Machine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

instituições, funcionarem à base de normas decretadas como universais e desejáveis.²²

Deve-se observar, no que diz respeito ao trabalho de campo, que este se faz cada vez menos presente. O conhecimento das línguas locais, vital para qualquer compreensão teórica e filosófica, é considerado desnecessário. A julgar pela recente produção acadêmica, a África Subsaariana, envolta em uma capa de impenetrabilidade, tornou-se um buraco negro da razão, um poço onde a sua impotência reside oculta. Ao invés de pesquisas pacientes, cuidadosas e aprofundadas, há representações despreparadas que possuem e acumulam, sem ninguém saber como, noções que todos usam mas de origem um tanto quanto desconhecida — na famosa formulação de Kant, “afirmações sem fundamento, nas quais outras afirmações igualmente enganosas podem se fundar”.²³ Uma consequência dessa cegueira é que a política e a economia africanas estão condenadas a aparecer na teoria social sob o signo da falta, enquanto o discurso da ciência política e do desenvolvimento econômico passaram a ser o da jornada em busca dessa falta. Com base em uma dramatização grotesca, o imaginário político na África é mantido incompreensível, patológico e anormal. A guerra é vista como onipresente. O continente, um corpo enorme, maleável e fantástico, é visto como impotente, envolvido em autodestruição desenfreada. A ação humana é vista como estúpida e louca, sempre resultante de qualquer coisa menos cálculo racional.

Não que não existam problemas. Movimentos terríveis, leis que sustentam e organizam a tragédia e o genocídio, deuses que se apresentam travestidos de morte e miséria, monstros deitados à espreita, cadáveres indo e vindo em ondas, poderes infernais, ameaças de todos os tipos, abandono, eventos sem respostas, agrupamentos monstruosos, ondas cegas, caminhos impossíveis, forças terríveis que todos os dias varrem seres humanos, animais, plantas, e coisas da esfera da vida e as condenam à morte: todas essas coisas estão presentes. Mas o que está faltando, longe dos caminhos sem saída, observações aleatórias e dilemas falsos (Afro centrismo vs. Africanismo), é qualquer sinal de questionamento radical. O que a África como um conceito questiona fundamentalmente é a maneira como a teoria social vem refletindo sobre o problema (observável também em outros lugares) do colapso dos mundos, suas flutuações e tremores, suas reviravoltas e disfarces, seus silêncios e murmúrios. A teoria social falhou também em compreender o *tempo como vivido*, não sincronicamente ou diacronicamente, mas em sua multiplicidade e

²² Ver B. Hibou, “The Political Economy of the World Bank’s Discourse: From Economic Catechism to Missionary Deeds (and Misdeeds),” *Les Études du CERI* 39 (1998).

²³ E. Kant, *Critique de la raison pure*, third ed., (Paris: Presses Universitaires de France, 1990), 45. [trad. J. M. D. Meiklejohn, *Critique of Pure Reason*, ed. rev. (New York: Colonial Press, 1900), 14.]

simultaneidade, as suas presenças e ausências, além das categorias preguiçosas de permanência e mudança tão caras a muitos historiadores.

O que uma certa racionalidade, alegando ser universal, mas, na realidade, imersa no contingente e no particular, nunca entendeu, é que todas as sociedades humanas participam de uma ordem *complexa*, rica em reviravoltas inesperadas, meandros e mudanças de curso, sem que isso implique necessariamente em sua abolição na ausência de um centro. O tormento da não-realização e incompletude, o enredamento labiríntico, não são de modo algum características especificamente africanas. Flutuações e indeterminação não equivalem necessariamente a falta de ordem. Nem toda representação de um mundo instável pode ser identificada automaticamente como “caos”. Mas, reduzida à impaciência e ignorância, levada pelo delírio verbal, slogans, e inadequação linguística — com alguns analistas lendo apenas francês, outros apenas inglês, e poucos falantes de idiomas locais — a literatura cai em repetição e plágio; afirmações dogmáticas, interpretações arrogantes e repetições rasas passam a ser a ordem do dia. A descrição etnográfica, distinguir entre as causas e os efeitos, perguntar sobre o significado subjetivo das ações, determinar a gênese das práticas e as suas interconexões: tudo isso é abandonado por um julgamento instantâneo e, frequentemente, factualmente errôneo, sempre engrossado com representações desleixadas. O discurso prescritivo padrão economicista está se combinando à exortação e ao profetismo social de um certo tipo de ativismo político. O resultado é que enquanto sentimos que sabemos quase tudo o que os Estados, sociedades e economias africanas *não são*, ainda não sabemos absolutamente nada sobre *o que eles realmente são*.

As discussões nesta coletânea se afastam de tal juízo crasso e do pensamento negativo que leva a tal juízo. Não que, em termos absolutos, seja impossível imaginar rigorosamente a aceitação do negativo ou encontrar uma entidade específica de conhecimento que seria o conhecimento do não ser, da insignificância (*a hecceidade de não ser*) — mas por isso não ser verdade, tanto como ponto de partida quanto como conclusão, que a África é um monstro incomparável, uma sombra silenciosa e um local mudo de escuridão, que não passa de uma lacuna.

Entre a generalidade e a singularidade

A premissa central que norteia o que se segue é que a peculiar “historicidade” das sociedades africanas, suas próprias razões de ser, além das suas relações unicamente consigo mesmas estão fundadas em uma multiplicidade dos

tempos, trajetórias e racionalidades que, embora particulares e, às vezes, locais, não podem ser conceitualizadas fora de um mundo que é, por assim dizer, globalizado.²⁴ De um ponto de vista estritamente metodológico, isso significa que, a partir do século XV, não há mais uma “historicidade distinta” dessas sociedades, uma que não esteja incorporada em tempos e ritmos altamente condicionados pela dominação Europeia. Portanto, lidar com a “historicidade” das sociedades africanas requer mais do que simplesmente dar conta do que ocorre no continente na interface entre o funcionamento das forças internas e o funcionamento dos atores internacionais,²⁵ também pressupõe uma investigação crítica da história ocidental e das teorias que alegam interpretá-la.

Uma dificuldade extraordinária imediatamente começa a aparecer. A teoria social sempre procurou legitimar a si mesma enfatizando sua capacidade de construir gramáticas universais. Baseada nessa afirmação, ela produziu formas de conhecimento que privilegiam um determinado número de categorias dividindo o mundo real, definindo objetos de investigação, estabelecendo relações de similaridade e equivalências e criando classificações. A teoria se equipou com ferramentas para fazer perguntas, organizar descrições e formular hipóteses.²⁶ Mas essa mesma teoria social se definiu, acima de tudo, como uma percepção precisa da chamada Europa moderna.²⁷ Quando examinada, resulta em uma entidade criada, em sua maior parte, no momento da primeira industrialização e do nascimento das sociedades urbanas modernas; a modernidade em si como um fenômeno foi entendida principalmente na perspectiva do racionalismo ocidental.²⁸ Em outras palavras, de Max Weber aos desconstrucionistas, a conexão entre a modernidade, racionalismo, e ocidentalismo foi entendida como mais do que mero contingente; foi vista como constitutiva de todos os três, de modo que é

²⁴ É preciso ter cuidado para não conceitualizar esta globalização somente em termos de “ocidentalização falha” que leva ao trauma social e desordens nas relações internacionais, como no caso de B. Badie em *L'État importé: L'occidentalisation de l'ordre politique* (Paris: Fayard, 1992). Uma avaliação mais historicamente situada e mais complexa destes fenômenos é dada por F. Cooper, “Africa and the World Economy,” em F. Cooper et al., *Confronting Historical Paradigms* (Madison: University of Wisconsin Press, 1993), 84-201. Ver também A. Appadurai, “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy,” *Public Culture* 2, 2 (1990): 1-24.

²⁵ Ver os comentários de C. Coquery-Vidrovitch, “Les débats actuels en histoire de la colonisation,” *Revue Tiers-Monde* 28, 112 (1987) : 782.

²⁶ Para um exame do fundamento básico desta teoria social, a partir da qual conhecimento e erudição são possíveis, ver J. S. Coleman, *Foundations of Social Theory* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1990) 1-Z3; M. Foucault, *Les mots et les choses: Une archéologie des Sciences humaines* (Paris: Gaüimard, 1966) [trad. A. Sheridan-Smith, *The Order of Things: An Archaeology of Human Knowledge*, London, Tavistock, 1970]; J. Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, trad. do alemão por S. Weber-Nicholson, J. A. Stark (Cambridge: MIT Press, 1989); e J. Bohman, *New Philosophy of Social Sciences: Problems of Indeterminacy* (Cambridge: MIT Press, 1991).

²⁷ A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990), 10-12.

²⁸ Ver, contudo, três esforços recentes de teóricos “não europeus”: H. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994); P. Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press, 1994); C. Patterjee, *The Nation and Its Fragments* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

justamente essa interligação que é a “característica distintiva do Ocidente”, que o distingue do resto do mundo, o que significa que o desenvolvimento não aconteceu em nenhuma outra parte do mundo.²⁹ Essa singularidade cobriria, por exemplo, a secularização da cultura, a libertação da escravidão da natureza, o fim dos milagres, a eliminação do finalismo das religiões e a quebra de laços primários, lealdade, costumes e crenças ancestrais — uma afirmação da qual a validade pode, se alguém assim quiser, ser profundamente questionada.

Continuando a discussão habitual, a modernidade também é vista como caracterizada pela libertação do sujeito consciente e a sua soberania oriunda do poder unificador da religião e da autoridade da fé e da tradição. O triunfo do princípio do livre arbítrio (no sentido do direito de criticar e de aceitar como válido apenas o que parece justificado), bem como a capacidade adquirida de se auto referenciar para impedir qualquer tentativa de absolutismo e tentar atingir a autorrealização através da arte, são vistos como atributos fundamentais da consciência moderna. Então a diferenciação está em vários setores da vida social — por exemplo, entre o Estado ou a burocracia e o mercado, ou entre a vida pública e a vida privada. Em questões importantes, as tradições Hegelianas, pós-Hegelianas e Weberianas, assim como filosofias de ação e filosofias de desconstrução derivadas de Nietzsche ou Heidegger compartilham a representação da distinção entre o Ocidente e outras formas humanas históricas como, em grande parte, a forma como o indivíduo no ocidente gradualmente se libertou do poder das tradições e atingiu a capacidade autônoma de conceber, aqui e agora, a definição de normas e sua livre formulação pelo indivíduo, a vontade racional.³⁰ Essas tradições também partilham, em vários níveis, a hipótese de que, comparadas ao Ocidente, outras sociedades são primitivas, simples ou tradicionais uma vez que, nelas, o peso do passado predetermina o comportamento individual e limita as áreas de escolha — por assim dizer, *a priori*. A formulação de normas nestas últimas sociedades não tem nada a ver com uma deliberação pública cuidadosa, uma vez que a definição de normas por um processo de discussão é uma invenção específica da Europa moderna.

Neste contexto, quando articulada, a crítica da modernidade é sempre direcionada contra o positivismo visto como oriundo da vida alienada e do auto-

²⁹ M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Fr. trans. J. Chavy (Paris, 1964), Z3. [tradução inglesa de T. Parsons, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Allen and Unwin, 1930.]

³⁰ De acordo com L. Ferry e A. Renaut, “O traço distintivo da modernidade é precisamente o modo como o indivíduo, embora claramente não tenha liberdade para criar suas próprias normas, vê a si mesmo como tendo o direito soberano de submetê-las a uma livre avaliação e, à medida que esta avaliação crítica prossegue, afirma e pensa em si mesmo como a fundação básica do processo de argumentação através do qual ele as legitima ou rejeita.” Em *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* (Paris: Grasset, 1992), 131.

despojamento resultante de uma forma de trabalho que impede que o produtor aproveite aquilo que ele ou ela produziram (Marx); contra a total assimilação da razão e do poder, com as pretensões de validade vistas como simples máscaras para mundanas pretensões de dominação (Nietzsche); contra a corrupção de todos os critérios racionais, e a confusão da razão, tecnicismo e dominação absoluta por forças totalitárias obscenas (Horkheimer e Adorno); contra a absolutização da razão reificadora, instrumental e calculista (Heidegger); ou em nome da suposta morte de toda forma de interpretação teológica unificante do mundo (Derrida, Foucault, etc.).³¹ A disputa não se refere, portanto, à Ocidentalidade da modernidade, mas àquilo que o Iluminismo “nos” legou e às possibilidades de efetuar na realidade as promessas de universalidade contidas nos ideais do *Aufklärung* (esclarecimento).³²

Sobre o tempo no estado do devir

O que esses comentários e seu caráter tautológico nos mostram bem claramente é que, ao se definirem tanto como um retrato preciso da modernidade ocidental — isto é, ao partir de convenções que são puramente locais — e como gramática universal, a teoria social tem condenado a si mesma a fazer generalizações a partir de idiomas de um provincianismo que não mais requerem comprovações, visto que se prova extremamente difícil entender objetos não-ocidentais dentro de seus paradigmas dominantes.³³ Assim, surge a questão puramente metodológica de saber se é possível oferecer uma leitura inteligível das formas de imaginação social e política na África contemporânea apenas através de estruturas conceituais e representações ficcionais usadas precisamente para negar às sociedades africanas qualquer profundidade histórica e defini-las radicalmente como *outras*, como tudo o que o Ocidente não é.

Nas páginas seguintes, não quis descobrir vestígios da modernidade europeia na África e tampouco esboçar comparações duvidosas entre trajetórias históricas. Não existe possibilidade de revisar o antigo questionamento sobre o que significa ser africano no mundo. Tal como aconteceu com os judeus em um período

³¹ Um resumo dos principais elementos destas várias críticas pode ser encontrado em J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, tradução francesa de C. Bou-chindhomme e R. Rochlitz (Paris: Gallimard, 1988) [Tradução inglesa de F. Lawrence, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: MIT Press, 1987]. Ver também A. Touraine, *Critique de la modernité* (Paris: Fayard, 1992). [Trad. D. Macey, *Critique of Modernity*, Oxford, Blackwell, 1995.]

³² Este, por exemplo, é um significado da controvérsia entre Foucault e Habermas sobre o que significa atingir “a idade do homem”. Ver, por exemplo, o trabalho de Foucault “What Is Enlightenment?” in P. Rabinow, ed., *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984) e Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*; or M. Kelly, ed., *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (Cambridge: MIT Press, 1994).

³³ As notas de V. Descombes, “Notre problème critique,” in *Stanford French Review*, 15 (1991):z53-6i, dão uma ideia precisa da natureza epistemológica das questões levantadas aqui.

recente, muitos pensadores africanos, movidos pela vontade de reconstruir a história da “nação negra”, têm, efetivamente, devotado os seus trabalhos para oferecer aos africanos uma visão dos seus destinos históricos que seja densa e com significado.³⁴ Ao fazê-lo, eles buscam demonstrar a capacidade dos africanos de atingir a sociabilidade dentro das nações e de criar a sua própria imagem de seus destinos. Tal esforço formou parte de um projeto emancipatório geral; se apoiava na utopia messiânica de um mundo que, no futuro, na completa ausência do preconceito, seria livre da falta de razão — ou era nisso em que esses pensadores acreditavam.

Para garantir a emancipação e o reconhecimento, eles pensaram, era necessária a produção de um discurso apologético baseado na redescoberta do que era supostamente a essência, o gênio distintivo, da “raça” negra. Também era necessária a atualização das possibilidades desse gênio e do seu poder de dar a si mesmo uma forma da razão na história, uma forma que deveria ancorar; o meio necessário para perceber esse gênio era a sua fusão no cadinho do universal.³⁵ Não há dúvidas de que a luta africana em busca da autocompreensão foi marcada, talvez inadvertidamente, por um grau de ingenuidade um tanto quanto peculiar a ela. Essa luta e ingenuidade surgiram da adversidade, a sombra de sonhos ancestrais — às vezes poéticos, noutras assustadores —, de becos sem saída, da angústia da existência desprovida de poder, paz e descanso. Sua imaginação estava trabalhando na memória de uma África, uma vasta canção petrificada, considerada ultrapassada e incompreendida.³⁶ Mas, como resultado desta tensão inerente do projeto gêmeo de emancipação e assimilação, a discussão da possibilidade de uma modernidade africana foi reduzida à uma interrogação sem fim da possibilidade, para o sujeito Africano, de atingir o equilíbrio entre a sua total identificação com a vida africana “tradicional” (nas filosofias de autenticidade), e sua fusão com a (e a subsequente perda na) modernidade (no discurso de alienação).³⁷

³⁴ Sobre judeus, ver, por exemplo, H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace, 1951); G. Scholem, *Fidélité et utopie: Essais sur le judaïsme contemporain* (Paris: Calmann-Levy, 1978), 79-100; I. Berlin, *Trois essais sur la condition juive* (Paris: Calmann-Levy, 1973). Sobre os africanos, ver C. A. Diop, *Nations nègres et culture* (Paris: Présence africaine, 1954).

³⁵ Sobre este ponto, ver os escritos de A. Horton, Blyden, e outros em H. S. Wilson, ed., *Origins of West African Nationalism* (London: Macmillan, 1969), 167-265.

³⁶ Ver C. A. Diop, *L'antériorité des civilisations nègres: Mythe ou vérité historique* (Paris: Présence africaine, 1967) [Trad. M. Cook, *The African Origins of Civilization: Myth or Reality I* (Westport, Conn: Lawrence Hill, 1974)]; T. Obenga, *UAfrique dans l'antiquité* (Paris: Présence africaine, 1973); E. Mveng, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine* (Paris: Présence africaine, 1972).

³⁷ Esta problemática já foi criticada. Ver, inter alia, F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie* (Paris: Présence africaine, 1977); P. Hountondji, *Sur la "philosophie africaine"* (Paris: Maspero, 1977) [Trad. H. Evans, com colaboração de J. Réé, *African Philosophy: Myth and Reality*, London: Hutchinson University Library for Africa, 1983]; V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*

Para os homens e as mulheres dessas gerações que buscam uma migalha de satisfação, tal foi a difícil escolha disponível. Para muitos, isto acabou, tanto em aceitação da trágica dualidade quanto em uma duplicidade interna,³⁸ ou — como um resultado da ênfase repetida na incondicionalidade do self africano (em termos das teses afrocêntricas) — em uma sensibilidade extraordinária sobre a identidade.³⁹ Não quero dizer que, no pesadelo caótico que se seguiu à abolição da escravidão e terminou na colonização, a reafirmação da humanidade africana era uma questão sem consequência. A natureza rigorosa do self Ocidental e sua ativa negação de tudo que não seja ele próprio tem o contra-efeito de reduzir o discurso africano a uma simples reafirmação polêmica da humanidade negra. Contudo, tanto a negação declarada quanto a *reafirmação* dessa humanidade agora se parecem com os dois lados estéreis da mesma moeda.

O que distingue a nossa era das eras anteriores, a fenda através da qual, aparentemente, não há mais volta, a divisão absoluta dos nossos tempos que quebra o espírito e o divide em vários, é novamente a existência contingente, dispersa e impotente: essa existência que é contingente, dispersa e impotente, mas se revela disfarçada de arbitrariedade e do poder absoluto de matar a qualquer momento e lugar, por quaisquer meios e por qualquer razão. Mais precisamente, é a faceta atual da arbitrariedade durante a *longue durée*, ainda assim não é apenas arbitrariedade, mas sim a arbitrariedade em sua comédia e horror absolutos, uma sombra real que, enquanto totalmente desprovida de beleza, não apresenta falta de clareza; não é qualquer arbitrariedade, mas a arbitrariedade como violência humana e contingente com a característica distintiva de cometer atos de destruição que, em sua força, escala, e efeitos de “nocaute”, tem a característica peculiar de esconder o sofrimento humano, enterrá-lo em um círculo infinito centrado, por assim dizer, em todos os lugares. Esta é, então, a arbitrariedade que realiza seu próprio trabalho e se valida através de sua própria soberania e, assim, permite que o poder seja exercido como o direito de matar e investe sobre a África com mortes ao mesmo tempo no coração de todas as eras e acima do tempo.

Mas a questão da violência da tirania já foi colocada aos africanos por seu passado remoto e recente, um passado lento em terminar. Essa obsessão é encontrada na consciência africana no século XIX. O comércio de escravos teve ramificações que permanecem desconhecidas por nós; em grande parte, este foi um evento através do qual a África nasceu para a modernidade. O Colonialismo

(Bloomington: Indiana University Press, 1988); K. A. Appiah, *In My Father's House* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

³⁸ W. E. B. DuBois, *The Souls of Black Folk* (New York: Bantam, 1989 [1ª pub. 1903]).

³⁹ M. K. Asante, *Afrocentricity* (Trenton, N.J.: Africa World Press, 1989) and *Afrocentricity and Knowledge* (Trenton, NJ: Africa World Press, 1990).

também, tanto na sua forma quanto na substância, postulou a questão da violência humana contingente. De fato, o comércio de escravos e o colonialismo ecoaram um ao outro com a persistente dúvida quanto à possibilidade de autogoverno e com o risco, que nunca desapareceu, do continente e dos africanos serem novamente consignados por um longo período a uma condição degradante. De muitas formas, o método de dominação imposto durante o comércio de escravos e o colonialismo na África poderia ser chamado de fálico. Durante a era colonial e o período que se seguiu, a dominação fálica foi de todas a mais estratégica nas relações de poder, não apenas por ser baseada na mobilização das fundações subjetivas da masculinidade e feminilidade, mas também por ter conexões diretas e próximas com a economia geral da sexualidade. Na verdade, o falo tem sido o foco dos meios de construção da masculinidade e poder. A dominação masculina deriva em grande parte do poder e do espetáculo do falo — não tanto da ameaça à vida durante a Guerra como da habilidade individual masculina de demonstrar a sua virilidade às custas da mulher e para obter a sua validação da própria mulher subjugada.

Assim, foi através do comércio de escravos e do colonialismo que os africanos ficaram cara-a-cara com o *opaco e turvo domínio do poder*, um domínio habitado por desejos obscuros e que em todo lugar e sempre considerou a animalidade e a bestialidade componentes essenciais, mergulhando seres humanos em um *processo sem fim de brutalização*. São essas linhas de separação — e de continuidades — que a filosofia africana falhou em absorver. Subjacente ao problema da arbitrariedade e da tirania, como o esboçamos, reside, é claro, o problema da liberdade da servidão e da *possibilidade do sujeito africano autônomo*.

Focar nessas questões que eu deliberadamente me absteve de teorizar envolveria o exame de como, na África Subsaariana, o poder crítico da razão poderia ser retido ou por quais meios poderia ser garantido o triunfo contra todos os tipos de superstições, costumes e hábitos. Questionar se a África está separada do Ocidente por um golfo intransponível parece não ter sentido. Em uma tentativa de forçar a África a enfrentar a si mesma no mundo, tenho tentado afirmar, do jeito mais produtivo possível, algumas questões gerais sugeridas por conceitos retirados da teoria social — notadamente aquelas noções comumente utilizadas para pensar sobre o tempo, os laços de sujeição, os meios pelos quais a dominação é validada, o colapso das “possibilidades” históricas ou das suas extensões, a constituição simbólica do mundo, a restrição e o terror como limites do que é humano e as relações de transcendência e finitude. Onde esses conceitos foram aparentemente incapazes de descrever as figuras particulares da razão na história africana e as práticas de nossos tempos, inventei diferentes modos de discurso, *uma escrita diferente*.

Ao focar a discussão no que chamo de “pós-colonialidade”, o objetivo não foi denunciar o poder como tal, mas sim reabilitar as duas noções de eras e duração. Por era não se entende apenas uma simples categoria mas uma série de relações e configurações de eventos — às vezes visíveis e perceptíveis, às vezes difusos, com “múltiplas facetas”, mas aos quais os contemporâneos podem testemunhar desde que estejam conscientes deles. Como uma era, o período pós-colonial contém diversas *durées* múltiplas compostas de descontinuidades, reviravoltas, inércias e balanços que sobrepõem umas às outras, penetram umas às outras, e cobrem umas às outras:⁴⁰ um *enredamento*. Também quis enfatizar a questão do *deslocamento*. Para fazê-lo com o mínimo de relevância, foi necessário rejeitar teorias que — ao proclamar não apenas “a morte de Deus” e do “homem”, mas também da “moralidade” e do “sujeito” com o risco de suscitar o desaparecimento de qualquer ponto de referência axiológico e qualquer outro objeto que não seja “si mesmo” — reduzir indivíduos a meros fluxos de desejo e conexões desses “desejos”, a máquinas libidinosas. A preocupação central era repensar o tema do sujeito africano emergente, focando em si mesmo, retirando, no ato e contexto de *deslocamento* e *enredamento*.

O *deslocamento* não é simplesmente a saída de um ponto ao outro, trânsito, ou “a impossibilidade de qualquer centralidade que não seja provisional, *ad hoc*, e permanentemente sendo redefinida”.⁴¹ Desejando assumir uma perspectiva filosófica quando necessário, parto da ideia de que há um relacionamento próximo entre a subjetividade e a temporalidade — que, de certo modo, pode-se considerar a própria subjetividade como temporalidade. A intuição por trás desta ideia era que, para cada tempo e cada era, há algo distintivo e particular — ou, para usar o termo, um “espírito” (*Zeitgeist*). Essas coisas distintivas e particulares são constituídas por um conjunto de práticas materiais, símbolos, figuras, superstições e ficções que, por estarem disponíveis para a imaginação dos indivíduos e a inteligência e, de fato, são experimentadas por eles, formam o que pode ser chamado de “linguagens da vida”.

Este “mundo da vida” não é apenas o campo onde a existência dos indivíduos se desdobra na prática; é onde eles exercem a existência — ou seja, vivem as suas vidas e confrontam as várias formas de suas mortes. Baseando-se nisso, pergunto então qual é o conjunto de símbolos particulares que confere à atual era africana as suas características de urgência, sua marca distintiva, suas excentricidades, seus vocabulários, sua mágica e a torna fonte de terror, espanto e hilaridade de uma só vez? O que compõe esse conjunto de significados que todos

⁴⁰ Ver M. Foucault, “Revenir à l’histoire,” Dits et écrits (Paris: Gallimard, 1994), 278-80.

⁴¹ Conforme sugerido por P. Michel em “De la notion Üe la ‘transition’: Remarques épistémologiques,” Cahiers internationaux de sociologie 96 (1994):214.

podem partilhar? Em que linguagem esses significados são expressos? Como essas linguagens podem ser decifradas?

Esta linha de pensamento me leva a perguntar, por exemplo, sobre o *fato* e o símbolo do potentado, as relações entre as pessoas e a multiplicação das coisas, as várias formas de pobreza e o problema do excesso e do riso, ou da finitude e da loucura, como indicado nas línguas e práticas do sobrenatural e do divino.⁴²

Desde o princípio, haviam duas dificuldades. Primeiramente, toda era, incluindo a pós-colonial, é na realidade a combinação de diversas temporalidades.⁴³ No caso da era pós-colonial, postular a existência de um “antes” e um “depois” da colonização não poderia esgotar o problema do relacionamento entre a temporalidade e a subjetividade, tampouco foi suficiente levantar questionamentos sobre a passagem de um estágio (antes) para outro (depois), e a questão do *trânsito* que tal passagem sugere, ou novamente reconhecer que em todas as eras há significados contraditórios para diferentes atores. Ainda era necessário saber como, para cada era, essa multiplicidade de tempos seria re-inscrita não apenas na *longue durée*, mas também em *durées* indígenas. E então seria necessário pensar no *status* desse tempo peculiar que é o *tempo emergente*.

Pensar de modo relevante sobre *este tempo que está aparecendo*, *este tempo que passa*, significou abandonar as visões convencionais, pois essas só percebem o tempo como uma corrente que transporta os indivíduos e as sociedades de um segundo plano para o primeiro plano, com o futuro necessariamente emergindo do passado e seguindo esse passado, sendo ele próprio irreversível. Mas de interesse central foi aquele tempo peculiar que poderia ser chamado de *tempo da existência e da experiência*, o *tempo do enredamento*. Não era possível dar uma explicação plausível de tal tempo sem afirmar, de saída, três postulados. Primeiro, que este tempo da existência africana não é um tempo linear e nem uma simples sequência na qual cada momento é apagado, anulado e substituí os momentos precedentes, a ponto de existir uma única era dentro da sociedade. Este tempo não é uma série, mas um entrelaçamento de presentes,

⁴² Estas são algumas das razões pelas quais nossa problemática tem pouco em comum com discussões atuais nos Estados Unidos sobre a “pós-colonialidade” ou consciência “subalterna”. Sobre estes últimos, ver A. Quayson, *Fostcolonialism: Theory, Fractice, or Process?* (Cambridge: Polity Press, 2000); G. C. Spivak, *A Critique of Post-colonial Reason* (Cambridge: Harvard University Press, 1999); E. Shohat, “Notes on the ‘Postcolonial,’” *Social Text* 31-32 (1992): 84-113; G. Prakash, “Post-colonial Criticism and Indian Historiography,” *Social Text* 31-32 (1992); G. Prakash, “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism,” *American Historical R-view* 99, 5 (1994): 1475-90; G. Prakash, *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (Princeton: Princeton University Press, 1995); D. Chakrabarty, “Post coloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?” *Representations* 37 (1992).

⁴³ Para algumas discussões sobre o tempo em geral, ver F. Braudel, “Histoire et Sciences Sociales, la longue durée,” *Annales ESC*, 4 (1958); K. Pomian, *L’ordre du temps* (Paris: Gallimard, 1984); P. Osborne, *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde* (London: Verso, 1995).

passados e futuros que retêm suas profundidades de outros presentes, passados e futuros, cada era conduzindo, alterando e mantendo as eras anteriores.

Segundo, esse tempo é composto de perturbações, de uma coleção de eventos imprevistos, de flutuações e oscilações mais ou menos regulares, que não resultam necessariamente em caos e anarquia (embora isso aconteça às vezes); além disso, instabilidades, eventos imprevistos e oscilações nem sempre levam a comportamentos erráticos e imprevisíveis dos atores (embora aconteça também).

Finalmente, a atenção maior a este padrão real de fluxos e refluxos mostra que este tempo não é irreversível. Com todas as rupturas bruscas, os ataques súbitos e abruptos de volatilidade, ele não pode ser colocado em um modelo simplista e põe em questão a hipótese de estabilidade e *ruptura* que sustenta a teoria social, principalmente quando a única preocupação é explicar a modernidade ocidental ou as falhas dos mundos não europeus em replicá-lo perfeitamente.

As formações sociais africanas não convergem necessariamente para um único ponto, tendência ou ciclo. Elas abrigam a possibilidade de uma variedade de trajetórias que não são convergentes nem divergentes, mas entrelaçadas, paradoxais. Mais filosoficamente, pode-se supor que o presente como *experiência de um tempo* é precisamente o momento em que diferentes formas de ausência se misturam: ausência daquelas presenças que já não são mais e que se lembra (o passado), e ausência daquelas outras que ainda virão e que são antevistas (o futuro). É isto que esta coletânea busca interpretar. Sinto que o que distingue a experiência africana contemporânea é que este tempo emergente está surgindo em um contexto — hoje — no qual o horizonte futuro está aparentemente fechado, ao passo que o horizonte do passado aparentemente retrocedeu.⁴⁴

Além do mais, o foco no *tempo do enredamento* repudia não apenas os modelos lineares, mas também a ignorância que eles mantêm e o extremismo que eles repetidamente causam. A pesquisa sobre a África dificilmente se distinguiu por suas tentativas de integrar fenômenos não lineares em suas análises. Do mesmo modo, nem sempre foi capaz de explicar a complexidade. Por um lado, ela assimilou toda a não linearidade ao caos, esquecendo que o caos é apenas um corolário possível de sistemas dinâmicos instáveis. Além disso, a pesquisa subestimou o fato de que uma característica das sociedades africanas sobre a *longue durée* tem sido que elas seguem uma grande variedade de trajetórias temporais e uma ampla gama de balanços que só são redutíveis à análise em termos da evolução convergente ou divergente ao custo de um extraordinário empobrecimento da realidade. Além do mais, a pesquisa sobre a África

⁴⁴ Ler J. Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copper Belt* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999).

literalmente empobreceu nosso entendimento de noções como racionalidade, valor, riqueza, e interesse — ou seja, o que significa ser um sujeito em contextos de instabilidade e crise.⁴⁵

Nesta coletânea, o *sujeito* emergente, agindo efetivamente, retirando-se, ou sendo removido no ato e contexto de *deslocamento* refere-se a duas coisas: primeiro, às formas de “viver no mundo concreto”, e depois às formas subjetivas que tornam possível qualquer validação de seus conteúdos — que objetifica o sujeito. Na África de hoje, o sujeito que *alcança e valida o tempo*, que vive e abraça sua contemporaneidade — isto é, o que é “distinto” ou “particular” no seu mundo real presente — é primeiro um sujeito que tem uma *experiência* de “viver no mundo concreto”. Ele/ela é um sujeito da experiência e um sujeito que valida, não apenas no sentido de que ele/ela é uma existência consciente ou tem uma consciência perceptiva das coisas, mas no sentido de que seu “viver no mundo concreto” envolve e é avaliado por seus olhos, ouvidos, boca — isto é, sua carne, seu corpo. O que são estes modos de validação da existência consciente? Quais deles podem ser re-realizados? Qual é a porção de arbitrariedade nesta re-realização? E a quais figuras particulares de razão e de violência esta arbitrariedade se refere?

Esta coletânea talvez não responda a todas estas perguntas. Elas podem não ter sido bem formuladas, ou talvez eu não tenha meios para lidar com elas. Pareceu suficiente iniciar algum pensamento sobre o sujeito da África pós-colonial, sua história e seu presente no mundo. Ao longo dos artigos que se seguem, tentei “escrever a África” não como ficção, mas na aspereza de sua densidade, seu poder, suas excentricidades, sem alegar estar falando em nome de ninguém. Na medida do possível, adotei a atitude de que tudo ainda está por ser aprendido sobre este continente e que, a qualquer momento, as coisas podem me trazer surpresas, até mesmos negações. Busquei “capturar e reproduzir a realidade efetiva em todo o seu imediatismo”.⁴⁶ Foi suficiente para mim, vindo e sendo do mundo, tentar dizer o que, conforme é dito, parece resistir a ser dito.

⁴⁵ A. Mbembe e J. Roitman, “Figures of the Subject in Times of Crisis,” *Public Culture* 7, 2 (1995)

⁴⁶ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques: Le langage*, tradução francesa Ole Hansen-Love e J. Lacoste (Paris: Editions de Minuit, 1972.), 16. [Tradução inglesa R. Manheim, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 1: *Language*, (New Haven: Yale University Press, 1953), 76.]

Edição v.36
número 3 / 2017

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 36 (3)
dez/2017-mar/2018

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

Sobre o ato de observar um Crânio de Touro em um Banco de Bicicleta: Arcaísmos Inovadores

On Seeing a Bull's Skull in a Bicycle Seat: Innovative Archaisms

SUDESH MISHRA

Poeta fiji-australiano e doutor em literatura inglesa pela Flinders University, Adelaide, Austrália. Atualmente é diretor da Escola de Língua, Artes e Mídia da Universidade do Pacífico Sul, Suva, Fiji. Foi professor associado em redação criativa na Universidade Deakin na Austrália e ensinou literatura na Universidade Stirling na Escócia e na Universidade do Pacífico Sul, Suva, Fiji. E-mail: sudesht.mishra@usp.ac.fj. ORCID: 0000-0001-5122-3528.

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

MISHRA, Sudesht. Sobre o ato de observar um Crânio de Touro em um Banco de Bicicleta: Arcaísmos Inovadores. Contracampo, Niterói, v. 36, n. 03, pp. 42-57, dez. 2017/ mar. 2018.

Enviado em 07 de junho de 2017 / Aceito em 27 de novembro de 2017

DOI – <http://dx.doi.org/10.22409/contracampo.v36i3.1043>

Resumo

Como as práticas indígenas da Oceania podem abrir a possibilidade de um futuro ocluído pela longa época da acumulação excedentária? Este futuro não é imprevisível, mas sim um que coexiste como uma possibilidade impedida no presente. O sul global - seja como tempo, espaço, valor ou figura - habita a ordem do não-síncrono e arcaico vis-à-vis do norte global como ditado pela lei normativa da acumulação excedente. Neste artigo, seguindo a visão de Theodor Adorno sobre a co-presença do arcaico no tempo da modernidade para argumentar que o aspecto perspectivista da modernidade é construído no ato de olhar para algo enquanto se olha através dele. Em outras palavras, ver concerne o ato paradoxal de não-ver, de olhar através de algum aspecto ou dimensão de qualquer coisa para a qual a pessoa estiver olhando. Se, contudo, o silêncio tiver como objetivo a descoberta da fala, e começarmos a olhar para as coisas, ao invés de através delas, tal como fomos ensinados, a modernidade começa a tomar uma forma completamente diferente. O sul global da Oceania, em particular, passa a ser uma região de arcaísmos inovadores, imaginários antinacionalistas, práticas de subversão de excedentes e formas comunais de ética ecológica. Este artigo afirma que as práticas indígenas arcaicas, em conjunto com o conhecimento científico, podem ser mais avançadas que as modernas, oferecendo uma resposta pragmática à crise climática gerada pela modernidade.

Palavras-chave

Sul Global; Fiji; Oceania; Arcaísmo; Temporalidade.

Abstract

This How may indigenous practices from Oceania open up the possibility of a future occluded by the long epoch of surplus accumulation? This future is not unforeseeable, but rather one that co-exists as an impeded possibility in the present. The global South—whether as time, space, value or figure—inhabits the order of the non-synchronous and archaic vis-à-vis the global north as dictated by the normative law of surplus accumulation. In this paper I draw on Theodor Adorno's insight concerning the co-presence of the archaic in the time of modernity to argue that the perspectival aspect of modernity is built on the act of looking at something while looking through it. In other words, seeing concerns the paradoxical act of not-seeing, of looking through some aspect or dimension of whatever one is looking at. If, however, silence were to discover speech, and we commenced to look at what we have been taught to look through, modernity starts to take on an altogether different aspect. The Global South of Oceania, in particular, turns into a region of innovative archaisms, counter-national imaginings, surplus-subverting practices and communal forms of ecological ethics. This paper contends that archaic indigenous practices, in concert with scientific knowledge, may be in advance of the modern in offering a pragmatic response to the climate-related crisis generated by modernity.

Keywords

Global South; Fiji; Oceania; Archaism; Temporality.

Já se passaram alguns anos agora, desde que estive estudando a carta de Theodor Adorno para Walter Benjamin datada de 05 de abril de 1934, na qual ele faz um relato convincente sobre a “historicidade essencial e categórica do arcaico” (ADORNO & BENJAMIN, 1999, p.38) e a sua copresença com o novo e o moderno. Na carta, Adorno chega à percepção de “que, assim como o moderno é o mais antigo, dessa forma, o arcaico também é uma função do novo: ele é produzido primeira e historicamente como arcaico, e na medida em que é de caráter dialético e não ‘pré-histórico’, mas sim exatamente o oposto” (ADORNO & BENJAMIN, 1999, p. 38). Consequentemente, o arcaico é “nada a não ser o local de tudo aquilo cuja voz foi silenciada pela história: algo que só pode ser medido em termos de ritmo histórico que, por si só, o ‘produz’ como um tipo de história primal” (ADORNO & BENJAMIN, 1999, p. 38). O aspecto crítico para essa notável coisa à parte é que o arcaico, como elemento que emerge ao mesmo tempo em que o moderno e a modernidade, é produzido pela mesma história que o reduz a um estado de silêncio e mutismo. Assim como o moderno vocifera dominar a história, o arcaico, engendrado simultaneamente por essa história, queda silente e seu local é uma forma de mudez.

É aqui que Adorno, acredito, começa a avançar para o seu ponto mais revolucionário. O próprio silêncio do arcaico é produzido pela mesma história que dá voz ao moderno dentro da modernidade histórica. Seria errado, contudo, interpretar este silêncio como uma forma de apagamento, como um permanente estarrecimento do arcaico, pois assim como o potencial da fala é o silêncio, o potencial do silêncio também é a fala. A mesma lei do tempo que produz ambas as categorias pode levantar as ordens da fala e do silêncio. Em outras palavras, se o arcaico compreendesse o seu potencial e falasse através da modernidade histórica, seu status primal se dissolveria, assim como o status avançado do moderno se dissolveria se ficasse silencioso. É neste momento que a percepção de Adorno ressoa com a análise magistral de Ernst Bloch de potencial revolucionário do não-síncrono em nome de um “futuro impedido” (BLOCH, 1977, p. 33). O passado vigente e ainda não encerrado, para Bloch, não pode ser direcionado ao futuro a menos que a não-sincronicidade informe o presente síncrono da modernidade, assim libertando “o futuro – ainda possível – do passado” ...ao colocar ambos no presente” (BLOCH, 1977, p. 33). Como, em outras palavras, abrimos a possibilidade de um futuro coberto pela longa época de acúmulo de excedentes? Esse futuro não é imprevisível, mas aquele que coexiste como uma possibilidade impedida no presente. De qualquer forma, pode-se ter percebido que o sul global — independentemente de ser tempo, espaço, valor ou figura — habita a ordem do não-síncrono e arcaico vis-à-vis ao norte global conforme o ditado pela lei normativa da

acumulação do excedente. É minha intenção nesse texto recorrer à percepção de Adorno concernente ao arcaico para argumentar que o aspecto perspectivista da modernidade é fundamentado no ato de observar algo enquanto olha através dele. Em outras palavras, ver tange o ato paradoxal de não ver, do olhar através de algum aspecto ou dimensão do que se está observando. Se, contudo, o silêncio tiver como objetivo a descoberta da fala, e começarmos a olhar para as coisas, ao invés de através delas, tal como fomos ensinados, a modernidade começa a tomar uma forma completamente diferente. O sul global da Oceania, em particular, passa a ser uma região de arcaísmos inovadores, imaginários antinacionalistas, práticas de subversão de excedentes e formas comunais de ética ecológica.

O estudo seminal e elogiado de Epeli Hau'ofa, "Our Sea of Islands", é principalmente uma disputa com a perspectiva, uma vez que esta relaciona-se com as práticas ideológicas da modernidade. Derivado do Latim, *perspicere*, o substantivo "perspectiva" se relaciona com as preposições "para" e "através" quando trazido em conjunto com o "olhar" (*spicere*). A perspectiva, portanto, envolve o ato de olhar para uma determinada coisa enquanto se olha através dela. Em outras palavras, ver concerne o ato paradoxal de não-ver, de olhar através de algum aspecto ou dimensão de qualquer coisa para a qual a pessoa estiver olhando. De fato, a "unilateralidade é", como observa Joseph Brodsky, "o inimigo da perspectiva" (BRODSKY, 2002, p. 454). Em seu ensaio, Hau'ofa confessa que, por um longo tempo como acadêmico, observava através do nosso grande mar de ilhas enquanto olhava para pequenas ilhas no mar. Escreveu que "a ideia de pequenez... depende do que é incluído e excluído em qualquer cálculo de tamanho" (HAU'OFA, 1993, p. 6). Este é exatamente o ponto no qual a sua intervenção se transforma em uma crítica entusiasmada de uma perspectiva emprestada, de uma consciência totalmente emprestada, baseada nos legados da modernidade do Norte. No cerne do estudo de Hau'ofa's há uma epifania que vincula o perspectivismo ao epistêmico na qual o caráter do conhecimento — e os atos do saber — são transformados precisamente quando olhamos para as coisas que fomos ensinados a olhar através delas. O ato de olhar para e olhar através pertence à mesma dinâmica relacional, pois a invisibilidade é uma função da visibilidade. O que a modernidade torna visível, do que o estado-nação burguês definido por uma porção de terra com fronteiras é exemplar, torna invisível aquilo que resiste à incorporação no sempre instável sistema de reprodução política, material e ideológico. Quaisquer perspectivas relacionadas às ilhas da Oceania como estados-nações territorialmente distintos descontam o espaço do mar que forma parte integral da interdependência dos mundos vitais dos arquipélagos. Hau'ofa realiza uma recuperação de uma perspectiva alternativa a partir do sul ao olhar para o

nosso grande mar de ilhas enquanto olhamos através da narrativa que a modernidade faz de ilhas pequenas no mar — e essa narrativa persiste na ideia de Pequenos Estados Insulares em Desenvolvimento (SIDS). Por meio dessa simples e engenhosa mudança de perspectiva — que é relacional já que aquilo para que se olha e através do que se olha estão em perpétua contestação — retoma uma perspectiva indígena (ou um arcaísmo) cujo escopo escapa e ultrapassa os contornos da modernidade. Existe uma simplicidade magistral na abordagem de Hau'ofa. Tudo o que ele está dizendo em um plano é que, se ligam-se os pontos, deixa-se de ver pontos autônomos separados sobre a água; em vez disso, começam-se a ver amplas ondas de convergência, desvio e vôo que se estendem do Pacífico Sul ao Pacífico Norte. Esta perspectiva, uma vez resgatada de uma repressão estrutural que, como observa Jacques Derrida, sempre dá origem a assombrações (DERRIDA, 1994, p. 37), resiste à narrativa da modernidade de micro-estados da Oceania encurralados, auto-centralizados e dependentes de ajuda.

Hau'ofa publicou o seu ensaio em 1993, o mesmo ano em que o livro *The Black Atlantic* foi lançado em Boston. Ambos os textos, de modos diferentes, buscam dizer que a modernidade, na medida em que é visto como um empreendimento ocidental não-dialógico, é estruturada de modo repressivo pelas práticas e valores através dos quais dirige seu olhar seletivo a certas práticas e valores formados pela *longue durée* da acumulação de capital. Gilroy, por exemplo, indica que práticas negras — culturais, musicais, literárias ou políticas — não podem ser entendidas em relação aos paradigmas nacionais, pois eles quebram limites de comunidades e categorias e incluem arenas multiterritoriais banhadas pelo Oceano Atlântico. A narrativa de Gilroy eleva efetivamente os dois polos do arcaico e moderno. As práticas clássicas de acumulação de excedentes dependiam muito de formas arcaicas de mão-de-obra escravizada, nas quais o tempo de trabalho não era remunerado por tempo — como o trabalho assalariado — mas indefinida e transnacionalmente. Então a modernidade em sua forma clássica explorativa produziu trabalho arcaico transnacional. No entanto, foi na provação desses trabalhadores escravizados e em suas narrativas e práticas de resistência que as políticas modernas de emancipação, estéticas transnacionais de resistência e discursos de direitos se expressaram. O trabalho arcaico engendra os modernos discursos éticos e emancipatórios do Iluminismo. Enquanto Gilroy recorria ao Atlântico negro argumentando a favor do seu papel constitutivo, como antagonista — ou “endividamento antagonístico” como ele mesmo define (GILROY, 1993, p. 191) — ao formar os discursos éticos e políticos da modernidade, Hau'ofa estava resgatando uma perspectiva regional que criticava o desprezo da modernidade pelos

ilhéus e o seu perspectivismo que sequestrava as ilhas dos oceanos e as pessoas oceânicas umas das outras. Não é coincidência que Hau'ofa e Gilroy apresentaram dois relatos do Sul do que pode ser chamado de "transnacionalismo oceânico" em 1993. No começo da década de noventa, com a ascensão do neoliberalismo a posteriori dos fluxos de capital que ultrapassavam fronteiras, do tráfego migratório de grande escala e das políticas de ajuste estratégico impostas no sul global, as áreas emergentes dos estudos transnacionais e a crítica da diáspora estavam chamando a atenção de vários acadêmicos. Está implícito nas obras de Hau'ofa e Gilroy o desejo de resgatar duas perspectivas antigas, uma envolvendo a Oceania pre-colonial e a outra relacionada à pós-emancipação atlântica, sem esquecer dos fluxos de capital, culturas, bens e sujeitos no tempo da modernidade globalizada. Ressalto isso para atestar a natureza complexa do resgate feito por Hau'ofa da perspectiva da Oceania que implica uma forma de recuperação onde a perspectiva antiga é resgatada através de uma narrativa de práticas intinerantes presentes que não podem contornar as formas neoliberais de acumulação de excedentes. Em suma, quando Hau'ofa olha através das pequenas ilhas no mar descritas por agências do Norte, ele está olhando para o nosso grande mar de ilhas através das práticas contemporâneas da diáspora que o remetem a uma forma antiga de rede através do comércio, migração, guerra casamento, cosmologia compartilhada, trabalho intinerante e presenteamento. A sua forma de visão é dupla. O comércio oceânico dos ilhéus entre si e entre as ilhas e os continentes no presente globalizado ativa a imaginação ao ponto em que ele é transportado para o passado, às formas clássicas de troca e tráfego entre as ilhas, ignoradas pela modernidade do Norte. Hau'ofa, então, cita os circuitos diaspóricos modernos para acessar a rede arcaica do comércio entre as ilhas, assim atestando a persistência constitutiva de tais traços nos tempos modernos.

O ensaio de Hau'ofa é um testemunho rebuscado de como o trabalho da imaginação nos transporta para espaços e práticas invisibilizadas pela modernidade em desaprovação ao papel constitutivo que tais práticas realmente exercem em seu projeto inacabado. Ele também atesta o caráter contagioso de tais atos de imaginação, pois a sua obra inspirou a imaginação de outrem, e de historiadores e linguistas em particular, assim contribuindo para uma reconsideração da história. As histórias culturais e linguísticas agora assumem proporções oceânicas na medida em que a mobilidade entre ilhas, trama cultural e deriva cosmopolita são características destacadas de uma metodologia ilimitada. David Chappell, por exemplo, recupera a metáfora do mar de ilhas para captar o que os ilhéus que mudam de mares como Lojeik, Ahutoru e Tupaia sofreram como consequência de atravessar e cruzar os limites entre culturas, tecnologias, línguas e mundos da vida.

O relato de Paul D'Arcy sobre a mobilidade pré-contato desenha uma imagem ampla do tráfego entre ilhas motivado, em alguns casos, pela economia de troca onde conchas valiosas, cordas navais e tecidos para roupas eram trocados por açafião, panelas e madeira ou, alternativamente, onde ferrões de arraia para lanças, dentes de baleia simbólicos, tecido tapas finos eram trocados por canoas de vesí, penas brilhantes e sândalo. O linguista Paul Geraghty, menciona algo parecido ao traçar a genealogia de Pulutu, a pátria mítica dos Polinésios. Descrevendo como Pulutu (ou Burotu em Fijiano) passou a ser associada a um tom vermelho célebre, ele observou que as plumas do kula lory, que decoravam as bordas dos tapetes, eram parte de uma economia de escambo entre Fiji, Tonga e Samoa (GERAGHTY, 1993, p. 350). O prestígio associado às penas da ave, especialmente coloridas e raras, foi um importante catalisador do comércio entre as ilhas na maior parte da Oceania. Nicholas Thomas, por sua vez, acredita que os ilhéus são exemplarmente cosmopolitas, levados a viajar por razões heterogêneas. Quando não eram movidos pela aventura e pela curiosidade, eles zarpavam para adquirir prestígio e status; quando não viajavam como marinheiros em baleeiros ou em barcos a vapor, eles viajavam em trabalho missionário; quando não eram capturados por *blackbirders* (traficantes de pessoas) para trabalho intenso entre as ilhas, vagavam pelos portos metropolitanos como turistas ávidos. Criticamente, os quatro acadêmicos dispensam o nacionalismo metodológico, optando por uma perspectiva que discute os ilhéus itinerantes de acordo com as suas diferentes causas e desejos, tal como são descritas em um cenário oceânico ondulado e sem fronteiras.

Um ano antes de Hau'ofa e Gilroy publicarem suas intervenções audazes, *The Shark that Ate the Sun*, um romance de autoria de John Pule de Niue, foi lançado pela editora Penguin Books. As seções do livro recorrem a uma tática epistolária para descrever a troca de informações, commodities, dinheiro, ideias, ideologias políticas e alimentos entre os membros da diáspora Niueana por um período de duas décadas, de 1942 a 1962. Conforme as cartas cruzam o Oceano Pacífico, temos uma visão das relações e práticas transversais que caracterizam a diáspora de Niue. Os membros da família não transitam apenas através de diversos pontos regionais, como Samoa, Taiti e Fiji quando transitam entre a Nova Zelândia e Niue; eles também vão até o Canadá e a Inglaterra. As cartas, em sua sociabilidade circular, atestam a cartografia fluida dos fluxos, fluxos externos e fluxos contrários em uma narrativa epistolar que resiste à adaptação em qualquer território. Se as personagens vão para Liku, Apia, Suva e Auckland, eles também fazem a jornada inversa. As cartas não somente se movem em zigue-zague como um caranguejo, mas também confirmam o movimento de zigue-zague do material e práticas ideológicas. Se as commodities vindas do Norte como dinheiro, sapatos,

roupas, alianças de casamento, painéis e fotografias fazem o seu caminho de Niue para Auckland, Niue envia de volta o taro, inhame, banana, fruta-pão, narrativas de resistência e crianças como parte de sua rede de parentesco do Sul. As cartas do romance se comunicam entre si de uma maneira onde o contexto presente do remetente intersecta com o contexto ausente do destinatário, forjando linhas de convergência e divergência através do trabalho de imaginação. A visão de Pule da Oceania é de grande escala e interconectada. O seu mar de ilhas não é, contudo, restrito ao amplo quadro oceânico de Hau'ofa; é um grande mar de ilhas certamente, mas se encontra, algumas vezes, em uma pequena rua de Auckland. Quando a niueana, Mocca, escreve para o seu irmão, Puhia, ela faz a seguinte observação:

Há uma família Palagi amigável na casa ao lado e uma família Samoana do outro lado. Cruzando a rua vive outra família Palagi e ao lado deles habita uma família Maori. Já fizemos amizade com o casal indiano que tem a loja de frutas na Great North Road (PULE, 1992, p. 45).

Mocca também afirma que “não há mudanças se você mudar tudo” (PULE, 1992, p. 52). Há uma interpretação filosófica a ser feita aqui, se alguém muda tudo o tempo todo, sem descanso, a mudança se transforma em uma ideia bastante inútil. Mocca, no entanto, parece estar deixando implícito que padrões e perspectivas culturais podem persistir mesmo quando as práticas mudaram em consequência da longa duração da modernidade. Assim, retornamos à dupla visão de Hau'ofa do esquecimento constitutivo do arcaico que é o cerne da modernidade. Pule e Hau'ofa percebem os intercâmbios oceânicos atuais entre os ilhéus que viajam, como descontinuamente contínuos com as práticas oceânicas clássicas identificadas pelos historiadores. Eles acessam o passado por meio do presente olhando através da visão estática terrestre e fortemente delimitadora das ilhas, tal como destacado pelos paradigmas voltados ao crescimento de uma modernidade prescrita no Norte.

Hau'ofa e Pule estão preocupados com formas oceânicas de itinerância manifestadas antes do novo milênio. O primeiro dá o exemplo de um trabalhador Tonganês sem educação formal que vive em Berkeley, Califórnia, voa para Fiji através de Honolulu com um cooler cheio de camisetas, algumas para estudantes de Fiji e o restante para seus parentes em Tonga, compra kava enquanto está em Suva, depois pega um segundo avião para Tonga, onde o kava é pesado e embalado, enquanto reabastece seu cooler com frutos do mar, antes de voltar para a Califórnia, através de Fiji e Honolulu, onde o kava e os frutos do mar são vendidos para sustentar seus dois filhos na faculdade. Hau'ofa e Pule estão atentos

à rede de circulação em constante expansão entre os ilhéus, uma vez que estes se relacionam com os mundos e práticas reais ignoradas pelos discursos de desenvolvimento. Mais de duas décadas depois, continuamos a testemunhar tais formas materiais de circulação com a diferença de que uma enorme quantidade de relações culturais, familiares, financeiras e políticas agora acontece na forma digital ou virtual. Em vez de citar exemplos desta nova forma de troca e circulação, atestando assim o que é claramente evidente, pode ser preferível imaginar como as práticas descontinuamente contínuas do nosso mar de ilhas podem ser reconfiguradas à medida que a região enfrenta os desafios da era digital, modernidade de "crise", deslocamentos relacionados ao clima e a hiper mobilidade global. Realizar essa façanha, no entanto, exige um ato de visão dupla, onde começamos a olhar para as coisas através das quais olhávamos há muito tempo.

No ano passado, Fiji foi assolada por um ciclone de força sobrenatural, resultando em devastação da vidas, propriedades e plantações. Enquanto a comunidade internacional respondeu de modo rápido e compassivo, surgiam histórias perturbadoras de fome e desnutrição emanando das ilhas externas. A mesma modernidade que veio em nossa ajuda pode ter sido responsável não só pelos ventos insuportáveis, mas também pelo desmantelamento dos sistemas indígenas de preservação de alimentos. Brian Schultz observa que os fijianos no passado estabeleceram estratégias para combater a escassez de alimentos como consequência de guerras, secas e furacões: "Exemplos clássicos de técnicas tradicionais de preservação de alimentos incluem a secagem de mandioca raspada ou inhame para produzir um pó armazenável, o método de preservação de alimentos básicos à base de carboidratos tais como a fruta-pão e o taro, onde [eles]... eram embebidos em água e enterrados em buracos revestidos de folhas [e]... deixados para fermentar, e a secagem ao sol e defumação do peixe" (Schultz, 10). Ingrid Johnston ratifica essa afirmação em um recente estudo intitulado *Rebuilding Communities after Disasters: Remote Islands [Reconstruindo Comunidades depois de Desastres: Ilhas Remotas]* (JOHNSTON, 2016, p. 67-68). À medida que os alimentos se tornam mais escassos e mais caros, os insulares do Sul podem querer imaginar novamente e compartilhar uns com os outros, essas estratégias específicas para a preservação e segurança dos alimentos na era de secas extremas e tempestades.

Os furacões também chamaram a atenção para as armadilhas da decrescente confiança no conhecimento arquitetônico indígena e de uma dependência consciente de status dos materiais, projetos e estilos de habitação do Norte. Comprovou-se que a construção bure fijiana e as Fales de Samoa/ Tonga são projetadas de forma arquitetônica para lidar com eventos climáticos extremos e

que os anciãos das aldeias dispersas da Oceania têm um bom conhecimento sobre esses princípios estruturais. Em um relatório baseado em entrevistas realizadas com arquitetos dois anos depois que Samoa foi atingida pelo Ciclone Evans, Catherine Wilson observa que “a maioria das casas danificadas durante o desastre eram de estilo ocidental, e a destruição dos telhados foi um problema comum” (WILSON, 2014). Com base na experiência de seus informantes samoanos, ela ressalta:

A arquitetura tradicional é caracterizada pela “fale”, uma estrutura aberta de forma oval com vigas de madeira que suportam um telhado abobadado íngreme. Todos os elementos do edifício são “amarrados” ou ligados, originalmente com uma corda trançada feita a partir de fibra de coco seca.

A estrutura aberta da fale permite que os ventos fortes passem direto através dela e o complexo sistema de amarração oferece movimento e força flexíveis diante de ventos sempre em mudança. O telhado de uma fale é curvado e os ventos que a atingem moverão sua superfície sem encontrar resistência... (WILSON, 2014).

Ela cita um terceiro arquiteto que observa que “o projeto da fale conecta o telhado diretamente às vigas que são concretadas no chão, criando menos pontos de fraqueza” enquanto “os projetos de habitação ocidentais... dependem de mais pontos de conexão da base ao telhado, deixando-os mais vulneráveis e suscetíveis a falhar sob pressão...” (WILSON, 2014). O estudioso tonganês Futa Helu, discutindo o trabalho do arquiteto Tomui Kaloni, que chamou a atenção para a “geometria instintiva” da arquitetura polinésia (HELU, 1999, p. 324), fez uma observação semelhante em 1999. Observando que o estilo da fale faka-Manuka foi desenvolvido baseando-se na “arquitetura naval tradicional... onde o telhado é a variável independente à qual o piso deve ser ajustado”, ele observa que isso levou à construção de uma casa onde as paredes e o telhado “são suavemente curvados em pontos críticos para desviar ou aliviar a carga lateral bem como a carga vertical” (HELU, 1999, p. 319-20). O aspecto fundamental para a arquitetura da fale é uma parte móvel nas seções de semicúpula chamada de feleano que “tem o efeito de unificar toda a ação de ta (semicúpula) em uma estrutura só que desenvolve tensões de carga complexas – ações de cabo e torção – além de ser a força de resistência às cargas laterais na seção central principal do telhado que são canalizadas para o solo através do feleano” (HELU, 1999, p. 323-26). Assim, o não-síncrono, quando confrontado com perversidades climáticas desencadeadas pelo implacável sistema de acumulação excedente, retorna como um arcaísmo inovador, que está incrivelmente à frente do moderno.

Posso acrescentar que a atual crise ambiental antropogênica está diretamente ligada às relações excludentes de propriedade provocadas por um sistema do Norte de acumulação de excedentes. É essa relação de propriedade que dita vidas e leis na maioria das cidades. Enquanto a lei da propriedade burguesa também governa a vida nas cidades da Oceania, existem algumas práticas entre os habitantes da cidade nesta região que não são abrangidas por tais leis. Em Suva, por exemplo, há um consenso não reconhecido entre as pessoas de que qualquer terra cultivável não utilizada, seja de propriedade privada ou pública, pode ser emprestada por outra parte para complementar o suprimento doméstico de alimentos. Por isso, um jardim de bele pode surgir repentinamente no gramado negligenciado de um posto de polícia, uma porção de terra pode ter uma plantação de dalo às margens do sistema de drenagem do conselho ou um terreno com mandioca na parte de trás de uma parada de ônibus ao lado de um hotel de luxo. Também participo dessa prática fora do escopo da lei, mas maliciosamente sancionada e silenciosamente ética dos i-taukei, onde a noção excludente de propriedade se torna, na melhor das hipóteses, obscura. Compartilho a terra ociosa ao lado da minha propriedade com um aldeão do outro lado da estrada, embora nenhum de nós seja o proprietário legal. Infelizmente, seu pedaço de terra com raurau é maior do que o meu. Foi preciso um estrangeiro, John O'Carroll, para indicar como tais práticas arcaicas derivadas de koro são invisíveis para a modernidade e para os morfólogos urbanos por causa de paradigmas relacionados ao crescimento ligados à economia de mercado (O'CARROLL, 1997, p. 37) e posso acrescentar, a estética da paisagem urbana vinda do Norte global. Preso em um sistema visível governado pela circulação do valor de troca, deixamos de compreender a possibilidade do valor de uso existente em si próprio fora do sistema de troca – ou seja, valor de uso na sua forma persistentemente arcaica. No entanto, se tais formas ilimitadas de partilha de terra para fins de subsistência contribuem para o nosso abastecimento diário de alimentos, então precisamos discutir o que esta prática do Sul pode significar regionalmente.

O ritual fapui'aki de Rotuma serve como outro exemplo de uma prática ética na distribuição de alimentos e na conservação de alimentos. O fapui é uma fronde de coco amarrada em torno do tronco de uma árvore, geralmente uma árvore frutífera, para marcar como proibido colher. Onde não há sinal de um fapui, o fruto produzido pela árvore se torna propriedade comum, independentemente da propriedade da terra. O fapui, se não for roubado para servir a interesses privados, tem o potencial de ser empregado como instrumento para a conservação de árvores frutíferas e para o compartilhamento de excedentes de alimentos. Esta prática está no cerne da cosmologia fundamental de Rotuma (HOWARD, 1985, p.

53-54). Há muitos exemplos na Oceania da perseverança silenciosa de tais práticas adaptativas, mas são vistas como ocupantes da ordem do arcaico e, portanto, permanecem amplamente despercebidas. Dado que estamos vivendo em um mundo que enfrenta uma crise de várias camadas e tramas, é hora de olhar atentamente as opções de contorno do mercado oferecidas pelas práticas descontinuamente contínuas da Oceania.

Quero chamar sua atenção para a forma como uma dessas práticas arcaicas está sendo ressuscitada nas águas e nas ilhas de Fiji, ao ponto de ser adotada por aqueles que operam a indústria hoteleira. Neste momento, pelo menos, a modernidade turística está atenta aos ganhos financeiros associados a uma prática de conservação indígena. Diante do esgotamento dos estoques marinhos pela pesca comercial, muitas aldeias costeiras estão revivendo a prática habitual de *tabu*, através da qual a pesca de frutos do mar é proibida por alguns anos em áreas que abrangem os canais do oceano, os recifes marginais e os estuários de manguezais, que são o lar de caranguejos de barro. *Tabu*, no entanto, não é simplesmente um sinônimo de proibição. *Tabu-na* ou *vaka-tabu-ya* implica colocar tabu sobre algo, tornando-o sagrado através do ato de consagração. Então, onde a modernidade pode ver o oceano como um armazém para commodities marítimas comestíveis, desprezadas do sagrado, da santidade, os observadores do *tabu* o consideram como uma fonte de alimento certamente, mas também como uma extensão sagrada do *vanua* e, portanto, incluem a terra, mar, vida marinha, laços genealógicos, reciprocidades, dever de cuidados, ética ecológica, etc. *Vanua* está no coração do sublime oceânico, na medida em que aspira à condição do sagrado, onde a natureza, a cultura, a genealogia, a comida, o mar, o rio, a terra e a vida estão indissociáveis. Em 2001, por exemplo, o Shangri-La Fiji trabalhou ativamente com oito aldeias costeiras de Cuvu para colocar *tabu* em sistemas selecionados de recifes e manguezais que fazem fronteira com o resort. Dentro de um plano ratificado pelo Conselho de Cuvu Tikina, foi possível “deixar 50% dos recifes de Tikina, bem como alguns habitats adjacentes de manguezais e ervas marinhas como áreas onde a pesca é vedada” (BOWDEN-KERBY, 2003, p. 153). Não só as áreas sob *tabu* eram mais atraentes para os visitantes devido ao abundante recife e à vida marinha, mas a taxa cobrada deles foi encaminhada para novos atos de restauração ecológica, assegurando a reposição de estoques de alimentos para as comunidades locais. Os habitantes de Kavula em Bua fornecem outro exemplo recente de como as práticas de *tabu* do Sul podem ser combinadas a instrumentos modernos de conservação. Com a ajuda de gráficos e ferramentas de ilustração relacionadas fornecidas pela ONG cChange, a comunidade conseguiu mobilizar apoio para impor um tabu sobre a extração de cascalho do rio Kavula. O objetivo

geral do tabu é reabastecer os estoques de peixes protegendo o Redigobius Lekutu, uma espécie rara de peixes de água doce (The Fiji Times, 07 de julho de 2016).

Muitas comunidades costeiras i-taukei, de fato, têm aproveitado o conhecimento científico para reviver as práticas consuetudinárias, gerando assim os arcaísmos inovadores, com o objetivo de reverter o assalto da modernidade às fontes alimentares e aos mundos ecológicos. Os aldeões de Ucunivanua alcançaram um sucesso notável na reversão do declínio constante da população do molusco kaikoso. Impondo um *tabu* de três anos sobre a pesca do kaikoso, eles obtiveram assistência de cientistas da minha universidade que lhes ensinaram a monitorar e medir estatisticamente a população de moluscos na região. Seu sucesso em aumentar o tamanho e a população de moluscos levou outras aldeias da região a ressuscitar a prática: “Os aldeões de Sawa, por exemplo, impuseram um *tabu* em uma ilha de manguezal. Ao contar os buracos “ativos” nos manguezais, eles descobriram que os números da lagosta do mangue *Thalassina Anomala* aumentaram aproximadamente 250 por cento ao ano, com um efeito spill-over de aproximadamente 120 por cento fora da área de *tabu*” (AALBERSBERG, TAWAKE & PARRAS, 2005, p. 146). Os autores do relatório citam o caso da aldeia de Nacamaki, na ilha de Gau, onde “um ano depois de criar uma área de *tabu*, a comunidade colheu cerca de oito toneladas de sua principal fonte de alimentação, o peixe rabbit (siganidae), em uma semana”, o que fez com que uma mulher idosa declarasse que “nossos antepassados liberaram a bênção revivendo essa tradição” (AALBERSBERG, TAWAKE & PARRAS, 2005, p. 146). Aqui, então, para voltar a Bloch, o casamento do tabu não-síncrono com conhecimento científico síncrono informa o futuro - forjando a ressurreição de um passado inacabado.

A narrativa oral dos I-taukei atesta liberalmente a eficácia do *tabu* como uma prática indígena de longa data baseada na convergência de convenções ecológicas, éticas e de sobrevivência. Os aldeões de Nacamaki e Namuana, localizados respectivamente nas ilhas de Koro e Kadavu, são famosos pela cerimônia de convocação de tartarugas marinhas com suas canções mágicas. No caso dos Nacamaki, os aldeões são proibidos pelo *tabu* de olhar as tartarugas uma vez que se elas se aventurem na praia:

Assim que a invasão de tartarugas começou, era costume que os aldeões voltassem para suas casas sem que olhem uma única vez para trás, e ficavam em suas casas por uma noite e um dia, deixando a praia para as tartarugas. Havia muita especulação sobre o que acontecia lá, mas a cerimônia havia sido imposta aos seus antepassados pelos deuses, e ninguém ousava quebrar o tabu, até que um homem inquisitivo e cético desafiou o édito antigo para satisfazer a sua curiosidade (REED & HAMEZ, 1967, p. 211).

Por sua violação desta injunção contra a interferência humana nos hábitos reprodutivos das tartarugas, o homem curioso é transformado em uma árvore com castanhas de vonu ou castanha de tartaruga. Ele também serve como um lembrete cauteloso para os outros não violarem o *tabu* comunal. É difícil não ler a narrativa como uma crítica instrutiva ao homem econômico desencantado, narcisista, ousado e cético, que procura extrair valor de um segredo pertencente aos direitos reprodutivos das tartarugas. A lenda associada à aldeia de Namuana, por outro lado, diz respeito ao sequestro de duas mulheres líderes por pescadores de Nabukelevu. Quando o mar intervém incitando uma tempestade e transformando as mulheres em tartarugas, os pescadores aterrorizados lançam as mulheres metamorfoseadas no oceano e correm para casa. Incapazes de se transformar novamente, as tartarugas vivem na baía que de frente para a aldeia de Namuana e só aparecem quando invocadas através da música cantada por suas mulheres. Como resultado do relacionamento entre as mulheres de Namuana e as tartarugas de Namuanu, há um *tabu* relacionado à pesca de peixes e tartarugas (BLAKELOCK, 1976, p. 47). Tais relatos fabulosos detêm poder exatamente porque criam as condições para a aplicação sistêmica do *tabu*. O *tabu*, por sua vez, informa a gestão efetiva e ética do ecossistema marinho, que constitui a lei qoliqoli ou a área de pesca costumeira sob gestão local. Não surpreendentemente, talvez, o avivamento do *tabu* foi uma recomendação chave de um relatório sobre tartarugas marinhas encomendado em 1993 pelo Programa Regional de Meio Ambiente do Pacífico Sul (GUINEA, 1993, p. 32). O *tabu* e a transformação caíram como uma luva na cosmologia i-taukei e sugerem um contrato ético entre as espécies que, à luz da atual crise planetária, constitui um arcaísmo inovador no tempo da modernidade. Os arcaísmos inovadores, como argumentei, estão antecipando o tempo progressivamente desolador da modernidade.

Por esta e razões similares, cabe-nos conduzir a nossa discussão em outro idioma mudando a gramática por trás de nossas categorias epistêmicas na forma como Hau'ofa mudou a gramática da perspectiva. Pois continuar falando de desenvolvimento sustentável, ajustes estratégicos, alimentos regionais ou outros títulos, integração de mercado, direitos de propriedade, economias de remessa ou educação orientada por políticas, é se contentar com a gramática – e, portanto, com os códigos – da modernidade do norte ou do neoliberal enquanto olha através práticas existentes no sul que nos permitem viver, conhecer e viajar de maneiras inexplicáveis pela idade excessiva e ultrapassada da ideia de acumulação de excedentes. Se a modernidade se define através de um processo pelo qual relega de modo relacional às áreas da escuridão o que, de fato, é constitutivamente necessário, então é hora de iluminar essas áreas escuras para transformar o

"impulso da morte" que move o acúmulo de excedentes. O desafio é ver o crânio de um touro em uma cadeira de bicicleta – e isso pressupõe uma nova gramática da imaginação em que arcaísmos éticos selecionados, trabalhando em conjunto com o presente científico síncrono, ganham visibilidade.

Referências

Sou grato ao Jason Titifanue pela referência fapui, a Robert Nicole por me indicar o caminho para os ensaios de Futa Helu's e à Caitlin Vandertop por alertar sobre o estudo de Ernst Bloch de 1932 nas relações dialéticas entre o sincronismo e o não-sincronismo.

ADORNO, Theodor & BENJAMIN, Walter. . *The Complete Correspondence 1928-1940*, H. Lonitz (ed.), Cambridge: Polity Press, 1999.

AALBERSBERG, William GL; TAWAKE, Alifereti; PARRAS, Toni. *Village by Village: Recovering Fiji's Coastal Fisheries*, World Resources 2005: *The Wealth of the Poor*, Washington DC: World Resources Institute, 2005. Disponível em: <glispa.org/images/Papers/FijiCaseStudy.pdf>

BLAKELOCK, David. 'The Sacred Turtles of Kadavu,' *Pacific Islands Monthly*, 1976, p. 47:1.

BLOCH, Ernst. 'Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics,' *New German Critique*, 11, 1977, p. 22-38.

BOWDEN-KERBY, Austen. 'Community-Based Management of Coral Reefs: An Essential Requisite for Certification of Marine Aquarium Products Harvested from Reefs under Customary Marine Tenure,' *Marine Ornamental Species: Collection, Culture and Conservation*, J.C. Cato & C.L. Brown (eds), Iowa: Iowa State Press, 2003, p. 139-166.

BRODSKY, Joseph. *Collected Poems in English*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.

CHAPPELL, David A. . *Double Ghosts: Oceanian Voyagers on Euroamerican Ships*, New York: M.E. Sharpe, 1997.

D'ARCY, Paul. *The People of the Sea: Environment, Identity, and History in Oceania*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.

DERRIDA, Jacques. *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Peggy Kamuf (transl), New York: Routledge, 1994.

Geraghty, Paul. 'Pulotu, Polynesian Homeland,' *Journal of the Polynesian Society*, 106: 4, 1993, p. 343-384.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

GUINEA, Michael. *Sea Turtles of Fiji*, South Pacific Regional Environment Programme Report, 1993. Disponível em: <http://www.seaturtle.org/pdf/guineam_1993_spreptechreport.pdf>

HAU'OFA, Epeli (1993). 'Our Sea of Islands,' *A New Oceania: Rediscovering Our Sea of Islands*, Suva: The University of the South Pacific, 2-16.

HELU, I.F. *Critical Essays: Cultural Perspectives form the South Seas*, Canberra: The Journal of Pacific History, 1999, p. 309-331.

HOWARD, Alan. 'History, Myth and Polynesian Chieftainship: The Case of Rotuman Kings,' *Transformations of Polynesian Culture*, A. Hooper and J. Huntsman (eds), Auckland: Polynesian Society, 1985, p. 39-78.

JOHNSTON, Ingrid. *Rebuilding Sustainable Communities after Disasters: Remote Islands*, Newcastle: Cambridge Scholars, 2016.

O'CARROLL, John. 'Multiple Cities: Suva and the (Post)colonial,' *Dreadlocks: In Oceania*, 1, 1997, p. 26-54.

PULE, John. *The Shark that Ate the Sun*, Auckland: Penguin Books, 1992.

REED, A.W. & Hamez, I.. *Myths and Legends of Fiji and Rotuma*, Auckland: Reed, 1967.

SCHULTZ, Brian. *The Modernization of Fiji's Food System and the Resulting Implications in Fijian Society*, 2009. Disponível em: <http://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/681/>

THOMAS, Nicholas. *Islanders: the Pacific in the Age of Empire*, New Haven: Yale University Press, 2010.

WILSON, Catherin. 'Samoa's architects look to the past to boost climate resilience,' 2014. Disponível em: <<http://news.trust.org//item/20141001140022-jt1y3>>

Ritmos enredados da vida em Dakar. Sujeito, comunidade e tempo em La Poubelle (1984), de Pape Pathé Diop

Entangled rhythms of life in Dakar. Subject, community and time in Pape Pathé Diops La Poubelle (1984)

SUSANNE GOUMEGOU

Professora da Eberhard Karls Universität Tübingen, Tübingen. Alemanha. E-mail:
susanne.goumegou@uni-tuebingen.de. ORCID: 0000-0003-4076-514X.

Edição v.36
número 3 / 2017

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 36 (3)
dez/2017-mar/2018

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

GOUMEGOU, Susanne. Ritmos enredados da vida em Dakar. Sujeito, comunidade e tempo em La Poubelle (1984), de Pape Pathé Diop. Contracampo, Niterói, v. 36, n. 03, pp. 58-84, dez. 2017/ mar. 2018.

Enviado em 08 de setembro de 2017 / Aceito em 24 de novembro de 2017

DOI – <http://dx.doi.org/10.22409/contracampo.v36i3.1083>

Resumo

O presente trabalho demonstra a partir da análise do romance *La poubelle* (1984) de Pape Pathé Diop que a descrição de estruturas e funções da cidade do Sul global requer não apenas categorias espaciais, mas também temporais. Partindo das metáforas norteadoras transitividade, ritmo diário e *footprint effects* (efeitos de pegada) desenvolvidas pelos geógrafos urbanos Amin e Thrift (2002), assim como do conceito de *tempo do enredamento* de Achille Mbembe, serão analisados os diferentes regimes e enredamentos temporais que se mostram relevantes na relação do sujeito com a comunidade em Dakar. Através do nível da temporalidade, o retrato de Dakar no romance de Diop consegue integrar a dimensão histórica e os enredamentos globais da cidade.

Palavras-chave

Cidade no Sul global; Temporalidade; *Entanglement*.

Abstract

Taking the example of Pape Pathé Diop's urban novel *La poubelle* (1984), the present article demonstrates that the description of structures and functions in the Global South city requires not only spatial but also temporal categories. Starting from the guiding metaphors of transitivity, daily rhythm and footprint effects developed by urban geographers Amin and Thrift (2002), as well as from Achille Mbembe's concept of time of entanglement, the paper analyzes the different regimes of temporality and the temporal entanglements that determine the relation between subject and community in Dakar. It shows that by focussing on temporality, Diop manages to integrate in his portrait of Dakar historical dimensions as well as global entanglements.

Keywords

City in the Global South; Temporality; *Entanglement*.

Introdução

A cidade, de acordo com a tese da presente contribuição, não é concebida apenas espacialmente, mas requer para a descrição de suas estruturas e funções também a categoria da temporalidade¹. As cidades pós-coloniais da África se caracterizam em grande medida exatamente por um enredamento de diferentes regimes temporais e constroem diferença social e cultural por meio de categorias temporais. Isso pode ser constatado no romance *La poubelle (1984)*, de Pape Pathé Diop, que bem pode valer como representativo para a literatura senegalesa de seu tempo, dando inclusive nova perspectiva para a temática da cidade. O romance se concentra na vida cotidiana na Dakar dos anos 1980. A referida obra mostra como noções de comunidade e subjetividade devem ser reestipuladas numa megalópole ascendente, a qual é marcada tanto pela tradição muçulmana quanto pelo colonialismo e modernidade ocidental². Assim, Diop enfatiza não só as relações de tensão entre a modernidade de influência europeia e a cultura autóctone, como também os enredamentos com a economia global. Ao contrário da concepção de cidade marcada de modo essencialmente espacial, o tinha prevalecido até então a literatura africana, Diop constrói as diferenças entre os bairros determinadamente por meio da dimensão do tempo. Este fato oferece a possibilidade de tematizar não só os contrastes entre a sociedade africana tradicional e moderna, que estão sujeitos a diferentes regimes temporais, como também de focar mutualidades, misturas e enredamentos muito melhor do que seria possível por meio da categoria de espaço. Tais enredamentos, ou *entanglements*³, tanto no interior das subáreas da cidade como também com fluxos globais, cunham justamente as grandes cidades do sul global, nas quais políticas, práticas e imaginários de tempo de diversas fontes se colidem⁴.

Nos discursos urbanos clássicos, como por exemplo em Simmel, Benjamin, de Certeau ou Lefebvre, a cidade também é pensada primeiramente em sua

¹ Pela esmerada tradução deste texto do alemão ao português brasileiro, feita em tão curto prazo, destino a Kim Tiveron da Costa meus sinceros agradecimentos. Igualmente, agradeço a Fabian Daldrup pela tradução das citações.

² Fundada por europeus em meados do século 19, Dakar desempenhou, de 1902 até sua independência em 1960, importantes funções políticas e administrativas na qualidade de capital da África Ocidental Francesa, o que implicou num número relativamente alto de habitantes europeus. Sobre o desenvolvimento urbana de Dakar e sobre o período colonial ver Dresch (1992) e Coquery-Vidrovitch (1988a). Especialmente sobre o bairro de Médina: Faye (2000). Estatísticas sobre o período seguinte se encontram em Landing & Antoine (1989, p. 18-19).

³ Em inglês se afirmou o termo *entanglement* para estes enredamentos, que Sarah Nuttall define em seu livro com o mesmo título da seguinte maneira: "*Entanglement is a condition of being twisted together or entwined, involved with; it speaks of an intimacy gained, even if it was resisted, or ignored or invited. It is a term which may gesture towards a relationship or set of social relationships that is complicated, ensnaring, in a tangle, but which also implies a human foldedness*" (NUTTALL, 2009, p. 1).

⁴ Este conceito de *Entangled Temporalities in the Global South* embasa o Programa de Pós-Graduação que foi recentemente aprovado na Eberhard Karls Tübingen. As mais importantes passagens do texto da proposta se encontram no seguinte link: <http://www.romanistik.uni-tuebingen.de/personal/lehrstuehle/thies/promotionsverbund-entangled-temporalities.html/25.08/2017>.

dimensão espacial. Somente nos últimos anos, a recente pesquisa urbanística desenvolveu uma compreensão de cidade como espaço temporalizado, que disponibiliza um instrumentário para uma análise da cidade nas categorias de tempo. Simultaneamente, Achille Mbembe desenvolveu, em *De la postcolonie* (2000), um conceito de enredamentos de tempos para a descrição das sociedades africanas pós-coloniais, que prosperou sob o termo em inglês "time of entanglement" (MBEMBE, 2001, p. 16)⁵. O presente artigo pretende reunir estas abordagens para, à luz da análise de La poubelle, verificar a suportabilidade de um enfoque que entende cidade como espaço temporalizado, e aplica temporalidade como categoria determinante para a construção de diferença social e cultural nas sociedades do sul global.

A cidade como espaço temporalizado

A oposição cidade-campo representa um tema recorrente e com frequentes variações no âmbito das literaturas africanas de língua francesa⁶. No romance colonial, iniciado com *Ville cruelle* (1954), de Mongo Beti, a cidade simboliza sobretudo a área de poder dos colonizadores. Neste período, somente os centros das cidades dominados por europeus eram designados como *ville*, enquanto os bairros indígenas eram considerados como *villages*: África e urbanidade eram considerados opostos⁷. No romance pós-colonial, a cidade representa cada vez mais o local de conflito entre a tradição e a modernidade, o que bem se pode notar de modo paradigmático em *Les soleils des indépendances* (1968), de Ahmadou Kourouma. Claras fronteiras espaciais desempenham um papel tão importante na arquitetura destas cidades textuais como na descrição que Frantz Fanon faz em *Les damnés de la terre* (1961) da cidade colonial no âmbito do conceito de "monde compartimenté" (FANON, 2002, p. 41–44). Tal dicotomia se encontra ainda no romance *Les écailles du ciel* (1986), de Tierno Monémbo, que retrata os desvarios da independência e as conseqüentes convulsões numa cidade, a qual é caracterizada por meio de uma estrita separação entre centro e periferia.

⁵ Ver sobretudo Nuttall (2009). Sobre a recepção de *De la postcolonie* ver Mbembe (2003).

⁶ Além da obra modelo de Chemain (1981), ver também Schomers (1985), Paravy (1999) e Coussy (2003).

⁷ Ver Goerg (2006). Respectivamente se formou uma pesquisa histórico-urbana sobre a África somente no final dos anos 1970. Os trabalhos inaugurais sobre cidade na África (ocidental) provêm de geógrafos (DRESCH, 1992; VENNETIER, 1991). Em larga escala a pesquisa histórico-urbana foi iniciada por Catherine Coquery-Vidrovitch (1988b; 1993). Um bom panorama sobre a pesquisa da história da cidade na África Ocidental se encontra em Fourchard (2004).

Contemplemos, por exemplo, a descrição da cidade colonial bipartida na obra inaugural de Mongo Beti, intitulada *Ville cruelle (1954)*⁸. Ambas as metades de Tanga, uma cidade fictícia posta de modo paradigmático como a cidade colonial na África, que se alongam pelas duas vertentes opostas da colina, são, de fato, idealmente concebidas como duas cidades contrárias:

*Sur les deux versants opposés de cette colline, se situaient les deux Tanga. Le Tanga commerçant et administratif – Tanga des autres, Tanga étranger – occupait le versant sud (...) (BOTO, 2015, p. 16)*⁹

L'autre Tanga, le Tanga sans spécialité, le Tanga auquel les bâtiments administratifs tournaient le dos – par une erreur d'appréciation probablement – le Tanga indigène, le Tanga des cases, occupait le versant nord peu incliné, étendu en éventail. Ce Tanga se subdivisait en innombrables petits quartiers (...).

*Deux Tanga... deux mondes... deux destins ! (Ibid., 2015, p. 20)*¹⁰

Seria muito difícil salientar a divisão da cidade de maneira mais veemente. Contudo, o narrador não insiste somente na separação, mas também na circulação entre ambas as partes, que sucede sobretudo por meio da movimentação das pessoas que ali vivem:

*Le jour, le Tanga du versant sud, Tanga commercial, Tanga de l'argent et du travail lucratif, vidait l'autre Tanga de sa substance humaine. Les Noirs remplissaient le Tanga des autres, où ils s'acquittaient de leurs fonctions. (...) La nuit, la vie changeait de quartier général. Le Tanga du versant nord récupérait les siens et s'animait alors d'une effervescence incroyablement (Ibid., 2015, p. 20–22)*¹¹

O olhar para a arquitetura da cidade transmite então uma outra imagem, diferente do movimento das pessoas, o qual sucede de modo subordinado a determinadas atividades e períodos do dia. Somente uma observação mais demorada pode revelar um quadro abrangente de Tanga, no qual as zonas da cidade aparentemente muito divididas enfim se comunicam. A cidade dos brancos figura como a Tanga do trabalho e do dia, enquanto a Tanga indígena se converte no noturno cenário de festa. Sob este ângulo, a cidade colonial não surge como um

⁸ O romance é lançado primeiramente sob o pseudônimo Eza Boto. Sobre a bipartição da cidade em *Ville cruelle* ver também Tsoufack (2009). Sobre as cidades camaronesas da época ver Di Bernardini (2011).

⁹ Tradução da autora: "Nas duas vertentes opostas desta colina, situavam-se os dois Tanga. O Tanga comercial e administrativo – Tanga dos outros, Tanga estrangeiro - ocupava a vertente sul (...)."

¹⁰ Tradução da autora: "O outro Tanga, o Tanga sem especialidade, o Tanga ao qual os edifícios administrativos davam às costas – provavelmente por um erro de apreciação – o Tanga indígena, o Tanga das cabanas, ocupava a vertente norte pouco inclinado, largamente estendido. Esse Tanga se subdividia em inumeráveis bairros pequenos (...) Dois Tanga... dois mundos... dois destinos !".

¹¹ Tradução da autora: "De dia, o Tanga da vertente sul, Tanga comercial, Tanga do dinheiro e do trabalho lucrativo, exauria o outro Tanga da sua substância humana. Os negros enchiam o Tanga dos outros, onde desempenhavam as suas funções. (...) À noite, a vida mudava de quartel general. O Tanga da vertente norte recuperava os seus e se animava então de uma agitação incrível".

espaço estático bipartido, mas sim como um local dinâmico, caracterizado pelo movimento, e assim também numa categoria temporalmente determinada.

A mais recente geografia urbana¹² se concentra progressivamente em tais aspectos dinâmicos para entender cidade não como uma entidade espacial fechada, mas sim como "*a place of mobility, flow and everyday practices*" (AMIN & THRIFT, 2002, p. 7)¹³. Cidade é então compreendida como "*amalgam of often disjointed processes and social heterogeneity, a place of near and far connections, a concatenation of rhythms, always edging in new directions*" (AMIN & THRIFT, 2002, p. 7)¹⁴. Também Michael Crang toma uma direção semelhante, descrevendo os ritmos da cidade como *temporalised space and motion* (CRANG, 2001). Os urbanistas supracitados entendem a cidade como espaço de interação social e adotam uma abordagem de orientação fenomenológica, que por fim coaduna a sociologia urbana de Georg Simmel, o *flâneur* de Walter Benjamin, bem como os trabalhos sobre a vida cotidiana de Michel de Certeau ou a filosofia urbana de Henri Lefebvre. Nisso, o observador, na tradição do *flâneur*, não deve ser necessariamente um intelectual crítico, podendo ser também um cidadão comum, que anda pela cidade, bem no sentido do *marcheur* de Michel de Certeau.

Ainda que seja difícil para a pesquisa urbanística cujos objetivos vão além da perspectiva do indivíduo, operacionalizar tal observação, ela bem corresponde ao tipo de representação urbana em muitos romances africanos. A representação literária da cidade privilegia quase que por si mesma uma perspectiva da cidade centrada no sujeito. Os trechos de *Ville cruelle* citados inicialmente, que são transmitidos da perspectiva vista de cima por um narrador onisciente à maneira de Balzac, constituem uma exceção, tanto nos moldes do romance quanto na representação urbana nos romances africanos em geral; via de regra domina a perspectiva do protagonista, que se movimenta pela cidade. Com o instante do movimento do *marcheur* se dá, quase que por si só, a compreensão da cidade como espaço temporalizado, caracterizado por movimento e encontros. O caráter de acontecimento da cidade já está em primeiro plano na obra *Die Großstädte und das Geistesleben (A metrópole e a vida mental, 1903)*, de Simmel. Este autor atribui a intensificação da vida mental notadamente ao "*raschen und ununterbrochenen Wechsel äußerer und innerer Eindrücke*" (rápido e ininterrupto câmbio de impressões externas e internas), que está em oposição ao "*langsameren, gewohnteren, gleichmäßiger fließenden Rhythmus*" (ritmo mais

¹² Os trabalhos mais importantes nesta área representam May & Thrift (2001) e Amin & Thrift (2010). Ver também de uma perspectiva das ciências culturais Donald (1999), que dá maior atenção ao aspecto da imaginação.

¹³ Tradução da autora: "um lugar de mobilidade, fluxo e práticas cotidianas".

¹⁴ Tradução da autora: "amalgama de processos muitas vezes rasgados e heterogeneidade social, um lugar de conexões próximas e distantes, o encadeamento de ritmos, sempre terminando em novas direções".

lento, habitual e compassado) da vida na cidade pequena e no campo¹⁵. Estudos mais recentes sobre os *Rhythms of the City* (CRANG, 2001) tentam, a partir de *Eléments de rythmanalyse* (1992), de Henri Lefebvre, desenvolver um instrumentário que possa descrever a pluralidade de ritmos diversificados¹⁶. Nisso, tempo é pensado da perspectiva de um observador que o experimenta como uma "experience of flow" (CRANG, 2001, p. 206). Com isso se mostra que a temporalidade da cidade é muito mais complexa do que a dicotomia de Simmel sugere.

Amin e Thrift desenvolvem três metáforas mestras no livro *Cities: Reimagining the Urban* (2002) para descrever a cidade moderna: transitividade, ritmo diário e efeitos de pegada (*footprint effects*). As primeiras derivam do conceito de porosidade de Walter Benjamin: "Transitivity/porosity is what allows the city to continually fashion and refashion itself" (AMIN & THRIFT 2002, p. 10). Para a percepção destas mudanças a cidade deve ser contemplada da perspectiva de um flâneur. Ambos os autores descrevem os ritmos da cidade recorrendo a John Allen como:

anything from the regular comings and goings of people about the city to the vast range of repetitive activities, sounds and even smells that punctuate life in the city and which give many of those who live and work there a sense of time and location (ALLEN, 1999, p. 56, apud AMIN & THRIFT 2002, p. 17)¹⁷

Os ritmos da cidade representam para os habitantes algo como um sistema de coordenação, que serve para orientar-se. Com os efeitos de pegada (*footprint effects*) é enfim aberta a dimensão do tempo histórico. Sob este aspecto se compreendem elementos que conservam vestígios do passado ou indicam para além do local momentâneo: "imprints from the past, the daily tracks of movement across, and links beyond the city" (AMIN & THRIFT, 2002, p. 9)¹⁸. A este se poderia adicionar ainda o da circulação que Amin e Thrift colocam, todavia, como um traço central da cidade¹⁹, mas não o aplicam no plano das metáforas mestras.

Todas as metáforas mencionadas estão finalmente ligadas a dimensões do tempo e aspectos do enredamento. Em razão disso elas são muito apropriadas para descrever a copresença de temporalidades heterogêneas, as quais Achille Mbembe proclama como traço característico de sociedades africanas em geral:

¹⁵ Simmel (1995, p. 116–131).

¹⁶ Aqui se faz referência, além de Crang (2001), também a Amin & Thrift (2002), bem como a Wunderlich (2008) e Goonewardena (2008).

¹⁷ Tradução da autora: "qualquer coisa desde o regular vir e ir embora das pessoas na cidade até a enorme extensão de atividades repetitivas, sons e até cheiros que perfuram a vida na cidade e que dá um sentido de tempo e lugar para muitos dos quais moram e trabalham ali".

¹⁸ Tradução da autora: "marcas do passado, as trajetórias quotidianas através da cidade, e conexões além dela".

¹⁹ Amin & Thrift (2002, p. 81)

L'hypothèse centrale (...) est que la légalité propre des sociétés africaines, leurs propres raisons d'être et leur rapport à rien d'autre qu'à elles-mêmes s'enracinent dans une multiplicité de temps, de rythmes et de rationalités qui, bien que particuliers et, parfois, locaux, ne peuvent pas être pensés en dehors d'un monde qui s'est, pour ainsi dire, dilaté. (...) (MBEMBE, 2005, p. 21.)²⁰

O conceito de *time of entanglement* desenvolvido neste contexto se revela muito instrutivo para uma análise de *La poubelle*; os sujeitos estão incorporados a diferentes regimes temporais e fluxos. Apesar do fim do colonialismo, persistem em Dakar estruturas coloniais principalmente na área da economia e nas relações de poder dela resultantes, bem como a respeito da modernização da sociedade tradicional na cidade. Neste estudo propõe-se designar com o termo *entangled rhythms of life* aquelas temporalidades do mundo cotidiano pós-colonial, nas quais o enredamento entre temporalidades autóctones, a *long durée* da colonialização e a globalização se faz perceptível.

La poubelle como retrato do cotidiano em Dakar

Por volta de 1980 a vida cotidiana alcançou relevância literária em Dakar. Aminata Sow Fall traça, já alguns anos antes de Diop, um retrato de Dakar em seu muito bem-sucedido romance *La grève des battù ou Les déchets humains* (1979), que tematiza a tensão entre orientar-se pela modernidade europeia e pelas tradições islâmicas de convívio. Num gênero textual entre sátira e utopia, a autora se concentra nos mendigos em Dakar – de modo significativo, referidos no subtítulo como lixo – que devem ser repelidos pela administração pública para tornar a cidade atrativa para turistas europeus²¹.

A tensão entre as tradições africanas e a modernidade de influência europeia em Dakar também é o tema do único romance de Diop. Como toda uma série de outros romances da época, ele realça a existência de uma dupla visão de mundo e visão histórica, integrando elementos *wolof* no texto²². Nesta representação o autor se concentra no retrato do cotidiano e da comunidade social em Médina, num *quartier mi-bourgeois mi-populaire*²³, que faz fronteira diretamente com o centro da cidade, Dakar-Plateau. Em seu romance, Diop dá uma grande dimensão aos enredamentos com fluxos econômicos globais, o que ocorre,

²⁰ Tradução da autora: "A hipótese central (...) é que a legalidade própria das sociedades africanas, as suas próprias razões de ser e a sua responsabilidade frente a ninguém que eles mesmos se enraiza numa multiplicidade de tempos, de ritmos e de racionalidades que, embora particulares e, às vezes, locais, não se podem pensar fora de um mundo que, para dizê-lo assim, se estendeu. (...)".

²¹ Sobre o romance de Aminata Sow Fall ver Kalaora (2007), Diouf (2011) e Miller (1987).

²² Ver Diop (1995, p. 82–83) Wolof é o idioma local senegalês mais importante.

²³ Diop (1984, p. 9)

entre outras coisas, por meio da lixeira que intitula a obra, a qual miudamente representa a circulação de mercadorias entre Europa e África.

Até agora o romance não recebeu quase nenhuma atenção da pesquisa acadêmica²⁴. Em 2012, Sara C. Hanaburgh dedica a ele um capítulo em sua dissertação sobre *Global Wreckage and Consumer Illusions* (2012), onde ela o lê como um exemplo dos destrutivos efeitos do fluxo global de mercadorias, pelo qual o indivíduo só tem a perder²⁵. Esta avaliação se difere claramente do aviso do narrador que entende o romance como "*histoire de l'après-adolescence de Babacar, de sa vie d'adulte dans Médina et dans la ville de la capitale*" (DIOP, 1984, p. 35).²⁶ Em primeiro lugar, ele acentua os planos locais e enfatiza a relação de sujeito e comunidade.

Babacar ou Mour – assim soa seu nome usual em Médina – mudou há alguns anos de seu vilarejo natal para Dakar, ali trabalha na construção civil, aprendeu a ler e escrever de maneira rudimentar com ajuda dos estudantes de sua redondeza, e mora em Médina na casa de seu tio. Trata-se então da típica biografia de migração do vilarejo para a cidade, que já foi muitas vezes tematizado no romance africano. Porém, Diop varia o *topos* na medida em que não concerne a chegada de Mour na cidade, mas sim a adoção de responsabilidade social num ponto importante de sua vida. Ele se vê frente a frente a duas obrigações sociais que marcam importantes etapas no processo de tornar-se adulto. Primeiramente, ele fechou um contrato de prestações para um apartamento localizado numa construção HLM (forma de habitação social) que representa o pressuposto para constituir uma família. Em segundo lugar, cabe a ele assumir a compra do cordeiro e da vestimenta festiva para os membros da família que vivem na casa do tio por ocasião da celebração do *Tabaski*, a saber, a *Festa do Sacrifício*. Nestes deveres, considerados igualmente importantes por Mour, pode-se verificar como sua vida é marcada tanto pelas tradições africanas quanto pelos requisitos da vida na grande cidade moderna, influenciados pela Europa.

Entretanto, cumprir com ambos os deveres excede as possibilidades financeiras de Mour. As conseqüências de um fracasso são retratadas de maneira drástica, principalmente no caso do segundo dever:

²⁴ Embora o romance seja ocasionalmente mencionado em compilações sobre literatura africana de língua francesa, quase não existem estudos exclusivos. Além de um capítulo na dissertação de Hanaburgh (2012, p. 110–123), há um artigo de Diané (1999, p. 101–107), que, no entanto, se ocupa em primeira linha da problemática linguística.

²⁵ "*every human being will try to get ahead in the superficial game of material gain, but is likely to find out one day that one is not solely in control of one's own material success*" (HANABURGH, 2012, p. 114–115). Tradução da autora: "Todo ser humano tentará avançar no jogo superficial do ganho material, mas provavelmente saberá algum dia que o controle do sucesso material não está nas mãos de cada um exclusivamente".

²⁶ Tradução da autora: "história da pós-adolescência de Babacar, da sua vida de adulto em Médina e na capital".

L'homme de Médina qui ne respectait pas cette tabaski en abattant le mouton de sacrifice et en « habillant » les siens, se démarquait, se marginalisait par rapport à tous les autres Médinois; c'était un quasi-suicide (DIOP, 1984, p. 39)²⁷

Esta reflexão já prefigura o final do romance. Pois paralelamente à história de Mour é narrada também a história de seu vizinho, Camara, que ocupa um quadro executivo na administração pública²⁸. No decorrer do romance constata-se que Camara, como personagem da tradição picaresca pós-colonial, vive além de suas condições e faz de tudo para cingir-se com aparência de riqueza. Em particular, ele mune sua lixeira com o produto refugado de um comerciante americano. O produto é então retirado da lixeira por crianças e prontamente confiscado pelos pais, pois este ainda é utilizável após pequenos reparos. Assim, a lixeira em Médina se torna o símbolo da riqueza de Camara. Ao mesmo tempo, ela representa um ponto de ligação com o fluxo de mercadorias global, cujos detritos chegam a Médina desta maneira, onde estes já não são mais lixo, mas sim representam objetos de desejo.

Apesar do status social desigual, Mour descobre pouco a pouco paralelos surpreendentes entre si e o vizinho bem remunerado, o qual evidentemente também tem angústias financeiras e tenta conseguir dinheiro de maneira ilegal. Enquanto Mour logra cumprir com ambos os deveres financeiros graças a ajuda de sua noiva, Camara não tem condições de matar um cordeiro para a celebração do *Tabaski*, perdendo assim seu posto na comunidade de Médina. Numa cena final espetacular, a decadência social de Camara torna-se evidente, quando Mour o encontra como mendigo no lixão do centro da cidade, o qual define como "*ma poubelle*" (Ibid., 1984, p. 199).

A moral, que Hanaburgh pretende extrair do romance, se refere à história de Camara. Contudo, o verdadeiro tema não é, na minha opinião, nem a história de Camara nem a de Mour, mas sim o retrato que Diop faz de Dakar ou mais concretamente de Médina. Trata-se de um bairro que em 1914 fora erguido para a população negra num boqueirão dessecado, tornando-se rapidamente um ponto de chegada para a migração do campo à cidade²⁹. O nome deriva do termo árabe médina e significa tanto como favela. Nos anos 1980, Médina tinha – assim expõe o narrador numa passagem que dá informações sobre o bairro, desprendidas do enredo do romance – uma população socialmente mesclada. No interior do mesmo trecho, Médina é definida como o *bairro popular* de Dakar (DIOP, 1984, p. 34), mas

²⁷ Tradução para: "O homem de Médina que não respeitava esse tabaski abatendo a ovelha de sacrifício e »vestindo« os seus, se demarcava, se marginalizava em relação a todos os demais medinenses: foi um quase-suicídio".

²⁸ "*Jeune cadre qui travaille au Building administratif, dans le centre moderne de la capitale, Dakar*" (DIOP, 1984, p. 30-31). Tradução da autora: "jovem funcionário que trabalha no edifício administrativo, no centro moderno da capital, Dakar".

²⁹ Ver Dresch (1950, p. 622-626). Mais detalhadamente ver Faye (2000).

logo em seguida como "o bairro da classe média" (Ibid., 1984, 35). O *camponês desqualificado* se arranja ali do mesmo modo que a classe média elevada que trabalha para firmas europeias³⁰. O narrador não deixa de apontar para os baixos preços dos produtos agrários no mercado mundial como o motivo para o êxodo rural³¹. Tanto a presença de camponeses fugidos do campo como a da classe média abastada emerge como resultado da globalização.

Observando o texto mais atentamente pode-se concluir que é dada, de maneira puramente quantitativa, maior dimensão ao retrato da vida em Médina do que a história de Mour ou Camara. O romance, que mal compreende um período de um ano, se concentra em rituais fortemente ancorados na tradição, que auxiliam na formação do senso de comunidade, especialmente nas horas do cotidiano ritual do chá vespertino, bem como na preparação e realização da festa de *Tabaski* em Médina, que é celebrada uma vez ao ano. Embebida neste ritmo determinado pelo transcurso dos dias e do ano está a história de Mour e Camara, para a qual são determinantes dois movimentos de vaivém ao longo da avenida Blaise-Diagne. Numa noite situada no começo da ação, Mour segue Camara até o centro da cidade, onde este busca os produtos refugados pelo comerciante americano. Na noite anterior à celebração do *Tabaski*, o comerciante americano se dirige com sua mulher à casa de Camara. Ambos são convidados pela vizinhança a tomar chá e jantar, o que leva a um encontro retratado minuciosamente, terminando com a revelação da proveniência da lixeira. Isso, como também o desaparecimento de Camara, é discutido a fundo na hora do chá após a celebração do *Tabaski*. O romance termina com uma segunda excursão de Mour pelo centro da cidade, na qual ele passeia pela cidade como *flâneur* cerca de um ano depois. Para o leitor é construída aqui uma dimensão histórica por meio de diversos *efeitos de pegada* (*footprint effects*), antes de que o passeio termine com a visita ao gigantesco lixão no centro da cidade e o encontro de Mour e Camara.

Na seguinte análise pretende-se primeiramente focar a construção da comunidade social no âmbito dos ritmos cotidianos, determinados principalmente pelo ritual do chá. Em seguida a atenção se volta aos aspectos da transitividade e dos *efeitos de pegada* (*footprint effects*), antes de que finalmente a circulação de mercadorias como nova dimensão do enredamento temporal seja posta em

³⁰ "Mais elle peut aussi abriter les fonctionnaires et les cols blancs les plus élevés, ou peu s'en faut, de la fonction publique ou d'une entreprise privée réelle, c'est-à-dire européenne" (DIOP, 1984, p. 35). Tradução da autora: "Mas ela pode também abrigar os funcionários e os colarinhos brancos mais elevados, ou não falta muito, da função pública ou de uma empresa privada real, quer dizer, europeia".

³¹ "On y rencontrera effectivement le paysan déclassé du champ, déclassé à cause de la matière première qui se vend mal sur le marché mondial, donc sur le marché du pays occidental" (DIOP, 1984, p. 35). Tradução da autora: "aí encontraremos efetivamente o camponês desclassificado do campo, desclassificado por causa da matéria-prima que se vende mal no mercado mundial, ou seja, no mercado do país ocidental".

primeiro plano.

"*Temps naturel*" versus "*heure européenne*": ritmos diários em Dakar

A descrição de Médina começa com as seguintes palavras: "*Entre dix-huit heures et le crépuscule, l'éclat du soleil est à peine jauni dans les rues de Médina, quartier mi-bourgeois mi-populaire de Daka*" (DIOP, 1984, p. 9)³². Neste espaço de tempo, marcado apenas pelas horas do dia e não pelo calendário, se desenrola uma grande parte da ação. É a hora do chá vespertino ritual, no qual as pessoas se sentam à porta de casa, tomam chá e conversam. Este ritual cotidiano tem função de constituir uma comunhão, e serve ao mesmo tempo, como ainda se mostrará, como marcação de posições sociais³³.

A indicação de hora *entre dix-huit heures et le crépuscule* remete logo a duas ordenações de tempo. A indicação cronométrica *dix-huit heures* marca o fim do trabalho e do tempo da disciplina ocidental, uma área que no romance permanece quase que completamente em branco³⁴.

Por outro lado, a referência ao crepúsculo se orienta a partir do curso solar. Em vista disso se aponta uma e outra vez para a altura do sol e a força dos raios solares, por meio dos quais se pode conferir o transcorrer do tempo³⁵. O espaço de tempo correspondente se situa então na fronteira entre o tempo medido cronometricamente e o que equivale ao curso solar, que é definido no romance como "*temps naturel*" (DIOP, 1984, p. 47).

O ritual como prática social se distingue por meio da repetição e da ritmização³⁶. Repetição contém, todavia, a possibilidade de variação, o que pode ser verificado à luz do chá ritual, sendo efetuado por um grupo aberto à mudança e à modernização. O narrador salienta expressamente que o primeiro copo de chá, reservado desde sempre para os adultos, será agora oferecido também aos rapazes

³² Tradução da autora: "Entre as seis horas da tarde e o crepúsculo, a luz do sol é apenas amarelada nas ruas de Médina, bairro meio burguês meio popular de Dakar".

³³ O ritual poderia ser definido como prática mais ou menos institucionalizada e regrada (social, política e religiosa) na qual um grupo social (ou o indivíduo como membro de um grupo social ou sociedade) transige em valores comuns e convicções ou se asseguram deles (ver Braungart, 1996, p. 63).

³⁴ Num outro trecho os horários de trabalho de Mour são indicados de nove às dezoito horas com meia hora de pausa para o almoço: "*Entre 9 heures et 18 heures tous les jours, avec une demi-heure pour manger du riz au poisson!*" (DIOP, 1984, p. 18). Tradução da autora: "todo dia entre às 9 e às 18 horas, com meia hora de pausa para comer arroz com peixe!".

³⁵ Assim se diz no começo "*l'éclat du soleil est à peine jauni dans les rues de Médina*" (DIOP, 1984, p. 9), mais tarde então: "*La pénombre crépusculaire, insensiblement, s'épaississait et s'étendait le long de la rue*" (Ibid., 1984, p. 25). Ulteriormente o comportamento dos pássaros é integrado ao paulatino anoitecer. Traduções da autora: "a luz do sol é apenas amarelada nas ruas de Médina e "A penumbra crepuscular, insensivelmente, se espessava e estendia pelo comprimento da rua".

³⁶ Ver Braungart (1996, p. 76).

não circuncisos e às moças solteiras³⁷. A modernização da sociedade pode ser lida além disso no público mesclado, que se reúne em frente a mansão de Camara. Além de Camara, funcionário público, e do quase analfabeto Mour, que cisma em como se vestir para afirmar sua hierarquia social, estudantes também fazem parte do grupo reunido. Eles representam igualmente uma forma de modernidade no interior da sociedade e discutem sobre mobilidade social, que contem mudança e movimento: *"Vous avez balayé la vieille garde pour la remplacer, mais on vous aura à votre tour! (...) C'est la loi des générations"* (Ibid., 1984, p. 17-18)³⁸.

Camara, cujas possessões são recorrentemente associadas por Mour com o atributo *moderne*, detém um status extraordinário no cerne da roda de chá: *"pour chacun des Médinois, les autres savaient d'où il venait, et où il en était avec son problème; les autres pressentaient même où il allait avec son problème. Mais sur Camara, rien!"* (DIOP, 1984, p. 30)³⁹.

O consumo de chá e o jogo de futebol das crianças, realizados ao mesmo tempo, são encerrados na altura do crepúsculo, que coincide com as preces noturnas: *"il faut arrêter le thé, car c'est le crépuscule. Il faut aller prier"* (Ibid., 1984, p. 25)⁴⁰. O tempo da natureza e da religião formam assim uma unidade para a comunidade social de Médina⁴¹. Porém, neste caso Camara também se diferencia dos outros. Enquanto todos os outros voltam para suas casas ao chamado do Muezzin, Camara deixa sua mansão justamente a essa hora: *"Il fait tout à l'envers, il sort quand les autres rentrent"* (Ibid., 1984, p. 47)⁴², pensa Mour. Em outro trecho isso também é definido como *"Les Camara, eux, vivent à l'heure européenne"* (DIOP, 1984, p. 117)⁴³. O que então significa *"vivre à l'heure européenne"*? Um olhar para o centro da cidade mostra que ali os ritmos naturais e religiosos não vigoram. O fim do dia não é marcado pelo *muezim*, mas sim por meio da iluminação pública: *"Ces lampes ressemblent à des muezzins de villes qui, en guise de voix, nomment le crépuscule, parlent en signaux lumineux du haut de leurs miradors"* (DIOP, 1984, p. 54)⁴⁴.

A iluminação garante que a vida pública prossiga durante a noite. Enquanto os donos fecham suas lojas, comerciantes noturnos dão início à divulgação de suas

³⁷ Diop (1984, p. 10)

³⁸ Tradução da autora: "Você borrou a velha geração para trocá-la, mas nós faremos a mesma coisa com você! (...) é a lei das gerações".

³⁹ Tradução da autora: "Sobre cada um dos medinenses, os outros sabiam de onde era, e onde se achava com o seu problema; os outros pressentiam até aonde ele ia com o seu problema. Mas sobre Camara, nada!".

⁴⁰ Tradução da autora: "Temos que deixar o chá, porque está entardecendo. Temos que ir rezar".

⁴¹ Numa outra parte a voz de Muezzin é comparada então com o tempo natural: *"C'était cela que, de sa voix aussi lancinante que ce temps naturel lui-même, le muezzin de cette Médina criait"* (DIOP, 1984, p. 47). Tradução da autora: "Era isso o que, da sua voz tão aguda como esse tempo natural ele mesmo, o muezim dessa Médina, criava".

⁴² Tradução da autora: "Ele faz tudo ao inverso, ele sai quando os outros voltam".

⁴³ Tradução da autora: "Os Camara, esses, vivem no ritmo europeu".

⁴⁴ Tradução da autora: "Essas lâmpadas se assemelham a muezins de cidades que, ao invés da voz, nomeiam o crepúsculo, falam em sinais luminosos da altura dos seus miradouros".

mercadorias: *"Les marchands du soir, de cette heure crépusculaire, veilleront jusqu'à l'aube, du moins jusqu'à la sortie des salles de cinéma, en fait au petit matin"* (Ibid., 1984, p. 53)⁴⁵.

O tempo europeu está evidentemente em oposição ao ritmo diário de Médina, determinado pelo sol e pela religião. Assim é construída claramente uma diferença temporalmente marcada entre Médina e o centro da cidade, o que também é explicitamente formulado: *"La grande ville semblait avoir des conditions de rythme de vie qui lui sont particulières là où Médina et le pays intérieur, surtout, respectent la course du soleil et le temps de la prière"* (Ibid., 1984, p. 53)⁴⁶.

Transitividade: a avenida Blaise-Diagne

Embora Diop marque recorrentemente nítidas distâncias entre Médina e o centro da cidade, insiste, em outros trechos, com a mesma intensidade nas ligações e transitividade entre os bairros. Numa passagem, na qual ele se volta a seu público leitor com maneirismos de um sociólogo ou urbanista para apresentar Dakar, salienta explicitamente a dificuldade de determinar fronteiras entre os bairros:

On peut naître, vivre et mourir à Dakar sans savoir en réalité où finit la ville et où commencent les quartiers populaires du pays. Certes, dans le centre de la ville, l'on sait bien que l'on n'est plus dans un quartier comme Médina, ou Minzat, ou Colobane. Mais que l'on s'éloigne un peu du quartier européen, sur le plateau, au-dessus de l'océan atlantique, que l'on se dirige vers l'intérieur, lentement, et l'on aura du mal à établir les limites réelles de la ville réelle de la capitale de Dakar, avec les commencements des quartiers populaires médinois (DIOP, 1984, p. 36)⁴⁷

A dificuldade resulta da existência de áreas de transição, que impedem o observador, em seu paulatino movimento, de reconhecer uma fronteira nítida. Uma transitividade semelhante vale para a mobilidade social da cidade: *"la même imprécision des limites entre le petit bourgeois médinois et le pauvre du pays qui,*

⁴⁵ Tradução da autora: "os comerciantes da noite, dessa hora do crepúsculo, se desdobrarão até a alvorada, pelo menos até as saídas das salas de cinema, em verdade na madrugada".

⁴⁶ Tradução da autora: "A cidade grande parecia ter condições de ritmo de vida que são próprias dela enquanto Médina e o país interior, sobretudo, respeitam o curso do sol e o tempo de rezar".

⁴⁷ Tradução da autora: "Podemos nascer, viver e morrer em Dakar sem saber em realidade onde a cidade termina e onde começam os bairros populares do país. É verdade, no centro da cidade, sabemos bem que não estamos mais num bairro como Médina, ou Minzat, ou Colobane. Mas quando nos afastamos um pouco do bairro europeu, no planalto, em cima do oceano atlântico, quando nos viramos em direção ao interior, lentamente, nos fará mal estabelecer os verdadeiros limites da cidade verdadeira da capital de Dakar, com os começos dos bairros populares medinenses".

après avoir quitté les champs, est venu à Dakar tenter sa chance" (Ibid., 1984, p. 36)⁴⁸.

A transitividade é exibida de maneira mais impressionante na descrição da avenida Blaise-Diagne, que está acoplada na já mencionada perseguição de Camara por Mour, de modo que a perspectiva narrativa está ligada automaticamente ao movimento do sujeito no espaço. Ainda assim, a voz narrativa é disposta como instância independente, dando ocasionalmente informações complementares. Na primeira menção, a avenida é referida como coluna vertebral de Médina, bem como cordão umbilical, que liga Médina ao centro:

Cette avenue Blaise-Diagne est l'épine dorsale de Médina. Mais c'est aussi elle qui relie cette pauvre et vaste Médina à la ville de la capitale, à la ville centrale ; par conséquent, elle est également un cordon ombilical qui rappelle la consanguinité de Médina et de la grande et moderne ville de Dakar. (DIOP, 1984, p. 48)⁴⁹

Em toda ênfase das diferenças ("*pauvre et vaste Médina*" vs. "*la grande et moderne ville de Dakar*"), DIOP salienta ao mesmo tempo o elemento de ligação com a imagem do cordão umbilical, criando assim uma analogia com a circulação. Na sequência o narrador descreve a cidade como movimento no espaço e como mudança, atribuindo-os diretamente à rua, que é em certa medida antropomorfizada:

Cette avenue Blaise-Diagne, si on la prend ainsi depuis Médina et qu'on suit le cours en direction de la grande ville, on la voit à chaque étape, à chaque jalon de son voyage, se muter et devenir de plus en plus centrale, moderne, nette et moins peuplée (...)

Cette avenue court, s'enjolivant d'autres commerces, vers le centre ville, marquant également sa course en se dévêtant de sa substance humaine médinoise, en particulier dans la frange peuplée. (...)

Toujours en s'enjolivant, par des boutiques d'habits de mode et de tissus à coudre, souvent lamés et brodés, et par d'autres boutiques de prêt-à-porter toutes, ou presque, tenues par les communautés libano-syriennes, cette avenue Blaise-Diagne quitte Médina (DIOP, 1984, p. 48-49, destaques da autora)⁵⁰

⁴⁸ Tradução da autora: "A mesma imprecisão de limites entre o pequeno burguês medinense e o pobre do país que, depois de ter deixado os campos, tem vindo a Dakar para tentar sua sorte".

⁴⁹ Tradução para: "Essa avenida Blaise-Diagne é a coluna vertebral de Médina. Mas é também ela quem liga essa pobre, enorme Médina à cidade da capital, ao núcleo central; por consequência, é também um cordão umbilical que lembra da consanguinidade de Médina e da cidade grande e moderna de Dakar".

⁵⁰ Tradução da autora: "Essa avenida Blaise-Diagne, se vamos nela desde Medina e seguimos o seu curso em direção à cidade grande, a vemos a cada etapa, em cada marco da sua viagem, se mudar e se fizer mais e mais central, moderna, limpa e menos populosa. (...) Essa avenida curta, enfeitando-se de outros comércios, em direção do centro, marcando igualmente o seu curso livrando-se da sua substância humana medinense, particularmente na borda populosa. (...) Ainda enfeitando-se, de butiques de roupa moderna e de tecidos para costurar, muitas vezes bordados e enredados, e de outras butiques de confecção, quase sustentadas pelas comunidades sírio-libanesas, essa avenida Blaise-Diagne deixa Médina".

Os verbos da mudança ativa e movimento são aqui atribuídos à rua, de modo que seu transcurso surge como movimento ativo no espaço. Na descrição da avenida Blaise-Diagne é designada uma clara separação determinável entre Médina e o centro da cidade, ao contrário à passagem supracitada. Trata-se de uma dobra definida como um cotovelo, na qual se situa um mercado:

elle [l'avenue Blaise-Diagne] fait un coude au niveau du marché Sandaga, pareil à une foire internationale où peuvent, par hasard, se rencontrer le Médinois comme le vrai citadin du centre. Mais ce coude est là : il est interdit aux cars rapides de prendre ce coude pour descendre, avec leurs passagers non vraiment citadins, vers ce centre de la ville capitale (Ibid., 1984, p. 49)⁵¹

Por um lado este mercado representa um lugar de encontro, no qual os habitantes de Médina e do centro da cidade podem se encontrar. Por outro lado, esta dobra é tematizada uma e outra vez como o momento da separação, assim também na última excursão de Mour pelo centro da cidade como "le coude magique, par lequel Médina et ses oripeaux se séparaient brusquement de la grande ville moderne et européenne de Dakar, Dakar-Plateau" (DIOP, 1984, p. 182)⁵².

Nesta dobra a avenida Blaise-Diagne se traslada na avenida William Ponty (hoje avenida Pompidou). Continuando a seguir a rua, o narrador se ocupa sobretudo dos passantes, que pelas vestimentas atuam cada vez mais europeus. Atenção especial é dada às "*secrétaires-citadines gracieuses et ampoulées dans leurs pas déchanchés*", que com maneiras sociológicas são também definidos como "*marque du sous-développement*" (DIOP, 1984, p. 50)⁵³. As jovens moças trabalham na cidade, mas ao mesmo tempo se deixam sustentar para poder gastar muito dinheiro em roupas e joias provenientes dos países ocidentais, antes de casar e mudar seu modo de vida. Em Médina e no interior, elas então se abnegam por seus filhos. O narrador compara estas secretárias da cidade com as ruas William-Ponty-Blaise-Diagne, pois estas agora se transladam uma a outra, no que a direção do olhar aplicada até agora é invertida. O começo da rua é agora colocado no porto de Dakar-Plateau, e seu transcurso é descrito analogicamente às escalas na vida de uma mulher:

⁵¹ Tradução da autora: "ela [a avenida Blaise-Diagne] faz uma curva na altura do mercado Sandaga, parecido a uma feira de pulgas internacional onde por casualidade se pode encontrar o medinense com o verdadeiro cidadão do centro. Mas esse desvio está ali: está proibido aos carros rápidos entrar nesse desvio para descer, com seus passageiros não verdadeiramente cidadãos, em direção ao centro da capital".

⁵² Tradução da autora: "A curva mágica, pela qual Médina e os seus andrajos se separavam bruscamente da cidade grande e moderna europeia de Dakar, Dakar-Planalto".

⁵³ Tradução da autora: "secretárias-cidadãs graciosas e presunçosas com seus passos animados" e "marca de subdesenvolvimento".

A Celle-ci [la double-avenue], en effet, quitte le port aussi graduellement que l'on quitte l'enfance, ou l'adolescence. Elle forme, au centre de Dakar, le temps du célibat doré, entre les hauts buildings et les maisons européennes les plus cossues de la ville [...]

Soudain, cette chic avenue William-Ponty fait un coude brutal et devient nommément l'avenue Blaise-Diagne, de Médina, comme si, par un coup de foudre survenu au milieu de son célibat doré, elle allait aimer et se marier à Médina (...); elle prend le chemin qui se revêt de prisunicis et de boutiques de plus en plus populaires, d'hommes et de femmes de plus en plus habillés à l'africaine (Ibid., 1984, pp. 51-52)⁵⁴

Com a transferência de diferentes etapas da vida a etapas da rua ocorre quase uma espacialização do tempo de vida. Simultaneamente, este processo contribui para a antropomorfização da rua, cujo transcurso é traduzido assim em categorias temporais. Por fim, a transitividade entre o centro da cidade e Médina é novamente evidenciado, já que ambos não são descritos como separados e independentes, mas sim como transladando-se um no outro e suscetíveis de modificação.

Footprint effects

Já em sua descrição de Médina o narrador, atuando como um sociólogo, introduz uma dimensão histórica: "*Si Médina l'a été [un bidonville très marginalisé, S.G.], Médina ne l'est plus qu'en partie*" (DIOP, 1984, p. 34-35)⁵⁵. Há outros momentos, porém, onde o passado emerge no sentido dos *efeitos de pegada (footprint effects)*. Os efeitos mais evidentes se referem ao passado colonial, mas geralmente a dimensão histórica abrange ao todo a história pré-colonial, bem como o período pós-colonial com panoramas de futuro. Isso mostra que o presente não pode ser pensado sem passado e futuro, mas sim como um "*emboîtement de présents, de passés et de futurs qui tiennent toujours leurs propres profondeurs d'autres présents, passés et futurs*" (MBEMBE, 2005, p. 36)⁵⁶.

O período colonial é evocado verbalmente logo no início, quando a apropriação da rua pelas crianças jogando futebol é definida como forma da colonização: "*Ceux-ci [les petits Médinois footballeurs] colonisent le bitume*

⁵⁴ Tradução da autora: "Aquele [a dupla-avenida], efetivamente, deixa o porto tão gradualmente como deixamos a infância, ou a adolescência. Ela forma, no centro de Dakar, o tempo do celibato dourado, entre os edifícios altos e os domicílios europeus mais prósperos da cidade [...] De repente, essa elegante avenida William-Ponty faz uma curva brutal e se converte nomeadamente na avenida Blaise-Diagne, de Médina, como se, surgindo como um raio do nada no meado do seu celibato dourado, ela fosse amar e se casar com Médina (...); ela segue no caminho que se reveste de mercadinhos e de boutiques mais e mais populares de cavalheiros e de senhoras mais e mais acostumados ao africano".

⁵⁵ Tradução da autora: "Se Médina foi isso [um bairro degradado muito marginalizado], Médina não o é mais em parte".

⁵⁶ Tradução da autora: "entrosamento de presentes, de passados e futuros que sempre têm as suas próprias profundidades de outros presentes, passados e futuros".

médinois dès qu'ils ont un moment de libre" (DIOP, 1984, p. 33)⁵⁷. Mas o passado colonial surte efeito sobretudo nos encontros entre negros e brancos, chamados de *toubabs*. No primeiro se trata da compra de um bilhete de cinema por Mour no centro da cidade. Mour não tem realmente medo da senhora europeia na bilheteria, mas se sente desconfortável, porque os *toubabs* sempre estão numa posição de poder e são economicamente superiores: "*pour acheter comme pour vendre, le toubab, toujours, pouvait plus, pouvait mieux*" (Ibid., 1984, p. 58)⁵⁸.

O segundo encontro ocorre quando o americano, de quem Camara recebe as mercadorias descartadas para sua lixeira, se dirige a Médina para levá-lo uma notícia. Camara não está em casa, e assim a vizinhança inteira se encarrega de cumprimentar e dar de comer ao casal. Na chegada deles, porém, os habitantes de Médina primeiramente têm medo: "*Les conditions de l'époque coloniale, à commencer par cette peur, n'avaient pas tout à fait disparu*" (Ibid., 1984, p. 90)⁵⁹. Como justificativa disso se menciona o fato de que quase todos os habitantes de Médina temem os oficiais de justiça e o sistema judiciário deixado pelos colonizadores, o qual está para imutabilidade e rigidez. Refere-se a *Wolof* como *Yôn-wi*. *Yôn*, como conta o narrador, significa direito, mas também rua e caminho, na língua ordinária. Neste sentido, o princípio abstrato é projetado no espaço – já que o caminho está ligado àquele que se movimenta sobre ele – e no tempo. Num país, onde o caminho no ritmo das estações do ano se adapta aos deslocamentos das pessoas e às mudanças da natureza⁶⁰, somente as ruas dos brancos são imutáveis: "*es yôn tracés par le toubab colon étaient, eux, faits d'une seule pièce, rigides, immuables, comme des routes de fer, des chemins de fer*" (DIOP, 1984, p. 88)⁶¹.

Tal forma colonial do direito está em oposição à forma tradicional da *taranga*, que consiste nas regras de educação e compromissos mútuos. *Taranga* representa, por conseguinte, um princípio básico para um convívio pacífico, que de fato sofreu alguns danos no período colonial, mas que, todavia, sobrevive ao tempo:

Cette taranga, ce sens de l'hospitalité et de la sociabilité, ici, existait bien avant les toubabs et certainement leur survivra, quand bien même elle porterait les flétrissures de leur passage, de leur colonie, de leur monde, ce monde où celui qui a plus d'or méprise celui qui

⁵⁷ Tradução da autora: "Aqueles [os pequenos futebolistas medinenses] colonizam o betume medinense assim que tenham um momento livre".

⁵⁸ Tradução da autora: "tanto para comprar quanto para vender, o toubab, sempre, podia mais, podia melhor".

⁵⁹ Tradução da autora: "As condições da época colonial, para começar neste medo, não desapareceram completamente".

⁶⁰ Diop (1984, p. 87).

⁶¹ Tradução da autora: "esses yôn traçados pelo toubab colono eram, feitas de uma peça só, rígidas, imutáveis, como rotas de ferro, como as ferrovias mesmo". Toubad significa branco.

n'en a pas assez (Ibid., 1984, p. 109)⁶²

O encontro dos *toubabs* e dos habitantes de Médina é, conseqüentemente, encenado como o confronto entre *yôn* e *taranga*. Da mesma forma imparável como o *yôn*, os *toubabs* prosseguem seu caminho, aproximando-se, uma aproximação que no texto é encenada como em câmara lenta por meio de repetições regulares de frases como "*Et les deux toubabs avançaient dans la rue médinoise*" (Ibid., 1984, p. 89)⁶³.

Apesar dos obstáculos linguísticos iniciais e de uma latente desconfiança perpétua, a visita se desenvolve, todavia, como uma bem sucedida forma de comunhão. Os *toubabs* são convidados para o chá e mais tarde para o jantar de acordo com a *taranga*. Eles aceitam a oferta, adaptam-se, ao comer com as mãos, e podem dizer respectivamente na despedida: "*Les Camara, eux, vivent à l'heure européenne, tandis que nous, nous avons vécu aujourd'hui la taranga traditionnelle africaine*" (DIOP, 1984, p. 117)⁶⁴. A diferença social e cultural é representada assim como pelo menos parcialmente superável. Além do período colonial, a existência de uma história africana pré-colonial em diversos trechos do romance, mais nitidamente nas conversas com os *toubabs*. Partindo da origem de um sobrenome é rastreado o surgimento da cultura *wolof*, passando pela islamização pacífica até as raízes egípcias. Através disso surge uma historicidade própria, independente da colonização, que pode servir para a constituição da identidade.

Efeitos pegada (*footprint effects*), a partir do qual entra na roda além da dimensão da historicidade também a de futuridade, podem ser encontrados ulteriormente no fim do romance. Quase um ano depois da retratada celebração do *Tabaski*, exatamente no espaço de tempo entre o fim do trabalho e pôr do sol, Mour empreende uma segunda excursão pelo centro da cidade. Desta vez ele sai por aí em modos de *flâneur*: "*Mour marchait, flânait*" (Ibid., 1984, p. 182)⁶⁵. Novamente o narrador segue Mour ao longo da avenida Blaise-Diagne, no que a descrição começa somente para além do *coude magique*, atrás do qual se encontra o centro da cidade. Tal representação se concentra então sobretudo nos diferentes grupos sociais e mercadorias que ali se podem encontrar. O primeiro trecho da avenida William-Ponty é dominada pelos *Laobés*, que oferecem artesanato aos turistas. Em seu idioma brilha o estreito enredamento da história de Dakar com a história global. Pois eles aprenderam um inglês dos soldados americanos ali

⁶² Tradução da autora: "Esse taranga, esse senso de hospitalidade e da sociabilidade, aqui, existia muito antes que os toubabs e com certeza vai lhes sobreviver, não obstante ela levará o murchar da sua passagem, da sua colônia, do seu mundo, esse mundo onde aquele que tem mais ouro despreza quem não tem o suficiente".

⁶³ Tradução da autora: "E os dois toubabs continuavam na rua medinense".

⁶⁴ Tradução da autora: "Os Camara, esses, vivem no ritmo europeu, enquanto que nós, nós temos vivido hoje a taranga tradicional africana".

⁶⁵ Tradução da autora: "Mour marchava, flanava".

estacionados na Segunda Guerra Mundial, a partir do qual se desenvolveu um argot que se espalhou por toda a costa ocidental africana. Por meio deste processo de apropriação, o que antes era estranho aos *Laobés* se torna um componente da própria cultura: *"Et depuis, ces laobés se sont transmis verbalement, phonétiquement, l'américain, de la même manière qu'ils se sont transmis leur propre histoire africaine"* (Ibid., 1984, p. 184)⁶⁶.

Após a travessia do mercado, Mour se desloca pelos mostradores dos comerciantes sírio-libaneses sempre em frente rumo ao centro da cidade, chegando ao *Place de l'Indépendance*, prenhe de simbologia e história, o antigo *Place Protet* (segundo o fundador colonial de Dakar), no qual o passado colonial também está presente pelo menos implicitamente e na forma de uma negação. Contudo, Diop salienta o lado moderno de Dakar: o hotel Taranga, que evoca a hospitalidade senegalesa, os cartéis eleitorais, que mostram a democratização do país e dão esperança de futuro, bem como os aviões no céu, que mantêm presente os enredamentos globais. Neste contexto, o discurso em torno do paradigma do subdesenvolvimento se submete ao mesmo tempo a uma revisão crítica: *"le pays sous-développé, ça n'existe pas : il n'existe que le pays trans-développé, développé de loin et pour les besoins propres de ce « loin »"* (DIOP, 1984, p. 190)⁶⁷.

Neste local prenhe de lembranças, Mour se sente então não só como morador de Médina, mas também de todo Dakar: *"D'ici, de cette Place de l'Indépendance, Mour est fier de sa capitale"* (Ibid., 1984, p. 191)⁶⁸. Além disso ele se torna consciente do desenvolvimento histórico e do momento em que ele está, e imagina um futuro para si:

Car ici, avant, il n'y avait rien : les cases ont cédé aux baraques, les baraques ont cédé aux maisons de pierres, et ces maisons ont cédé la place à ces si hautes maisons de la Place de l'Indépendance. Mour pense qu'un jour, que peut-être il ne verra pas, des maisons plus grandes encore surgiront de la terre, que son petit quartier de Médina sera aussi beau, qu'il y aura des maisons identiques dans sa campagne natale (Ibid., 1984, p. 191)⁶⁹

No entanto, esta momentânea visão otimista de progresso é imediatamente frustrada: *"Il voit mal sa bonne campagne et ses habitants se mouvoir dans un pareil désordre de circulation et de précipitation!"* (Ibid., 1984, p.

⁶⁶ Tradução da autora: "E depois, esses laobés se transmitiram verbalmente, foneticamente, o americano, da mesma forma que eles se transmitiram a sua própria história africana".

⁶⁷ Tradução da autora: "isso, o país subdesenvolvido, não existe: a única coisa que existe é o país transdesenvolvido, desenvolvido à distância e pelas necessidades próprias dessa »distância«".

⁶⁸ Tradução da autora: "Daqui, desta Praça da Independência, Mour está orgulhoso da sua capital".

⁶⁹ Tradução da autora: "Pois aqui, antes, não havia nada: as cabanas cederam às barracas, as barracas cederam às casas de pedra, e essas casas cederam o posto a esses edifícios tão altos da Praça da Independência. Mour pensa que algum dia talvez ele não veja mais edifícios ainda mais altos surgindo da terra, que o seu pequeno bairro de Médina será bonito igual, que aí haverá casas idênticas às do seu campo de origem".

191)⁷⁰. Se a cidade, com seus altos edifícios, acabou de ser associada à modernidade e ao progresso, ela é agora conotada negativamente como *désordre de circulation et de précipitation*, e novamente posta em oposição com os ritmos naturais e lentos da zona rural. *Circulation* não significa somente trânsito, mas também toda maneira de circulação na cidade, que gera deslocamentos e encontros, ou – como colocam Amin e Thrift: "*cities exist as means of movement, as means to engineer encounters through collection, transport and collation*" (AMIN & THRIFT, 2002, p. 81)⁷¹. Voltemo-nos então, num último trecho, ao aspecto da circulação de mercadorias, que em *La poubelle* é simbolizada sobretudo pela lixeira de Camara.

A lixeira ou a circulação de mercadorias

Já no passeio de Mour pelo mercado se aborda o tema do descarte de coisas: "*ils [les toubabs] achètent même des fleurs qui durent peut-être un jour, et que l'on jette ensuite*" (DIOP, 1984, p. 187)⁷². A compra de produtos que não duram muito diferencia os *toubabs* dos habitantes de Médina. Enquanto uns compram mercadorias que rapidamente são jogadas fora, os outros sabem bem como utilizar os produtos descartados: "*Ici, les savetiers et cordonniers savent, comme tous les artisans locaux, récupérer, de mille et une carcasses (voitures, objets, maisons démolies...), leurs matières premières*" (Ibid., 1984, p. 147–148)⁷³. Os diferentes ritmos de vida de Médina e do centro também se reencontram no trato com objetos já sem préstimo. O rápido desgaste das coisas pertence, sob este auspício, à riqueza do mundo ocidental, enquanto em Médina o que está estragado é levado à reutilização. Numa perspectiva temporal, o lixo significa o fim de um produto que não é mais utilizado. Portanto, o lixo pertence a um outro regime temporal do que o fluxo constante de reciclagem que impera em Médina. De modo análogo interpreta Mour, cujo passeio ao pôr do sol termina no porto, ali onde a avenida William-Ponty começa, a visão de uma gigantesca pirâmide de lixo, que recebe tudo o que a cidade joga fora:

⁷⁰ Tradução da autora: Ele vê mal o seu bom campo e os seus habitantes se movimentando numa desordem igual de circulação e precipitação!"

⁷¹ Tradução da autora: "as cidades existem como meios de movimento, como meio para construir encontros através de coleção, transporte e arranjo".

⁷² Tradução para: Tradução da autora: "eles [os toubabs] compram até flores que sobrevivem apenas um dia, e que se joga fora em seguida". Ademais: "on vend et on achète des choses qui peuvent se détériorer le lendemain" (DIOP, 1984, p. 189). Tradução da autora: "se vende e se compra coisas que podem deteriorar-se no dia seguinte".

⁷³ Tradução da autora: "Aqui, os engraxates e os sapateiros mesmos sabem, como todos os artesãos locais, recuperar, de mil e uma carcaças (carros, objetos, casas demolidas...), a sua matéria-prima".

C'est une poubelle à la mesure d'une grande ville moderne, la poubelle de la capitale. Car la ville moderne est riche, elle est puissante et elle rejette vite les choses dès qu'elles commencent à s'user. Dakar, la capitale, et sa poubelle... (DIOP, 1984, p. 198)⁷⁴

Neste ponto vale perscrutar novamente a função da lixeira no romance, ou mesmo averiguar o que ela simboliza. Primeiramente, lancemos um olhar sobre a descrição de cidade colonial de Frantz Fanon em *Les damnés de la terre*, a qual ainda hoje todos certamente lembram ao pensar na cidade africana:

La ville du colon est une ville en dur, toute de pierre et de fer. C'est une ville illuminée, asphaltée, où les poubelles regorgent toujours de restes inconnus, jamais vus, même pas rêvés. (...)

La ville du colonisé, ou du moins la ville indigène, le village nègre, la médina, la réserve est un lieu mal famé, peuplé d'hommes mal famés. (...) Le regard que le colonisé jette sur la ville du colon est un regard de luxure, un regard d'envie. Rêves de possession. Tous les modes de possession : s'asseoir à la table du colon, coucher dans le lit du colon, avec sa femme si possible. Le colonisé est un envieux. (FANON, 2002, p. 42)⁷⁵

Na leitura de *La poubelle* dificilmente se pode escapar a impressão de que a estrutura fundamental do romance é inspirada pela descrição acima. Duas características da *ville du colon* saltam à vista: primeiramente, o centro da cidade é descrito de forma reiterada como *ville illuminée*: "*Facettes du monde moderne, du centre de la capitale, vitrines qui restent illuminées lors même que les boutiques sont fermées et que les rues sont désertes*" (DIOP, 1984, p. 192)⁷⁶.

Em segundo lugar, a ideia da lixeira abarrotada com objetos de luxo também já pode ser vista em Fanon. No entanto, Diop efetua uma alteração crucial. Não as lixeiras do centro, mas sim a lixeira de Camara em Médina transborda de coisas com as quais somente uma minoria de moradores se atreve a sonhar. Esta lixeira exerce uma grande força de atração sobre os moradores de Médina, mesmo que a tarefa de retirar os objetos do lixo seja passada para as crianças:

⁷⁴ Tradução da autora: "É uma lixeira do tamanho de uma cidade grande e moderna, a lixeira e a capital. Pois a cidade moderna é rica, ela é poderosa e ela rejeita rapidamente as coisas logo que se comece a utilizá-las. Dakar, a capital, e a sua lixeira..."

⁷⁵ Tradução da autora: "A cidade do colono é uma cidade no duro, todo de pedra e de ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde as lixeiras engolem sem parar restos desconhecidos, nunca vistos, nem sequer sonhados. (...) A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a Médina, a reserva é um lugar de má fama, povoado de homens de má fama também. (...) O olhar que o colonizado dá para a cidade do colono é um olhar do luxo, um olhar de inveja. Sonhos de possessão. Todos os modos de possessão: sentar-se na mesa do colono, dormir na cama do colono, com a esposa dele, se for possível. O colonizado é um invejoso".

⁷⁶ Tradução da autora: "Facetas do mundo moderno, do centro da capital, vitrinas que ficam iluminadas mesmo que as butiques estejam fechadas e que as ruas estivessem desertas". Ver também: "*tout au long de ces rues modernes, les vitrines et les enseignes illuminées, comme les réverbères, étalent graduellement la leur pâle de leurs lampes*" (DIOP, 1984, p. 54). Tradução da autora: por todo o comprimento dessas ruas modernas, as vitrinas e os letreiros iluminados, como os lâmpões espalham gradualmente o brilho pálido das suas luzes".

Tous les habitants du quartier (...) auraient tous fouillé dans la poubelle des Camara, pour y trouver des choses intéressantes. Cependant, dans le quartier, on préfère laisser les enfants fouiller; ensuite les grandes personnes récupèrent (DIOP, 1984, p. 26)⁷⁷

Ocorre então um deslocamento: a lixeira dos brancos chega de certo modo a Médina. Com isso a inveja dos vizinhos também é dirigida a Camara, assim como ele se dirige aos brancos na descrição de Fanon:

On enviait sa place, sa villa moderne, son métier. Quel homme de Médina n'aurait pas aimé avoir une femme comme Marième! (...) Qui n'a pas cette envie d'avoir cette villa, cette femme ? Qui n'a pas envie d'avoir cette poubelle où finit la chasse au trésor des enfants, des familles de Médina? (Ibid., 1984, p. 31)⁷⁸

Em *La poubelle*, Camara é aquele que tenta se destacar dos outros por meio da posse, praticamente tomando a posição de um *toubab*. Ele vive no ritmo europeu, e sua lixeira contém coisas que ainda são bem utilizáveis após pequenos reparos. Mas ele também é aquele que contribui para a circulação destes objetos em Dakar, ao buscá-los junto ao comerciante. Através disso se mostra que ao mesmo tempo em Médina as coisas encontram utilidade, que na sociedade de consumo ocidental já não seriam mais usadas em razão de pequenos defeitos. Ao comerciante, que as descarta, falta o tempo para fazer os reparos que há, por sua vez, em Médina:

Je suis négociant et il me reste sur les bras, à chaque déplacement des produits, des articles plus ou moins détériorés que je n'ai le plus souvent ni le temps de réparer, ni le temps de brader ou, même, de jeter à la poubelle. [...] Camara vient m'en débarrasser (DIOP, 1984, p. 118)⁷⁹

Os habitantes de Médina se valem então da abundância do mundo ocidental, do qual Camara, que também deve seu trabalho ao americano, é, no fim de contas, apenas o intermediário. Seu fim no grande lixão de Dakar representa portanto, numa tríplice concepção, o desfecho lógico do romance.

Primeiramente a montanha de lixo simboliza a dimensão dos enredamentos econômicos e o fluxo de mercadorias. Só a origem das pontas⁸⁰ e dos pacotes de

⁷⁷ Tradução da autora: "Todos os habitantes do bairro (...) teriam todos remexido na lixeira dos Camara, para achar aí coisas interessantes. No entanto, nesse barro, se prefere deixar que as crianças remexam; em seguida as pessoas grandes recuperam".

⁷⁸ Tradução da autora: "Se invejava o seu posto, a sua casa moderna, a sua profissão. Que homem de Médina não teria adorado ter uma mulher como Marième! (...) Quem não sente essa inveja de ter essa casa, essa mulher? Quem não sente inveja de ter essa lixeira onde acaba a caça ao tesouro das crianças, das famílias de Médina?".

⁷⁹ Tradução da autora: "Eu sou comerciante e nos meus braços restam, depois de cada deslocamento de produtos, artigos mais o menos deteriorados pelos que muitas vezes não tenho tempo para consertar, nem para açoitá-lo, ou mesmo, para jogar na lixeira. (...) Camara acaba de me desvencilhar disso".

⁸⁰ "*Il marche sur de vieilles boîtes d'allumettes, sur des pots de yahourt, des paquets vides, des mégots de cigarettes de tous les coins du monde: Viking, Gauloises, Lucky Strike, Safi, Camel, Peter, Stuyvesant, tabacs bruns, blonds, mélanges, en vrac, feuilles de tabac roulées*" (DIOP, 1984, p. 194). Tradução da autora: "Ele marcha sobre velhas caixas de fósforos, cobre copos de iogurte, pacotes

cigarro vazios já delata o fluxo global de mercadorias, que em menor grau é simbolizada pela lixeira de Camara em Médina. Em segundo lugar, Diop leva com isso ao extremo a temática da lixeira como indicador de riqueza adotada de Fanon. "*Mour (...) n'a jamais vu une poubelle aussi grande, aussi fournie que cette poubelle du centre ville*" (DIOP, 1984, p. 198)⁸¹. Seria ir muito longe empreender uma análise precisa dos objetos que se encontram na pirâmide de lixo urbana, e que em uma passagem de várias páginas é elencada à maneira de uma contagem. De embalagens vazias passando por restos de comida até chegar a rádios, geladeiras e móveis, tudo está ali. Em terceiro lugar, o lixão se revela também como o reverso do centro da cidade moderno. A visão de encantos futuristas de Mour sobre o *Place de l'Indépendance*, marcado por modernos edifícios, segue então um microcosmo do apodrecimento, no qual ainda existe um fluxo da vida. No lixão também se encontram uma série de moradores: de insetos e vermes até ratos, pássaros e cães, que são atraídos pelos já apodrecidos restos de comida e cadáver de bichos, chegando a Camara, que Mour encontra vestido em farrapos e com uma garrafa de vinho na mão, e que evidentemente se alimenta com restos de víveres jogados fora. Numa cena fantasmagórica, ele declara todo o lixo da moderna Dakar propriedade sua, exibindo novamente o método com o qual ele tentou simular riqueza: "*Car, qui te dit que c'est sa poubelle, à la capitale? (...) Babacar, c'est ma poubelle ! Ma poubelle ! Ma poubelle !...*". (Ibid., 1984, p. 198)⁸². Ao mesmo tempo, contudo, ele se tornou um habitante do lixão, que não exhibe mais fortuna, mas sim mal se difere do lixo do qual ele vive.

Assim, o retrato de Diop de Dakar mostra o glamour e a miséria da cidade grande moderna. Com isso Diop mostra, no plano social, os desafios para a constituição de sujeito e comunidade. A presente análise pôde deixar claro que a construção de diferença cultural e social ocorre em grande extensão pela categoria da temporalidade. Além dos elementos que separam, fenômenos como a transitividade e enredamentos desempenham papel central para a descrição da vida na cidade. Por fim se mostrou que outras dimensões temporais e agentes globais também estão sempre presentes no tempo e no espaço da cidade.

Referências

vazios, pontas de cigarros de qualquer lugar do mundo: Viking, Gauloises, Lucky Strike, Safi, Camel, Peter, Stuyvesant, tabacos marrons, loiros, misturados, soltos, mortilhas de tabaco para enrolar".

⁸¹ Tradução da autora: "Mour (...) não viu nunca uma lixeira tão grande, tão recheada como essa lixeira do centro da cidade".

⁸² Tradução da autora: "Pois, quem te diz que é a sua lixeira, à capital? (...) Babacar, é a minha lixeira! Minha lixeira! Minha lixeira!..."

ALLEN, John. Worlds within cities. In: MASSEY, Doreen; ALLEN, John; PILE, Steve (Eds.). **City Worlds**. Routledge: London, 1999, p. 51-92.

AMIN, Ash; THRIFT, Nigel. **Cities: Reimagining the Urban**. Cambridge et al.: Polity Press, 2002.

AUTOUR d'un livre: Mbembe (Achille), De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine. Paris: Karthala, 2000. / On the Postcolony, Berkeley, University of California, 2001. In: Politique africaine, v. 91, p. 171–194, 2003

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.

BOTO, Eza. **Ville cruelle**. Paris: Présence Africaine, 2015 (Original publicado em 1954).

BRAUNGART, Wolfgang. **Ritual und Literatur**. Tübingen: Max Niemeyer, 1996.

CERTEAU, Michel de. L'invention du quotidien. Arts de faire. Nouv. éd. / établie et présentée par Luce Giard. Paris: Gallimard (Collection Folio. Essais), 1997.

CHEMAIN, Roger. **La ville dans le roman africain**. Paris: L'Harmattan, 1981.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. **Processus d'urbanisation en Afrique**. Paris: L'Harmattan, 1988a.

_____. Villes coloniales et histoire des Africains. *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, v. 20, p. 49–73, 1988b.

_____. **Histoire des villes d'Afrique noire**. Des origines à la colonisation. Paris: Albin Michel, 1993.

COUSSY, Denise. La représentation de la ville dans la littérature africaine. In: FOURCHARD, Laurent; OLAWALE ALBERT, Isaac. (Eds.). **Sécurité, crime et ségrégation dans les villes d'Afrique de l'ouest du 19e siècle à nos jours**. Paris: Ibadan Karthala; Institut français de recherche en Afrique (Hommes et sociétés), 2003, p. 163-173.

CRANG, Mike. Rhythms of the City: Temporalised Space and Motion. In: MAY, Jon; THRIFT, Nigel. (Eds.). **Timespace**. Geographies of temporality. New York: Routledge, 2001, p. 187-207.

DI BERNARDINI, Gian Luigi. Les villes du Cameroun dans l'œuvre de Mongo Beti. Entre fiction et réalité. *Ponti/Ponts. Langues littératures civilisations des Pays francophones*, v. 11, p. 123–144, 2011. Disponível em: <<http://www.ledonline.it/index.php/Ponts/article/download/437/410>> Acesso em 30 ago. 2017.

DIANÉ, Alioune. Atelier béant: écriture et représentation dans La Poubelle de Pape Pathé Diop. In: GAUVIN, Lise. (Ed.) **Les langues du roman**. Du plurilinguisme comme stratégie textuelle Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 101-107.

DIOP, Pape Pathé. **La Poubelle**. Paris: Présence Africaine, 1984.

DIOP, Papa Samba. **Archéologie du roman sénégalais**. Écritures romanesque et cultures régionales au Sénégal (Des origines à 1992). Frankfurt: Iko-Verlag für

Interkulturelle Kommunikation, 1995.

DIOUF, Mbaye. Le même dans les autres. L'esthétique de la dissolution dans les romans d'Aminata Sow Fall. In: BISANSWA, Justin Kalulu. **Dire le social dans le roman francophone contemporain**. Paris: Honoré Champion, 2011, p. 443–491.

DONALD, James. **Imagining the modern city**. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1999.

DRESCH, Jean. Villes d'Afrique occidentale. In RONCAYOLO, Marcel.; PAQUOT, Thierry. **Villes & civilisation urbaine XVIIIe–XXe siècle** (610–632). Paris: Larousse, 1992.

FANON, Frantz. **Les damnés de la terre**. Paris: La Découverte & Syros, 2002 (Original publicado em 1961).

FAYE, Ousseynou. *Une enquête d'histoire de la marge: production de la ville et populations africaines à Dakar, 1857–1960*. 2000. Tese de Doutorado. Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

FOURCHARD, Laurent. L'histoire urbaine en Afrique. Une perspective ouest-africaine. *Histoire urbaine* v. 1 (9), 129–144, 2004. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-histoire-urbaine-2004-1-page-129.htm>>. Acesso em 30 ago. 2017

GOERG, Odile. Domination coloniale, construction de « la ville » en Afrique et dénomination. *Afrique & histoire*, v. 5 (1), p. 15–45, 2006. Disponível em: <http://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=AFHI_005_45> Acesso em 30 ago. 2017

GOONEWARDENA, Kanishka. et al. **Space, difference, everyday life**. Reading Henri Lefebvre. ebrary, Inc. New York: Routledge, 2008.

HANABURGH, Sara. Global Wreckage and Consumer Illusions: Responses to the Human Effects of Economic Globalization in Sub-Saharan African Francophone Novels and Films, 1973-2006. 2012. Tese de Doutorado. CUNY Academic Works. Disponível em: <http://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2728&context=gc_etds> Acesso em 06 set. 2017

KALAORA, Léa. Engagement et nature du réalisme chez Aminata Sow Fall. In: UZOAMAKA AZODO, Ada. **Emerging perspectives on Aminata Sow Fall**. The real and the imaginary in her novels. Trenton, NJ: Africa World Press, 2007, p. 131–155.

KOUROUMA, Ahmadou. **Les soleils des indépendances**. Paris: Seuil, 1968.

LANDING, Savané.; ANTOINE, Philippe. **La croissance des grandes villes en Afrique de l'Ouest**: exemples de Dakar, Abidjan et Nouakchott. Dakar: Orstom, 1989.

LEFEBVRE, Henri. **La révolution urbaine**. Paris: Gallimard, 1970.

_____. **La production de l'espace**. Paris: Anthrapos, 1974.

_____. **Elements de rythmanalyse**. Paris: Syllepse, 1992.

MAY, Jon; THRIFT, Nigel. **Timespace. Geographies of temporality**. London: Routledge (Critical geographies, 13), 2001.

MBEMBE, Joseph-Achille. **De la postcolonie**. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine. Paris: Karthala, 2005 (Original publicado 2000).

_____. On the Postcolony. Berkeley: University of California Press, 2001.

MILLER, Elinor. Contemporary Satire in Senegal: Aminata Sow Fall's *La Grève des battu*. *French Literature Series*, v. 14, p. 143–151, 1987.

MONÉNEMBO, Tierno. **Les écailles du ciel**. Paris: Seuil, 1986.

NUTTALL, Sarah. **Entanglement**. Literary and cultural reflections on post-apartheid. Johannesburg: Wits Univ. Press, 2009.

PARAVY, Florence. L'espace dans le roman africain francophone contemporain (1970–1990). Paris [u.a.]: L'Harmattan (Collection critiques littéraires), 1999.

SCHOMERS, Walter Ludwig. L'Opposition village-ville comme structure constitutive du roman négro-africain d'expression française. *Französisch heute* v.4, p. 308–318 1985.

SIMMEL, Georg. Die Grosstädte und das Geistesleben. In: _____. Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908, Gesamtausgabe v. 1, p. 116–131. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

SOW FALL, Aminata. **La grève des battu ou Les déchets humains**. Dakar: Nouvelles Éditions Africaines, 1979.

TSOFACK, Jean-Benoit. Les divisions d'une ville coloniale par les mots. Les deux Tanga et La ville cruelle de Mongo Béti. In: BULOT, Thiery; LOUNICI, Assia. **Formes & normes sociolinguistiques**. Ségrégations et discriminations urbaines, Paris: L'Harmattan. 2009, p. 223–248.

VENNETIER, Pierre. **Les villes d'Afrique tropicale**. Paris: Masson (Collection Géographie), 1991.

WUNDERLICH, Filipa Matos. Symphonies of Urban Places. Urban Rhythms as Traces of Time in Space. A Study of 'Urban Rhythms'. In PAIK, Koth Ja. *Place and Location Studies in Environmental Aesthetics and Semiotics*, v.6, p. 91–111. Tallinn: Eesti Kunstiakadeemia, 2008.

Edição v.36
número 3 / 2017

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 36 (3)
dez/2017-mar/2018

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

A cotidianidade do cinema

The everyday life of cinema

RENATA ROGOWSKI POZZO

Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. Professora do departamento de Arquitetura e Urbanismo da Universidade do Estado de Santa Catarina, Brasil. E-mail: sul.renate@gmail.com. ORCID: 0000-0003-3965-4813.

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

POZZO, Renata Rogowski. A cotidianidade do cinema. Contracampo, Niterói, v.36, n. 03, pp. 85-111, dez. 2017/ mar. 2018.

Enviado em 30 de abril de 2017 / Aceito em 18 de julho de 2017

DOI – <http://dx.doi.org/10.22409/contracampo.v36i3.1002>

Resumo

Neste ensaio, exploram-se *os efeitos do cinema na vida cotidiana*, partindo de uma reflexão sobre a exibição cinematográfica brasileira nas décadas de 1950 e 1960, mediante as experiências de uma moradora da cidade de Laguna, Santa Catarina. Dona Betinha, por 18 anos manteve um diário onde registrou 805 idas ao cinema, das quais 69 foram para assistir à produções nacionais, em duas salas de rua da cidade: o Cine Mussi e o Cine Roma. Coloca-se o problema de pensar o cinema que existiu como parte da vida cotidiana no contexto da modernidade, que estendeu-se como acontecimento na cidade, motor de sociabilidade, e que é presente enquanto memória.

Palavras-chave

Cinema brasileiro; Exibição cinematográfica; Sociabilidade urbana; Modernidade.

Abstract

This paper explores the *effects of cinema on everyday life*, starting from a reflection on the braziliancinematographic exhibition of the 1950s and 1960s, through the experiences of a resident of the city of Laguna, Santa Catarina. Dona Betinha, for 18 years, kept a diary where she recorded 805 trips to the cinema, of which 69 went to watch national productions in two of the city's cinemas: Cine Mussi and Cine Roma. Presents the problem of thinking the cinema that existed as part of everyday life in the context of modernity, which was extended as an event in the city, sociability engine, which is present as memory.

Keywords

Brazilian cinema; Film screening; Urban sociability; Modernity.

Introdução

*As coisas só têm vida poética enquanto relacionadas
com acontecimentos de destinos humanos.*

LUKÁCS, 1965, p. 73

Entre 1950 e 1968 Maria Bernadete Fernandes Pereira frequentou o cinema 805 vezes. Quase 50 anos depois, as investigações realizadas junto a um projeto de pesquisa sobre as salas de cinema de rua de Santa Catarina conduziram a ela e seu diário, objeto de análise deste ensaio¹. Por 18 anos Dona Betinha manteve o hábito de anotar todos os filmes que assistiu em duas salas de cinema de rua da cidade de Laguna, o Cine Mussi e o Cine Roma. Estas anotações são dotadas de grande representatividade para a historiografia do cinema brasileiro, tendo em vista que um acompanhamento rigoroso sobre a exibição cinematográfica no Brasil passou a existir apenas a partir da fundação da Embrafilme (Empresa Brasileira de Cinema), em 1972. No período relatado no diário, Betinha assistiu a 69 produções nacionais.

Partindo da análise desta fonte, o objetivo central deste escrito é investigar a *presença do cinema* na esfera das relações sociais e, mais especificamente, da sociabilidade urbana. Conforme Benjamin (2006, p. 240): “O verdadeiro método de tornar as coisas presentes é representá-las em nosso espaço (e não nos representar no espaço delas). (...). Não somos nós que nos transportamos para dentro delas, elas é que adentram a nossa vida”. O problema é pensar o cinema a partir do olhar do espectador, o cinema que existiu enquanto parte da vida cotidiana do público. O cinema que se estende como *acontecimento* na cidade, motor de sociabilidade, e que é presente enquanto memória. Por isso, a análise pode ser entendida como uma *geografia - urbana - do cinema* ou, ainda, como uma análise de sua *geograficidade*. Trabalha-se, portanto, com a matéria prima do cotidiano, na perspectiva de Lefebvre (1991, p. 35):

Tratando-se de cotidiano, trata-se, portanto, de caracterizar a sociedade em que vivemos, que gera a cotidianidade (e a modernidade). Trata-se de defini-la, de definir suas transformações, e suas perspectivas, retendo, entre os fatos aparentemente insignificantes, alguma coisa de essencial, e ordenando os fatos. Não apenas a cotidianidade é um conceito, como ainda podemos tomar esse conceito como fio condutor para conhecer a 'sociedade', situando o cotidiano no global: o Estado, a técnica e a tecnicidade, a cultura (ou a decomposição da cultura) etc.

¹ Projeto de pesquisa “Corpor Espacial do Cinema: uma cartografia social das antigas salas de cinema de rua de Santa Catarina”, em desenvolvimento na Universidade do Estado de Santa Catarina (2016/2 - 2018/1).

O pano de fundo deste ensaio é uma reflexão sobre o cinema brasileiro nas décadas de 1950 e 1960, em seus aspectos de produção, distribuição e exibição, a partir destas anotações de Betinha, dignas de um colecionador benjaminiano. A análise entrega-se à narrativa de Betinha, e, mediante ela, encontra a historiografia do cinema brasileiro, especialmente na esfera da exibição. Este movimento, do particular (o diário de Betinha) para o geral (a exibição cinematográfica), apoiou-se teoricamente nas ideias dos marxistas ocidentais² Walter Benjamin, Georg Lukács e Henri Lefebvre, bem como seus interlocutores, Agnes Heller e Marshall Berman.

Benjamin (2006, p. 15), em seus escritos reunidos como a obra das "Passagens", definiu como problema central do marxismo justamente este jogo entre o geral e o particular, pensando "de que maneira seria possível conciliar uma plena visibilidade com a aplicação do método marxista". Apropriadamente, a resposta encontrada por Benjamin relacionou a pesquisa histórica ao método da montagem cinematográfica:

A primeira etapa seria a de retomar na história o princípio da montagem. Portanto, edificar as grandes construções a partir de elementos mínimos, confeccionados com agudeza e precisão. Ou seja, a de descobrir na análise do pequeno momento singular, o cristal do acontecimento total. (BENJAMIN, 2006, p.15).

Por sua vez, Lukács (1981) assinala que uma pesquisa ampla não pode descuidar do encadeamento cotidiano dos fatos, tendo sua unidade como horizonte, mas deve abstrair dos fatos particulares o sentido que revela uma característica histórica da sociedade. Para Lukács (1965, p. 57), "a verdade do processo social é também a verdade dos destinos individuais".

Neste sentido, desmontar e remontar o diário de Betinha proporciona a imersão em um passado frutífero ao presente (utilizando a expressão de RAMPIM, 2014), neste momento em que a indústria cinematográfica cresce mais que outros setores no Brasil (NUNOMURA, MEDEIROS e SANCHES, 2016) e brotam iniciativas progressistas como as promovidas pela Spcine (empresa pública de cinema da cidade de São Paulo). O diário auxilia no estudo da recepção cinematográfica, tão importante para a historiografia contemporânea do cinema brasileiro que tradicionalmente concentrou suas análises na esfera da produção, negligenciando a distribuição e a exibição.

A relação entre o espectador e o cinema integra o campo das teorias da recepção ou da espectralidade fílmica. A teoria do cinema preocupa-se com esta relação desde suas origens, conforme atesta a publicação do livro "The Film: a psychological study", de Hugo Munsterberg, em 1916 nos EUA (XAVIER, 2003). Especialmente a partir dos anos 1970, uma maior preocupação com "os modos de

²Segundo demarcação de Anderson (2004).

recepção, de leitura e de interpretação, inclusive de uso e de apropriação dos filmes enquanto objetos textuais ou obras no espaço social” ocupa o centro dos debates teóricos sobre o cinema, sobretudo mediante análises estéticas, ou, textuais, e psicanalíticas, focadas nas interpretações e reações do espectador relativas à imagem fílmica (BAMBA, 2013, p. 9). Um pouco mais tarde, surgem as análises sociais da recepção, que ancoram esta interpretação em conteúdos de classe e gênero, por exemplo.

Apesar de a recepção do público fazer parte da história do cinema tanto quanto os filmes e os cineastas, no Brasil o interesse por esta esfera ganha maior corpo somente a partir dos anos 1980, notadamente a partir da publicação da antologia “A experiência do cinema” por Ismail Xavier em 1983, apesar de alguns importantes textos que trataram direta e indiretamente desta questão já terem sido reunidos em 1969 na coletânea “A ideia do cinema”, de José Lino Grunewald.

Nestas análises, a ideia de *cinema* costuma-se restringir-se ao *filme*. A relação espectador-cinema que é investigada no presente ensaio considera o cinema enquanto forma e conteúdo, ou seja, *um filme sendo exibido em um espaço*, o da sala de exibição. Segundo Bamba (2013, p. 11), as pesquisas sobre recepção dos espectadores de cinema podem “levantar questões atreladas ao tipo de relação que eles mantêm com os chamados lugares institucionais de cinema (salas de cinema, cineclube, cinemateca etc.)”. É o que Silva e Bonin (2013) intitulam de contexto situacional da recepção. Estas análises, entretanto, não conectam os chamados lugares de cinema ao movimento histórico da cidade; não têm demonstrado o interesse de refletir, por fim, sobre a geograficidade deste hábito cotidiano especial³.

Tal ausência de debate, possivelmente encontra origem nas análises psicanalíticas da recepção - predominantes até os dias atuais - em que, no sentido diretamente oposto ao que se busca problematizar neste trabalho, é comum a *situação cinema* ser apresentada como uma *fuga voluntária da realidade cotidiana*, tal como expõe Mauerhofer no texto “A psicologia da experiência cinematográfica”, de 1966⁴. O mesmo tom de separação e isolamento entre o cotidiano e a prática de ir ao cinema aparece em outro texto seminal das teorias psicanalíticas da recepção. Em “Cinema: efeitos ideológicos produzidos pelo aparelho de base”, de 1970, Jean-Louis Baudry afirma que: “Sem dúvida, a sala escura e a tela rodeada de preto

³ As raras relações entre cinema e cotidiano comumente aparecem no sentido de revelar a influência do conteúdo fílmico na vida social. Heller (2004, p. 27), por exemplo, menciona como o cinema influencia e valora certos papéis sociais: “toda obra significativa volta à cotidianidade e seu efeito sobrevive na cotidianidade dos outros.”

⁴ Entretanto, não deixa de ser interessante sua valoração quanto à prática consuetudinária de ir ao cinema: “A cada dia ele torna suportável a vida de milhões de pessoas. (...) O cinema [...] oferece compensação para vidas que perderam grande parte de sua substância. Trata-se de uma necessidade moderna, ainda não cantada em versos. (...). Alivia o fardo da vida cotidiana e serve de alimento à nossa imaginação empobrecida.” (MAUERHOFER, 2003, p. 380).

como um cartão de pêsames já apresentam condições privilegiadas de eficácia. Nenhuma circulação, nenhuma troca, nenhuma transfusão com o exterior". (BAUDRY, 2003, p. 395).

Atualmente, análises que enfocam as salas de cinema enquanto lugares-base de uma prática cotidiana motriz de sociabilidade urbana, tal qual proposto neste ensaio, são realizadas no âmbito do Centre for Cinema and Media Studies da Universidade de Ghent, na Bélgica, coordenadas por Daniel Biltereyst. É o caso do projeto "The 'Enlightened' City", desenvolvido por Lies Van de Vijver.⁵

Seguindo estes caminhos teóricos, o ensaio organiza-se em duas partes. Na primeira parte, apresenta o diário de Betinha como obra e como fonte de pesquisa, partindo das ideias contidas em "O colecionador" e "O narrador" de Benjamin (2006; 1983b), "Narrar ou descrever?" de Lukács (1965) e pensadores do campo da teoria da história que refletiram sobre a adoção de diários e narrativas pessoais como documento de pesquisa. Neste momento, analisa-se brevemente também os títulos nacionais assistidos por Betinha no período temporal correspondente ao diário.

No segundo momento, desenvolve-se a problemática sobre a importância das duas salas de cinema frequentadas por Betinha, o Cine Mussi e o Cine Roma, como pontos nodais de uma rede de sociabilidade urbana estabelecida no centro da cidade nas duas décadas de anotações. Neste âmbito, tendo como pano de fundo a organização espacial do setor exibidor da indústria cinematográfica, reflete-se sobre como o processo de fechamento das salas de cinema de rua vivido por grande parte das cidades pequenas brasileiras impacta seus centros tradicionais em termos de sociabilidade urbana. Ao mesmo tempo, o fechamento de salas de cinema é produto de um processo de alteração do significado social dos centros tradicionais brasileiros na segunda metade do século XX. As fontes das informações sobre as salas são entrevistas com moradores da cidade, cinéfilos de outrora, compiladas na publicação "O Cinema na cidade: uma cartografia das antigas salas de cinema de Laguna" (POZZO, 2016).

O Diário

Especialmente a partir da publicação de "História da Vida Privada" em 1990 (coleção dirigida por Phillippe Ariès e Georges Duby), a pesquisa historiográfica assumiu novos espaços e, conseqüentemente, novos documentos (GOMES, 2004),

⁵Disponível em: <<http://www.cims.ugent.be/research/past-research-projects/-enlightened-city>>. Acesso em 20 de junho de 2017.

passando a preocupar-se com os diários e cartas autobiográficas, que já eram objeto de interesse da teoria da literatura.

O diário de Betinha compreende anotações entre as datas de 17/12/1950 e 13/4/1968. A vontade de iniciar o registro demonstra ter surgido após a inauguração do Cine Mussi, pois a primeira anotação do diário trata-se justamente do filme exibido na noite de inauguração desta sala (Figura 1).

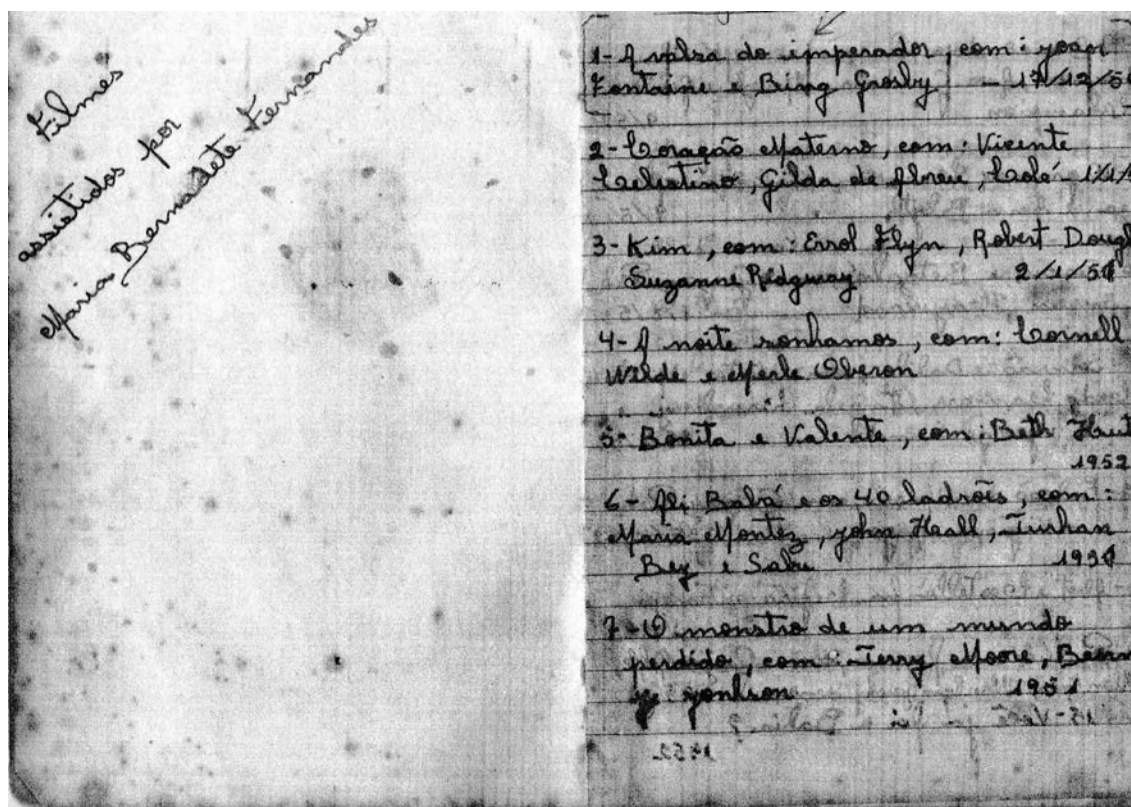


Figura 1 - Contracapa e primeira página do diário de Betinha.
Fonte: Acervo documental da autora.

Nos dois primeiros anos, não há precisão na anotação das datas; em alguns momentos Betinha marca apenas o ano, em outros volta no tempo. Isto indica que neste período nem sempre anotava diariamente o que via, ocorrendo momentos de rememoração. Após estes lapsos iniciais, o diário segue um rígido padrão organizacional. Betinha cria uma sequência numérica para os filmes que assiste (do número 1 ao 805). Após o número, anota o nome do filme que, seguido da conjunção “com”, é acrescido dos principais atores e atrizes. Em seguida, aparece a data em que o filme foi visto por ela no cinema.

Betinha captura estas 805 obras de sua existência aparentemente independente e as integra em um sistema que, do ponto de vista historiográfico, pode representar sua salvação, ou, redenção. Tamanha ordenação identifica a figura de Betinha ao colecionador benjaminiano. Conforme Benjamin (2006, p. 245)

“O colecionador (...) reúne as coisas que são afins; consegue, deste modo, informar a respeito das coisas através de suas afinidades ou de sua sucessão no tempo”. Desta forma, na coleção de Betinha, cada filme é uma coisa que através do diário encontra com outra que lhe é semelhante (BENJAMIN, 2006). É como se, através de suas anotações ela promovesse o encontro entre filmes que a princípio não teriam nada em comum. Passando por seu diário, “O preço da ilusão” (Brasil, Nilton Nascimento, 1957)⁶ e “Cinderela em Paris” (EUA, Stanley Donen, 1957) tornam-se *dois filmes assistidos por Betinha no Cine Mussi em 1959*.

Ao mesmo tempo, e também através do diário, Betinha, conscientemente ou não, empreende a “luta contra a dispersão”, atitude característica do colecionador benjaminiano⁷. Isto porque, além de proporcionar o encontro entre os filmes, o faz entre estes e nós, observadores anacrônicos e remotos de suas idas ao cinema. O diário, como testemunho narrado e escrito, é um antídoto contra o esquecimento, que permeia a relação entre memória e história, de acordo com Ricoeur (2003). Segundo Chartier e Hébrard (1998, p. 42), “escrever muda a relação com o tempo, porque o escrito pode ser relido”. Por isso, a escritura estabelece uma *relação de duração, acumula passados*.

Por outro lado, o ímpeto de registrar os filmes de acordo com a data em que os assistiu evidencia que Betinha não coleciona os filmes que viu, mas, mais propriamente, suas idas ao cinema. Neste sentido, o sistema histórico ao qual Betinha integra tais idas é parte aparentemente importante de sua própria história pessoal. O diário é em si uma coleção, mas, também, uma narrativa. Uma coleção de movimentos no espaço, de relatos do espaço (CERTEAU, 1994). A cada anotação Betinha conta, na verdade, que foi ao cinema e que este ato forma parte importante de sua vida cotidiana.

O conteúdo narrativo do diário fica ainda mais evidente levando-se em conta a maneira como a pesquisa teve acesso ao documento. Betinha não usou de muitas palavras, e entregou uma cópia dos dois cadernos que integram a obra junto a uma carta de encaminhamento essencialmente narrativa, escrita à mão com caneta azul. Benjamin (1983b, p. 68) descreve a narrativa pela sensação, da parte de quem ouve a história, de estar na companhia do narrador e acrescenta que “mesmo quem lê participa dessa companhia”. Lukács (1965, p. 94) adiciona: “... participar ou observar (narrar ou descrever?) é uma questão ligada à posição do

⁶“O preço da ilusão” é considerado o primeiro longa catarinense. Foi idealizado pelos modernistas do Grupo Sul, com roteiro de Salim Miguel e Eglê Malheiros, e rodado em Florianópolis. O filme decepcionou o público e a única cópia existente misteriosamente desapareceu. Até a pesquisa ter acesso ao diário, não era possível afirmar que a película havia sido exibida fora da capital.

⁷É interessante notar que a identificação do espectador do cinema como colecionador, e sua obstinação, foi apontada por Federico Fellini sobre sua própria experiência enquanto tal: “Em minha assiduidade de espectador de filmes americanos havia uma obstinação de colecionador, para quem todas as interpretações de um ator ou uma atriz eram como selos de uma série que eu colava no álbum de minha memória, preenchendo pouco a pouco as lacunas” (FELLINI, 2004, p. 16).

escritor em face da vida". Há, ainda, dois tipos de narradores, segundo Benjamin (1983b, p. 58):

Quando alguém faz uma viagem, então tem alguma coisa para contar, diz a voz do povo e imagina o narrador como alguém que vem de longe. Mas não é com menos prazer que se ouve aquele que, vivendo honestamente do seu trabalho, ficou em casa e conhece as histórias e tradições de sua terra. Se se quer presentificar estes dois grupos nos seus representantes arcaicos, então um está encarnado no lavrador sedentário e o outro no marinho mercante.

Histórias de cinema reúnem, pois, os dois tipos de narradores: a sala de cinema transforma o lavrador sedentário em marinho mercante. Certeau (1994, p. 199-200) complementa: "Os relatos (...) atravessam e organizam lugares; eles os selecionam e os reúnem num só conjunto; deles fazem frases e itinerários. São percursos de espaços. Vendo as coisas assim, as estruturas narrativas têm valor de sintaxes espaciais. (...). Todo relato é um relato de viagem - uma prática do espaço".

Vejamos a carta:

"Cine Teatro Mussi"

Quanta beleza! Quantos sonhos! Quantas formaturas! Quantos filmes maravilhosos! Quantas histórias de amor, tanto nos filmes como na vida real. Quantos shows, danças teatros! Quantas palestras! Tudo isso e muito mais no "Cine Teatro Mussi". Inaugurado no dia 17 de dezembro de 1950, com o filme "A valsa do Imperador", com Joan Fontaine e Bing Crosby. Em um dia de sol, eu e minha irmã Darci, estávamos lá, bem na frente, vendo o Sr. João Mussi cortar a fita. Havia muita gente, mas só me recordo do Sr. João Mussi, minha irmã e eu. Quando as portas se abriram e o povo entrou, todos ficaram encantados com tanta beleza. A sala de espera com poltronas e com balcão de balas (balinhas de chocolate inesquecíveis), escadas laterais para ir lá para cima assistir ao filme de lá. A toalete feminina ficava na sala de espera ao lado direito de quem entra e a masculina do lado esquerdo. Ao lado das poltronas ficavam os cinzeiros altos. Subíamos uns três degraus e atravessávamos s cortinas cor de vinho e entrávamos na sala de espetáculo. E que espetáculo! Com os jogos de luzes nas laterais e na frente. Primeiro ficava-se na penumbra, depois escurecia e até chegar a claridade novamente. As luzes acendiam e começavam as badaladas do sinal (3 badaladas), para dar início ao filme. Onde há gente, há vozerio, e quanto dava o primeiro sinal, todos iam ficando quietos e quando dava o terceiro sinal, o silêncio era total e aí começava o filme, que sempre terminava com o famoso beijo da mocinha e do mocinho (astros principais) e finalmente: The end! Fim! As luzes acendiam e todos saíam pelas portas laterais que eram três ou pela porta principal, a da entrada. Tenho marcado em duas cadernetas todos os filmes que assisti na época áurea do "Cine Teatro Mussi".

Todos os domingos às 14 horas havia matiné para as crianças, mas também iam muitos jovens e adultos, pois geralmente era o mesmo filme que passaria na sessão das 18: 15h e 20: 30h.

Algumas vezes o filme da matiné era diferente.

As pessoas tinham que ir bem cedo para comprar as entradas, pois o cinema ficava sempre lotado. Muitas e muitas vezes, a fila para comprar as entradas, passava do prédio do Correio.

Era uma maravilha aquele movimento!

Era uma alegria total, nossa turma sempre ia ao cinema, reuníamos lá em casa depois do almoço e depois seguíamos todas juntas rumo ao "Cine Teatro Mussi".

Maria Bernadete Fernandes Pereira
Laguna, 6 de outubro de 2014.

Nota-se, ainda, que Betinha não dá sinais sobre seu gosto em relação aos filmes. Apenas é perceptível sua admiração por certos atores e atrizes nos casos em que ela os cita como parte do elenco com certa frequência, enquanto ignora outros. Este é um tímido traço de "intencionalidade inconsciente", descrita por Le Goff (2003) quando se trata de trabalhar com a memória como documento. Em virtude da organização racional, cronológica, e sumária imperar, as poucas demonstrações de predileção são intrigantes. Na página 28, por exemplo, há uma marcação na parte superior da folha e o nome de Ronald Reagan - ator hollywoodiano que se tornou presidente dos EUA em 1981 - está sublinhado (Figura 2). Na página 25 do segundo caderno, há um coração ao redor no número do filme 792 (Figura 3).

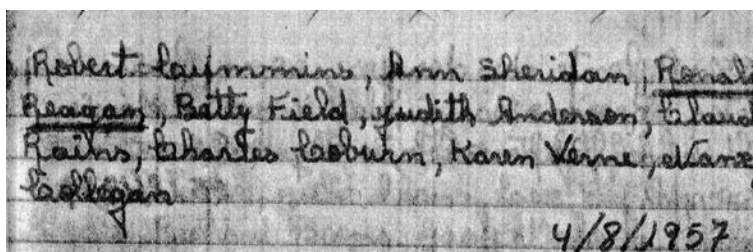


Figura 2 - Página 28 do primeiro caderno.
Fonte: Acervo documental da autora.

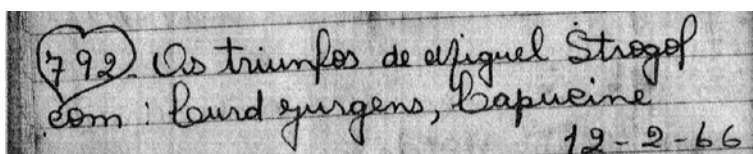


Figura 3 - Página 25 do segundo caderno.
Fonte: Acervo documental da autora.

A imprecisão do início do diário volta a aparecer em seu fim. Na página 26 do segundo caderno, em um período entre 13/6/66 e 9/9/67 não há anotações (Figura 4). Logo depois, ela "desiste de anotar", e nos dá uma pista sobre o motivo: a sala de cinema já não era a única janela para se assistir a um filme (Figura 5).

794 - Teus olhos castanhos
13-6-66

795 - Vida e morte de Kennedy
9-9-67

Figura 4 - Página 26 do segundo caderno.
Fonte: Acervo documental da autora.

Assisti muito mais filmes
mas; desisti de marcar.
Betinha

E o vento levou...

Lí o livro, assisti no
cinema 2 vezes e assisti
pela televisão também 2 vezes.

Figura 5 - Última página do segundo caderno.
Fonte: Acervo documental da autora.

O diário, mesmo sem grande carga de subjetividade aparente, teve uma parte censurada no momento em que ela fez a cópia concedida à pesquisa (Figura 6). Percebe-se, ainda, que houve uma releitura da cópia do diário antes da entrega, pois notou-se algumas correções a caneta sobre a fotocópia. Contradições à parte, de fato, o diário de Betinha não é íntimo. Foi escrito para seus leitores.

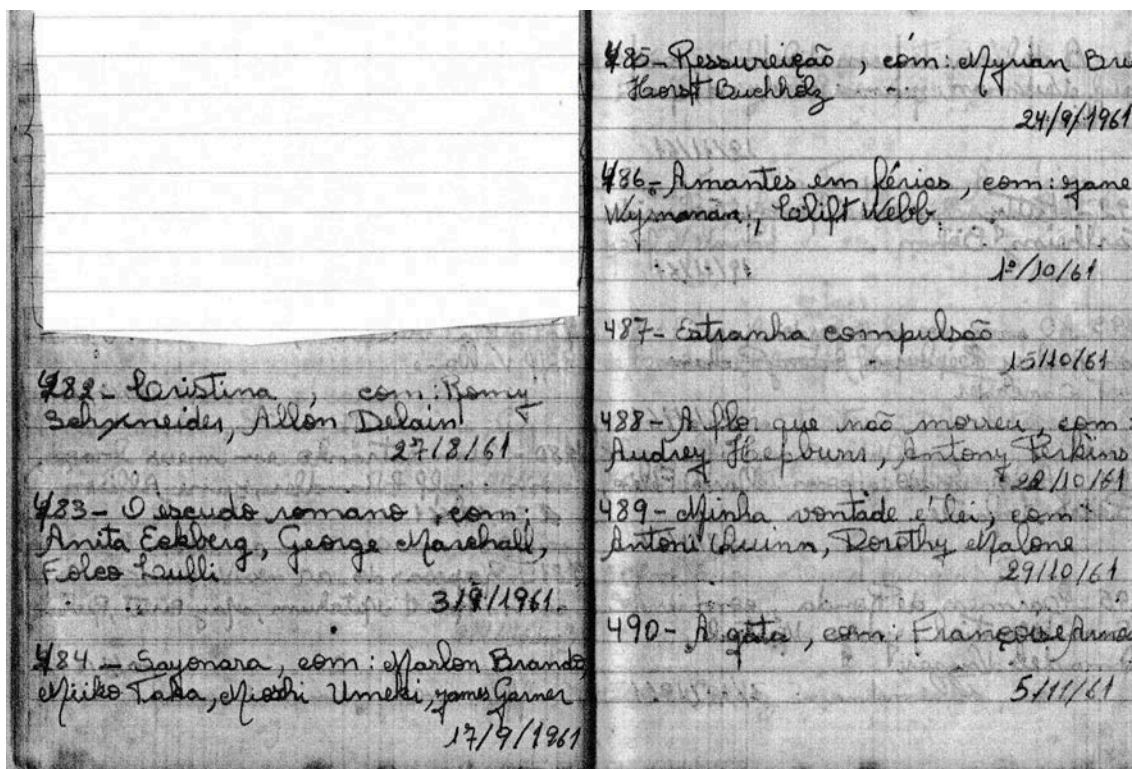


Figura 6 - Censura na fotocópia diário.

Fonte: Acervo documental da autora.

O cinema nacional visto por Betinha

O fechamento das salas de cinema de rua, o desaparecimento destes espaços nas cidades pequenas e sua concentração em shopping centers de grandes cidades, foi um processo acompanhado pelo rareamento das produções nacionais nas telas. A sala de rua era o espaço para o cinema brasileiro, enquanto o multiplex foi criado para ser o lugar de projeção das grandes produções das *majors*⁸. No período compreendido no diário, as salas formavam o público para o auge do cinema brasileiro dos anos 1970 - também o momento ápice do número de salas de exibição em território nacional.

Nas duas décadas de anotação de Betinha, diversas vertentes cinematográficas conviveram no Brasil: o Cinema dos Estúdios, o Cinema Popular da Atlântida e de Mazzaropi, o Cinema da Boca do Lixo, o Cinema Novo e o Cinema Marginal (POZZO, 2015). Apenas as duas primeiras correntes estão presentes em seu diário, ou seja, chegaram até a cidade de Laguna.

A Vera Cruz (1949-1954) foi fundada com capital de empresários da burguesia paulista, segundo uma estratégia que consistia em apropriar-se da fórmula de produção das *majors*, unindo tecnologia, estúdio e produção em série,

⁸Grandes corporações de mídia.

porém, sem estar integrada verticalmente, ou seja, não garantindo a distribuição e a exibição. A maior parte dos filmes da produtora foi distribuída pela Columbia. Da Vera Cruz, Betinha assistiu à "Ângela" (com Eliane Lage, Inezita Barroso e Ruth de Souza) em 1952; "O Cangaceiro" em 3/8/1953; "Sinhá Moça" (com Eliane Lage, Anselmo Duarte e Ruth de Souza) em 1953; "Floradas da Serra", o último filme da fase mais importante do estúdio (NETO, 2002, p. 356), em 3/7/1955; "Candinho" (terceiro e último filme de Mazzaropi para o estúdio) em 1/1/1956 e; "É proibido beijar" em 10/12/1957, quase três anos após seu lançamento oficial.

Outras produtoras do período foram a Maristela, Cinédia, Multifilmes e Cinedistri. A Maristela também foi fundada por empresários e estabeleceu seu estúdio no Jaçanã, em São Paulo, firmando parcerias de distribuição com a Columbia, assim como a Vera Cruz. Já a Cinédia foi fundada em 1930 pelo carioca Adhemar Gonzaga, que mantinha a revista de crítica cinematográfica Cinearte. O primeiro filme nacional visto por D. Betinha, no Cine Mussi, foi "Coração Materno", em 01/01/1952, produzido pela Cinédia e distribuído pela União Cinematográfica Brasileira (UCB), uma distribuidora fundada por Luiz Severiano Ribeiro a partir da compra de algumas empresas pré-existentes. Este foi o terceiro e último filme dirigido por Gilda de Abreu e estrelado por seu marido, Vicente Celestino (NETO, 2002). O filme foi reexibido 10 anos depois, em 24/7/1962, e assistido novamente por Betinha. Em 31/7/1955 Betinha assistiu a uma coprodução Cinédia-Maristela, "Carnaval em lá maior", primeiro filme carnavalesco filmado em São Paulo (NETO, 2002). Da Maristela, viu ainda "A pensão de D. Stella", em 8/2/1959 e "Quem matou Anabela" em 20/2/1960. Em 07/12/1954 assistiu "A Sogra", uma produção da Multifilmes estrelada por Eva Wilma e Procópio Ferreira, e distribuída pela UCB. Produzido pela Multifilmes, viu ainda "O craque", em 26/4/1957, e "Uma vida para dois", em 19/5/1957.

Em 15/2/1959 assistiu "Uma certa Lucrecia", da Cinedistri, criada em 1949 por Oswaldo Massaini, uma das maiores produtoras e distribuidoras independentes do Brasil, com mais de 70 títulos em seu catálogo. Da Cinedistri, Betinha assistiu também "Carnaval em Marte", em 17/4/1955, uma coprodução com Watson Macedo distribuída pela Unida Filmes. A Unida aparece como distribuidora em outros filmes vistos por Betinha entre 1955 e 1956: "O petróleo é nosso", primeiro filme de Zezé Macedo, em 6/3/1955; "O primo do cangaceiro", em 30/10/55; e "A um passo da glória", em 17/1/56.

Na virada dos anos 1950 para os 1960, aparecem as produções Herbert Richers em parceria de produção e distribuição com empresas menores como a Sino e a Fama Filmes. Entre eles estão "Massagista de Madame", visto por Betinha em 3/8/1963 apesar de ter sido lançado em 1959; "Vai que é Mole" (com Ankito e

Grande Otelo) visto em 3/8/1963 e lançado em 1960; "Mulheres, cheguei", visto em 18/8/1963 e lançado em 1961; "Sócio de Alcova" (com Norma Bengell e Tônia Carrero), primeiro filme brasileiro em cores, visto por Betinha em 22/8/1963; "Candango da Belacap" (com Ankito e Grande Otelo), visto em 28/9/1963 e; "Mulheres à Vista", assistido em 19/10/1963.

Ao contrário da Vera Cruz, a carioca Atlântida apresentava uma pequena estrutura de produção. No entanto, conforme expõe Bernardet (2009), tirava suas vantagens através da esfera da distribuição, a partir de sua associação com Luiz Severiano Ribeiro. Diante de todos os percalços históricos da era dos estúdios, Bernardet (2009,p.127) chega a concluir nos anos 1970 que "é indiscutível que a pequena empresa, o empreendimento quase artesanal, está muito mais adaptado à realidade cinematográfica brasileira".

A Atlântida encontrou, nas palavras de Bernardet (2009, p. 127), "uma forma empresarial adaptada às possibilidades do mercado brasileiro". Não tinha estúdios, nem elenco fixo e conquistou o público através do "deboche admirado" de comédias hollywoodianas e italianas. Dos 69 filmes nacionais vistos por Betinha ao longo dos anos registrados no diário, 20 foram produzidos pela Atlântida. O primeiro foi "Tudo Azul", com Marlene e Dalva de Oliveira, dirigido por Moacyr Fenelon, em 12/4/1953. Depois, veio "Aí vem o Barão", visto em 3/8/1953, com Oscarito e um elenco de peso: Eliana Macedo, Adelaide Chiozzo, Ivon Curi, Cyll Farney e José Lewgoy. Também com Oscarito, Betinha assistiu à paródia de produções hollywoodianas "Carnaval Atlântida", em 13/9/1953, este contando também com Grande Otelo e Colé Santana no elenco. Outra paródia de sucesso da Atlântida foi "Nem Sansão, nem Dalila", com Oscarito, visto em 11/7/1954. Com Oscarito e Grande Otelo, Betinha viu também a "A dupla do Barulho" e "Barnabé, tu és meu", ambos distribuídos pela UCB em 1953. O último filme da dupla, "Matar ou correr", foi visto por Betinha em 25/12/1956. Mas o filme considerado *fin de cycle* da Atlântida é "Garotas e Samba", em que as grandes estrelas, como Eliana Macedo, já não mais aparecem, visto por Betinha em 23/6/1957. Oscarito continuou figurando produções da Atlântida, como em "Colégio de Brotos", visto em 1/9/1957, "Treze Cadeiras", visto em 17/12/1957, "De vento em popa", em 27/7/1958, "Esse milhão é meu", em 20/9/1959 e "Duas histórias", visto em 2/12/1962, embora tenha sido lançado em 1960.

No início dos anos 1960 aparecem os primeiros filmes de produção própria de Mazzaropi: "Jeca Tatu", lançado em 1959 e visto por Betinha em 25/8/1962 e "Aventuras de Pedro Malazartes", lançado em 1960 e visto por Betinha em 6/10/1962.

As salas: telas para a modernidade

A vida cotidiana é uma das esferas que formam a heterogeneidade da história, que, para Agnes Heller (2004), é a *substância* da sociedade: "A vida cotidiana não está 'fora' da história, mas no 'centro' do acontecer histórico: é a verdadeira 'essência' da substância social". (HELLER, 2004, p. 20). Historicamente, nas pequenas cidades brasileiras, o cinema configura-se como um vetor de inserção da modernidade na vida cotidiana a partir da década de 1940. De fato, conforme identifica Ortiz (1995, p. 38), "é somente na década de 40 que se pode considerar seriamente a presença de uma série de atividades vinculadas a uma cultura popular de massa no Brasil", produto de uma sociedade moderna. Neste momento o cinema torna-se um *bem de consumo simbólico*, particularmente mediante a presença do cinema hollywoodiano em processo de inflexão de sua política exportadora, que passa a voltar-se agressivamente ao mercado externo (ORTIZ, 1995). Ao mesmo tempo, nesta década são criadas a Atlântida e a Vera Cruz, colocando um número considerável de filmes nacionais em circulação. Este mercado de bens simbólicos formado na década de 1940 estabiliza-se entre os anos 1960 e 1970, acompanhado pela consolidação do hábito de ir ao cinema no cotidiano nos brasileiros.

Na cidade de Laguna, as salas de cinema despontam no centro tradicional justamente no momento em que a cidade vive sua grande transição para a modernidade (passagem do século XIX para o XX), impulsionada pelo capital comercial ligado à função portuária, e, entram em decadência juntamente com o declínio das forças motrizes deste processo⁹. Este momento tem como cenário o centro da cidade. Já o capital turístico-imobiliário, que desponta na segunda metade do século XX, atrai o movimento noturno para a cidade à beira mar. Segundo Lucena (1998, p. 110), entre as décadas de 1930 e 1960, os espaços privados como cinemas, sorveterias e cafés complementavam as atividades dos espaços públicos como jardins e praças, e as próprias ruas, promovendo o movimento noturno da centralidade urbana da cidade: "O lazer dos finais de semana era o 'footing', após as sessões de cinema, teatro ou missa".

⁹ A cidade de Laguna, que teve sua fundação ligada ao fato de ser ponto estratégico nas disputas pelo Território do Prata, sendo uma baía abrigada pela Lagoa de Santo Antônio dos Anjos, e por estar na rota inicial dos caminhos do gado (LUCENA, 1998), vive seu primeiro grande impulso de crescimento no século XVIII, pela imigração açoriana. Entretanto, a passagem do século XIX para o XX foi o grande momento econômico para a cidade, quando esta configurou-se como o principal porto exportador da produção dos prósperos vales atlânticos do sul do estado. Esta ascensão duraria pouco, pois o baixo calado característico dos portos estabelecidos em baías abrigadas logo causaria a estagnação do porto de Laguna, seguida do desenvolvimento do porto de Imbituba. Nos anos 1960/70, o turismo de verão é alçado pelo poder público como a grande esperança de superação da crise econômica que se abatia sobre a cidade – esperança que, na verdade, jamais chegou a se concretizar. Neste contexto, porém, inicia-se a ocupação do bairro Mar Grosso, o bairro que conta hoje com a melhor infraestrutura urbana da cidade, com um grande número de edifícios que são ocupados por veranistas durante a temporada.

Betinha registrou em seu diário a frequência em duas salas de cinema que funcionaram simultaneamente por alguns anos na cidade: o Cine Mussi e o Cine Roma. Além destas, Laguna apresentou outras cinco salas de rua, todas localizadas na região central: Cine Poeirinha (funcionou entre a década de 1940 e 1960), Cine Central/Palace (entre 1910 - 1970, tendo a edificação incendiado em 1977), Cine Glória/Arajé (entre 1910 - 1950, sendo que a edificação tombou em estado de ruína em 1984), Cine Natal (ativo entre 1910 e aproximadamente 1950), Cine Saturno (também ativo entre 1910 e aproximadamente 1950)¹⁰.

A história dos cinemas de Laguna confunde-se com a história de vida do Sr. Epiphânio Joaquim Nunes Medeiros, nascido em Jaguaruna, sul do estado de Santa Catarina, em 20 de agosto de 1886 e falecido em 1971. O primeiro cinema de Epiphânio foi na cidade de Tubarão, a 30 km de Laguna, e chamava-se Cine Azul. Nesta cidade montou também o Cine Yolanda. Mudou-se para Laguna e arrendou o Cine Central e o Arajé, construiu o Cine Poeirinha e, posteriormente, o grandioso Cine Roma (Figura 7). Teve também cinemas em Jaguaruna, Criciúma e Orleans.

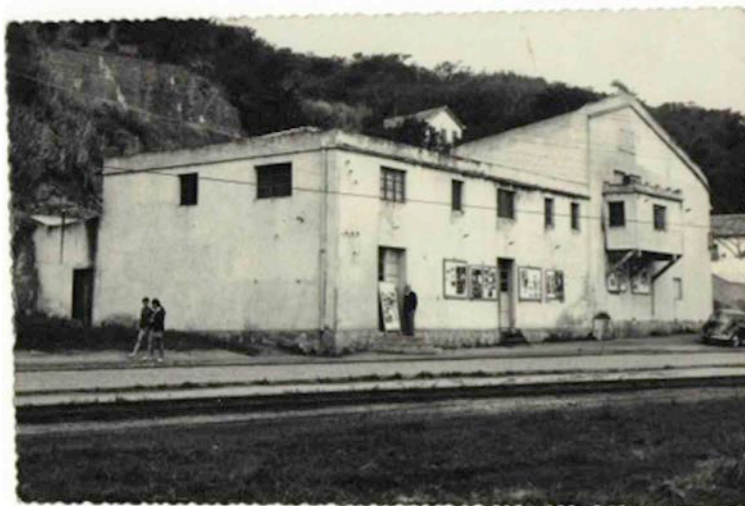


Figura 7 - O Cine Roma.
Fonte: POZZO, 2016.

O Cine Roma foi inaugurado em 22 de agosto de 1965 com o filme “O Espadachim Vingador” (Itália, Luigi Capuano, 1961 - Figura 8). Mas é o Cine Mussi a sala mais presente no imaginário da população, em virtude da imponência de sua edificação, marcante até os dias de hoje. O edifício foi concebido pelo arquiteto suíço Wolfgang Ludwig Rau, que projetou outros cinemas no estado, e começou a ser construído em 04 de abril de 1947. Inaugurado em 17 de dezembro de 1950, com a exibição de “A valsa do Imperador” (EUA, Billy Wilder, 1948), tornou-se um grande centro de atividades sociais para a cidade.

¹⁰ A edificação do Cine Roma abriga atualmente uma funerária. No local do antigo Cine Natal funciona uma loja de artigos esportivos, e, no antigo Cine Saturno, uma farmácia.

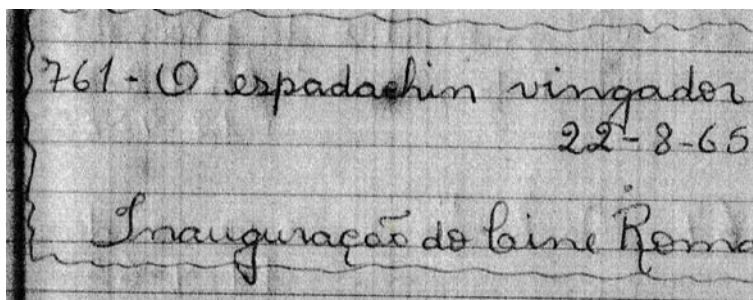


Figura 8 - Anotação da inauguração do Cine Roma.

Fonte: Acervo documental da autora.

Além das sessões de cinema, grandes orquestras nacionais e internacionais se apresentaram no Cine Mussi. A edificação tem uso misto, característica dos projetos de Rau, sendo composta por dois módulos: a sala de espetáculos e as salas comerciais e apartamentos (Figura 9). Após grande sucesso de público nas décadas de 1950, 1960 e 1970, as sessões de cinema foram extintas na década de 1980. Até o início dos anos 1990, ainda foram realizadas formaturas e apresentações culturais na edificação. Após seu fechamento temporário em 1992, foi reaberto em 2001 como uma igreja evangélica. Após 2005, a parte da edificação correspondente ao Cine Teatro foi interditada em virtude das instalações elétricas estarem inadequadas segundo as normas vigentes, permanecendo em funcionamento apenas a área comercial. A edificação foi então adquirida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), que iniciou o processo de reabilitação em 2011, sendo concluído em 2014. Atualmente, é mantida uma programação irregular de cinema no espaço que, após a reforma, adquiriu o caráter mais amplo de um centro cultural. Ainda assim, o Cine Music é o mais próximo do que se pode ser considerado como uma sala de cinema na cidade.



Figura 9 - Fachada do Cine Mussi.
Fonte: POZZO, 2016.

As salas de cinema são pontos focais da nova paisagem urbana na qual tem lugar a vida moderna. Segundo Charney e Schwarz (2004, p. 17) “o cinema, tal qual se desenvolveu no fim do século XIX, tornou-se a expressão e a combinação mais completa dos atributos da modernidade”. Se o filme, *per se*, possibilita esta experiência moderna, quando este é projetado em uma sala de exibição propriamente construída para tal, utilizando-se de técnicas modernas e belos ornamentos, a experiência intensifica-se. Depois das imagens de modernização trazidas pela estrada de ferro e pelos navios a vapor que atracavam em seu porto, em uma cidade pequena como Laguna, esta arte-técnica¹¹, por suas próprias características, foi responsável por ofertar aos habitantes as primeiras imagens da modernidade, combinando modernização (produção material) e modernismo (superestrutura), de acordo com a acepção de Berman (1986). A magia das

¹¹ “Alargando o mundo dos objetos dos quais tomamos conhecimento, tanto no sentido visual como no auditivo, o cinema acarretou, em consequência, um aprofundamento da percepção. E é em decorrência disso que as suas realizações podem ser analisadas de forma bem mais exata e com número bem maior de perspectivas do que aquelas oferecidas pelo teatro ou a pintura. Com relação à pintura, a superioridade do cinema se justifica naquilo que lhe permite melhor analisar o conteúdo dos filmes e pelo fato de fornecer ele, assim, um levantamento da realidade incomparavelmente mais preciso. Com relação ao teatro, porque é capaz de isolar número bem maior de elementos constituintes. Esse fato - e é daí que provém a sua importância capital - tende a favorecer a mútua penetração da arte e da ciência. Na realidade, quando se considera uma estrutura perfeitamente ajustada ao âmago de determinada situação (como o músculo no corpo), não se pode estipular se a coesão refere-se principalmente ao seu valor artístico, ou à exploração científica passível de ser concretizada. Graças ao cinema — e aí está uma das suas funções revolucionárias pode-se reconhecer, doravante, a identidade entre o aspecto artístico da fotografia e o seu uso científico, até então amiúde divergentes.” (BENJAMIN, 1983a, p. 22).

exposições universais, as descobertas da ciência e o movimento das grandes cidades podiam ser experienciados nestas edificações, mediante sua própria materialidade e, evidentemente, as películas nelas exibidas. Pode-se dizer que muitas cidades pequenas participam do fenômeno da modernidade em sua totalidade através das salas de cinema.

É notável, conforme demonstrou a carta-narrativa de Betinha, que, no caso de uma sala como o Cine Mussi, o espectador interiorano frequentava o cinema não apenas para assistir ao filme, mas, também, para estar naquela construção e usufruir daquela arquitetura (Figura 10). Cinema e arquitetura, duas grandes artes emancipadas pela expansão da indústria na passagem do século XIX para o XX, reunidas em um ponto da cidade, irradiam curiosidade e movimento. Conforme Benjamin (1997), na modernidade, as próprias construções arquitetônicas e urbanísticas passam a ser vistas como obras de arte: o interior da casa burguesa sai às ruas, está no luxo dos cinemas e dos cafés. Em salas de exibição como esta, a mesma combinação entre arte e técnica presente nas películas é expressa na edificação.

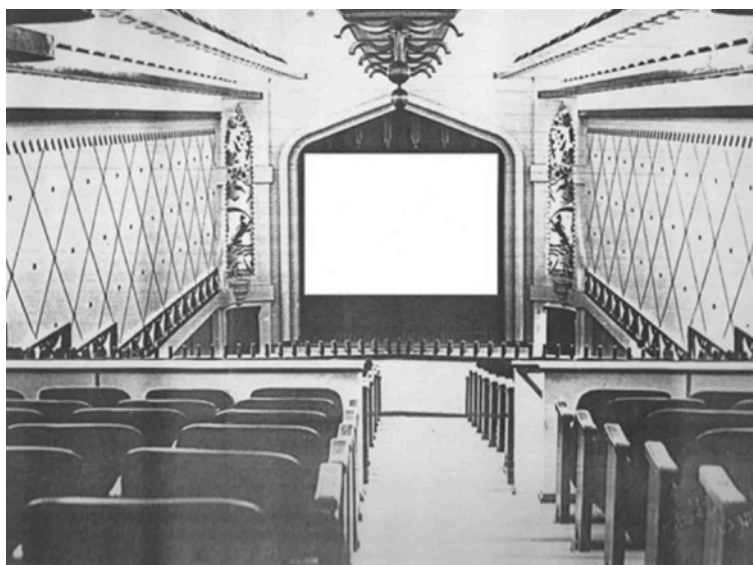


Figura 10 - Interior do Cine Mussi, vista do mezanino.
Fonte: POZZO, 2016.

Retomando o conteúdo da carta, vê-se o sentimento de deslumbramento¹² diante da edificação do Cine Mussi.

¹²Este maravilhamento aparece também em um relato publicado em um jornal de circulação local, datado entre as décadas de 1950 e 1960, de autoria do cronista Antônio Sbissa, intitulado "Grandioso empreendimento: um cinema de concepções invejáveis": *Há dias estivemos em Laguna, onde não íamos cerca de duas dezenas de anos. Os melhoramentos da antiga e heroica República Juliana são notáveis. A feição urbanística é inteiramente diferente da que antes conhecíamos. E entre tantas coisas que admiramos, fomos encontrar ali na rua beira-mar, um monumental cinema, de recepção arrojada e de linhas arquitetônicas harmoniosas e modernas. A nossa curiosidade criou vulto. Queríamos ver bem aquela maravilhosa obra que tanto honra e enaltece os seus criadores. Queríamos sentir de perto a grandiosidade daquele amplo salão de projeção, digno de São Paulo, Rio e outros grandes centros. Francamente que não acreditamos que tão formidável empreendimento fosse um dia realizado com*

Quando as portas se abriram e o povo entrou, todos ficaram encantados com tanta beleza.

A sala de espera com poltronas e com balcão de balas (balinhas de chocolate inesquecíveis), escadas laterais para ir lá para cima assistir ao filme de lá.

A toalete feminina ficava na sala de espera ao lado direito de quem entra e a masculina do lado esquerdo.

Ao lado das poltronas ficavam os cinzeiros altos.

Subíamos uns três degraus e atravessávamos as cortinas cor de vinho e entrávamos na sala de espetáculo. E que espetáculo! Com os jogos de luzes nas laterais e na frente. Primeiro ficava-se na penumbra, depois escurecia e até chegar a claridade novamente. As luzes acendiam e começavam as badaladas do sinal (3 badaladas), para dar início ao filme. Onde há gente, há vozerio, e quanto dava o primeiro sinal, todos iam ficando quietos e quando dava o terceiro sinal, o silêncio era total e aí começava o filme, que sempre terminava com o famoso beijo da mocinha e do mocinho (astros principais) e finalmente: The end! Fim!

As luzes acendiam e todos saíam pelas portas laterais que eram três ou pela porta principal, a da entrada.

Mas o cinema não era apenas um lugar de contemplação, era também um lugar para ser visto e frequentá-lo significava participar de alguma forma da modernidade. As grandes plateias, que chegavam a 1000 lugares, permitiam ao espectador *perceber-se na multidão*, sentimento essencialmente moderno, mesmo em uma pequena cidade, e com certo anonimato garantido pelo menos nos momentos de penumbra. A movimentação urbana gerada pelas salas, a fila da bilheteria, a venda da pipoca, o flerte (Figura 11), também aparecem na carta de Betinha: *“As pessoas tinham que ir bem cedo para comprar as entradas, pois o cinema ficava sempre lotado. Muitas e muitas vezes, a fila para comprar as entradas, passava do prédio do Correio. Era uma maravilha aquele movimento!”*

maior completo êxito, com suas modelares poltronas estofadas, suas instalações de luxo sóbrio e de linhas perfeitas, revertidas de uma pintura artística, de nuances admiráveis. O forasteiro que entra no CINE TEATRO MUSSI, sente desde logo invadir o seu eu, a segurança de bem-estar e a perfeita satisfação das horas que irá passar, conjuntamente com os outros mil assistentes, dentro daquele ambiente que transporta-nos às grandes capitais. [...]. Conterrâneos de Laguna! O CINE TEATRO MUSSI é uma honra para essa cidade heroica, de tradições imorredoiras! Nele desfilarão todas as monumentais produções de Hollywood e em sua tela, vereis as famosas figuras do cinema e ouvireis suas vozes, com a sonoridade da moderna aparelhagem SIMPLEX. O gênio empreendedor de três batalhadores, criou esta maravilhosa joia, que a beira das águas mansas da grande laguna, há-de perpetuar seus nomes e empolgar as multidões e os verdadeiros aficionados da sétima arte, como a nós empolgou. (POZZO, 2016, p. 72-73).

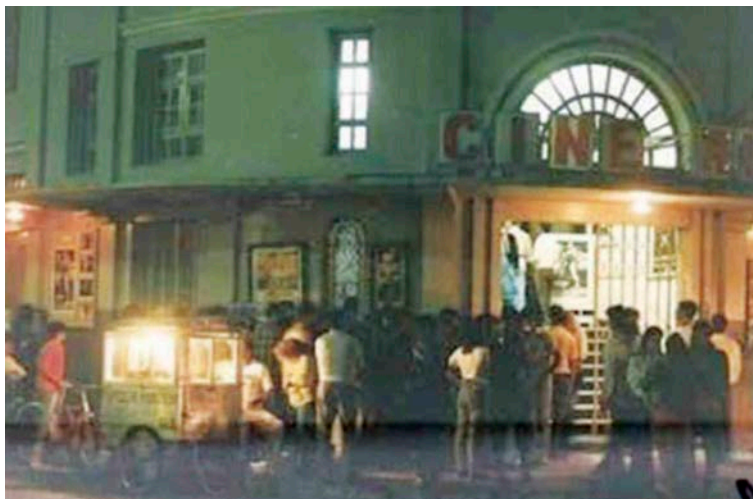


Figura 11 - Movimento noturno em frente ao Cine Mussi.
Fonte: POZZO, 2016.

Nota-se, portanto, que Betinha revela uma “memória topográfica” (BENJAMIN, 2006) sobre um momento da história urbana de Laguna e aponta as salas de cinema como nós de sociabilidade. O caminho das pessoas entre os cinemas, os cafés, as praças e etc., faziam do centro um espaço de intensa sociabilidade tecida por “momentos articulados em rede de relações e entendimentos sociais” (MASSEY, 2000, p. 184).

É fundamental destacar que a presença das salas de cinema fazia a transição entre o dia e a noite no centro tradicional. Com sua ausência, o centro volta a ter a demarcação dia-noite característica das cidades tradicionais, a qual se refere Giddens (1989, p.96 apud LEITE, 2007): “A divisão entre dia e noite, em todas as sociedades, costumava ser talvez a mais fundamental demarcação de zonas entre a intensidade da vida social e sua descontração”. Leite (2007 p. 241) argumenta que “essa demarcação espaço-temporal, entretanto, não está completamente dissipada. Ao contrário, permanece em muitas localidades com a forma ainda mais eficaz de criar rotinas e ordenar a vida pública e cotidiana”. A imagem atualmente cristalizada do centro como um lugar inseguro (fato que não é exclusividade de Laguna) está justamente relacionada a esse caráter de tempo não contínuo formado por um quadro de monofuncionalidade. No entardecer, o centro de Laguna abriga hoje os “restos” do trabalho cotidiano: lixo, caixas de papelão, jorra água ensaboada das lojas. Depois disso, apenas passa-se pelo centro, não mais se adentra nele.

Esgotamento social de um modelo

Ao percorrer este histórico, é inevitável questionar-se sobre o porquê de uma pequena cidade que já contou com sete salas de cinema de rua, hoje não apresentar nenhuma. Como estas salas desmancharam-se no ar? Observa-se que o estado de Santa Catarina, como um todo, sofreu com o movimento nacional de fechamento das salas de cinema no início dos anos 1990, de forma que, atualmente, grande parte das cidades que tinham o cinema como um lazer tradicional, perdeu este hábito cotidiano.

Desde os anos 1970, houve uma queda no número de salas de exibição instaladas em nosso país¹³. Esta queda, além de estar relacionada à expansão da televisão, está também associada ao surgimento de novos padrões tecnológicos na exibição e de organização comercial, para os quais poucos empresários brasileiros estavam preparados para se adaptar. A partir dos anos 1990 ocorre a entrada de grandes empresas estrangeiras no segmento de exibição no Brasil (Cinemark e UCI, por exemplo). Estas introduzem em nossa realidade o conceito de multiplex: “caracterizado pela reunião de várias salas sob uma mesma unidade arquitetônica, invariavelmente associada a grandes empreendimentos comerciais (shoppings centers), e com grande oferta de blockbusters”. (ANCINE, 2011, p. 34). Atualmente 90% das salas de cinema no Brasil estão instaladas em shopping centers, seguindo os padrões técnicos ditados por Hollywood.

Esta imposição tecnológica inaugurou um processo de valorização crescente dos aparatos técnicos das salas, e tornou sua modernização urgente. A concentração nos pontos mais lucrativos do território nacional é um dos principais motivos que podem ser elencados para explicar a diminuição do número de salas de cinema no Brasil, e o desaparecimento das salas de cinema da cidade em questão. Neste processo, as salas de rua foram as principais atingidas. As grandes salas dos anos 1930 chegam aos anos 1970 obsoletas tecnicamente e seu modelo de grandes saguões e plateias de mais de 1000 lugares não resistiu à especulação imobiliária dos centros urbanos, pois já não lucravam o suficiente. Com o fechamento das salas de rua, os centros tradicionais das cidades perderam movimento noturno e viram enfraquecer seu caráter de lugar de encontro e sociabilidade urbana.

Entretanto, o esgotamento do modelo de salas de rua tem um viés social, que vai além desta questão tecnológica. Este modelo vai ao encontro de uma das grandes fantasias da primeira fase da modernidade: a rua. Os investimentos

¹³ Segundo o último mapeamento detalhado do setor exibidor realizado pela ANCINE (Agência Nacional do Cinema) em 2015, enquanto 99,2% das cidades brasileiras com mais de 500 mil habitantes apresentam salas de cinema, assim como 77% das com mais de 100 mil, nos municípios entre 20 e 50 mil esta porcentagem cai para 16%, e nos com menos de 20 mil é de 0,2%. As 3005 salas de exibição comercial que temos atualmente no Brasil estão concentradas, na verdade, em 743 pontos de exibição, distribuídos entre 388 cidades. Metade das salas de exibição, dos ingressos vendidos e da renda de bilheteria dos cinemas está concentrada nos estados do Rio de Janeiro e de São Paulo (ANCINE, 2015).

urbanos nas cidades brasileiras, especialmente na segunda metade do século XX, foram destinados à autopistas, estreitamente ligadas à outra estruturas como os shopping centers, para onde os cinema migraram. A partir daí, em poucas décadas, a rua, que sempre servira à expressão da modernidade passa a simbolizar “tudo que havia de encardido, desordenado, apático, estagnado, gasto e obsoleto” (BERMAN, 1986, p, 301). O esvaziamento das ruas resultou no fechamento das salas de cinema a elas ligadas.

Considerações Finais

[...] os homens só adquirem fisionomia verdadeiramente humana quando nós os acompanhamos em suas ações, as quais não podem ser substituídas nem por uma minuciosa descrição psicológica de sua vida íntima, nem por uma prolixa descrição 'sociológica' de situações gerais.

LUKÁCS, 1965, p. 88

Este ensaio buscou explorar um campo de estudo concernente à esfera da exibição cinematográfica, e relacionado às teorias da recepção, para além da relação espectador-filme (objeto). Considerou-se o cinema em seus aspectos sociais, mais especificamente, a prática cotidiana e urbana de frequentar uma sala de cinema de rua enquanto motor de sociabilidade. Esta prática é cada dia mais deixada ao passado, já que as próprias salas já não são presentes, e somente pode ser entendida a partir de leituras históricas sobre experiências de espectadores com o cinema. Estas histórias de vida são comumente obtidas mediante a oralidade, entretanto, neste trabalho nos debruçamos sobre um diário, material escrito, narrativo, como fonte de informações.

Neste sentido, o diário de Betinha revela uma geografia do cinema brasileiro que é uma *geografia urbana*, ligada ao movimento cotidiano motivado pelas salas de cinema rua, marcadamente presentes nos centros tradicionais das pequenas, médias e grandes cidades brasileiras até os anos 1980. O diário de Betinha possibilita perceber e analisar os efeitos do cinema, que enlaçam vidas e territórios. A sala, a esfera da exibição, faz o cinema acontecer na escala da vida humana e do movimento histórico da cidade.

Ler e interpretar este diário, foi, de certa forma, comparável à entrar em um cinema e ver um filme. O diário levou-nos muito além da vida cotidiana de uma moradora da cidade de Laguna. Agnes Heller (2004) expressa que ninguém consegue desligar-se da cotidianidade e, tampouco, viver tão somente a

cotidianidade. Por isso, mediante a análise desta prática cotidiana somos conduzidos a perceber a reprodução em uma pequena cidade de movimentos globais a partir da interação dialética entre escalas, envolvendo uma ordem próxima e uma ordem distante:

Os grandes movimentos, os vastos ritmos, os densas ondas se chocam, interferem. Os pequenos movimentos se interpenetram; cada lugar social não se pode compreender então senão numa dupla determinação: desencadeado, levado, às vezes quebrado pelos grandes movimentos [...] mas em contraposição atravessado, penetrado pelos pequenos movimentos, aqueles das redes e ramificações. (LEFEBVRE, 2000).

A existência de salas de cinema de rua encontra sentido na configuração social da cidade moderna brasileira típica da primeira metade do século XX, quando as ruas ainda apresentavam-se como espaços de encontro. Sair de casa, andar pelas ruas, ver e ser visto, assistir um filme, entre outras ações, tudo era muito moderno. De tal forma que seria conveniente nos perguntarmos: quem morreu primeiro, a sala de cinema ou a rua? O fato é que o modelo de urbanização que impera desde então não privilegia este tipo de estrutura de sociabilidade moderna-tradicional, baseada no espaço público, mas sim, novas estruturas como autopistas e shopping centers onde os encontros se dão nos corredores, protegidos do *caos da cidade*, da chuva, do vento e, principalmente, do imaginário da violência urbana.

Entretanto, conforme aponta Heller (2004), estas transformações são próprias da dinâmica da vida cotidiana, que é heterogênea e hierárquica quanto ao valor e significado das diversas atividades que a compõem. A hierarquia dessas práticas varia com o tempo em função das diferentes estruturas econômico-sociais.

Vemos que há muitas outras possibilidades de análise para a historiografia cinematográfica a partir desta fonte de pesquisa: as trilhas sonoras feitas por Radamés Gnattali, as atuações de Zezé Macedo ou Cyll Farney, a fotografia do turco Ozen Sermet. Sem contar as produções estrangeiras, notadamente estadunidenses, italianas e espanholas que aparecem no diário e não foram analisadas neste ensaio. Outro enfoque possível é o de gênero, considerando que o cinema teve também um importante papel de integração das mulheres à vida social.

Por fim, é necessário pontuar que não intenciona-se, com este ensaio, reivindicar uma visão nostálgica da sala de cinema, mas, refletir, a partir da memória urbana atrelada a esta, sobre suas possibilidades de existência no mundo contemporâneo. Neste sentido, é esclarecedora a experiência de implantação do Circuito Spcine, uma rede de 20 salas públicas de cinema em São Paulo, entre os anos 2015 e 2016, conforme relata Manevy (2017) com base em depoimentos de gestores e espectadores das salas. Esses depoimentos revelaram “usos do cinema como um espaço de qualificação das relações sociais”, espaços, esses, tão

fundamentais para a construção da cidadania. "São evidências de que a sala de cinema não apenas tem futuro como será ainda, por bastante tempo, capaz de mudar o mundo e a vida das pessoas" (MANEVY, 2017).

Referências

ANCINE. **Salas de Exibição**: Mapeamento. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em:

<http://oca.ancine.gov.br/sites/default/files/publicacoes/pdf/Mapeamento_SalasExibicao_2010.pdf> Acesso em 10/12/2011.

_____. **Anuário Estatístico do Cinema Brasileiro**: 2015. Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <http://oca.ancine.gov.br/sites/default/files/publicacoes/pdf/anuario_2015.pdf>. Acesso em 28/02/2017.

ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental**: nas trilhas do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2004.

BAMBA, Mahomed. **A recepção cinematográfica**: teoria e estudos de casos. Salvador : EDUFBA, 2013.

BAUDRY, Jean-Louis. Cinema: efeitos ideológicos produzidos pelo aparelho de base. In: XAVIER, Ismail (Org.). **A experiência do cinema**: antologia. São Paulo: Graal, 2003.

BENJAMIN, Walter. O colecionador. In: **Passagens**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

_____. A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução. In: **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1983a.

_____. O Narrador. In: **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1983b.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERNARDET, Jean Claude. **Cinema brasileiro**: proposta para uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CERTEAU, Michel de. Relatos do Espaço. In: **A invenção do cotidiano**. Vol 1. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARNEY, Leo; SCHWARTZ, Vanessa R (Orgs). **O Cinema e a Invenção da Vida Moderna**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

CHARTIER, Anne-Marie; HÉBRARD, Jean. **A invenção do cotidiano**: uma leitura, usos. Proj. História. São Paulo (17), nov. 1998.

FELLINI, Federico. **Fazer um filme**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GOMES, Angela de Castro. A título de prólogo. In: **Escrita de si, escrita da história**. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, 2004.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LEFEBVRE, Henri. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991.

_____. **La production de l'espace**. Paris: Anthropos, 2000, 4.^a edição. [Capítulo II – O espaço social. Tradução de Amélia Luisa Damiani. Mimeo]

LE GOFF, Jacques. **Historia e memória**. 5 ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003.

LEITE, Rogerio Proença. **Contra-usos da cidade**: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea. Campinas-SP: Ed. da Unicamp; Aracaju: Ed. UFS, 2007.

LUCENA, Liliane Monfardini Fernandes de. **Laguna de Ontem e Hoje**: Espaços Públicos e Vida Urbana. Mestrado em Geografia. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1998

LUKÁCS, Georg. Narrar ou descrever? In: **Ensaio sobre literatura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

MANEVY, Alfredo. **Uma sala de cinema pode (ainda) mudar o mundo**. In: Mídia Ninja [Site]. 25/04/2017. Disponível em: <<http://midianinja.org/alfredomanevy/uma-sala-de-cinema-pode-ainda-mudar-o-mundo/>>. Acesso em 25/04/2017.

MASSEY, Doreen. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, Antonio (org). **O espaço da diferença**. São Paulo: Papius, 2000.

MAUERHOFER, Hugo. A psicologia da experiência cinematográfica. In: XAVIER, Ismail (Org.). **A experiência do cinema**: antologia. São Paulo: Graal, 2003.

NETO, Antônio Leão da Silva. **Dicionário de Filmes Brasileiros**. São Paulo: [ed. do autor], 2002.

NUNOMURA, Eduardo; MEDEIROS, Jotabê; SANCHES, Pedro Alexandre. O milagre do cinema brasileiro. **Carta Capital**. 20/12/2016. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/revista/931/o-milagre-do-cinema-brasileiro>>. Acesso em 20/12/2016.

ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira**: cultura brasileira e indústria cultural. São Paulo: Brasiliense, 1995.

POZZO, Renata Rogowski. **O cinema na cidade**: uma cartografia das antigas salas de cinema de Laguna. Florianópolis: DIOESC, 2016.

_____. **Uma geografia do cinema brasileiro**: bloqueios internacionais: contradições internas. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Geografia. Florianópolis, 2015.

RAMPIM, João Felipe Lopes. O Colecionar, a Arte, a Técnica e a História: Walter Benjamin sobre Eduard Fuchs. **Anais do seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCar**. 2014. Disponível em: <<http://www.ufscar.br/~sempgfil/wp-content/uploads/2012/05/21-João-Felipe-Lopes-Rampim.pdf>>. Acesso em 10/10/2016.

RICOEUR, Paul. Memória, história, esquecimento. **Hautign Memories? History in Europe after Authoritarianism**. Budapeste, 2003. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/memoria_historia>. Acesso em 10/11/2016.

SILVA, Dafne Pedroso; BONIN, Jiani Adriana. A recepção de cinema nas mostras itinerantes organizadas pelo Cineclubes Lanterninha Aurélio. In: BAMBA, Mahomed. **A recepção cinematográfica**: teoria e estudos de casos. Salvador : EDUFBA, 2013.

XAVIER, Ismail (Org.). **A experiência do cinema**: antologia. São Paulo: Graal, 2003.

Uma outra medida do espaço-tempo em midiatização

Another measure of space-time in mediatization

Edição v.36
número 3 / 2017

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 36 (3)
dez/2017-mar/2018

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

VINÍCIUS FLÔRES

Doutorando em Ciências da Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Brasil. E-mail: vinidsf@gmail.com. ORCID: 0000-0002-5055-6993.

VIVIANE BORELLI

Doutora em Ciências da Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brazil. Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, Rio Grande do Sul. Brasil. E-mail: borelliviviane@gmail.com. ORCID: 0000-0003-0643-2173.

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

FLÔRES, Vinícius; BORELLI, Viviane. Uma outra medida de espaço-tempo em midiatização. Contracampo, Niterói, v. 36, n. 03, pp. 112-133, dez. 2017/ mar. 2018.

Enviado em 30 de abril de 2017 / Aceito em 11 de julho de 2017

DOI – <http://dx.doi.org/10.22409/contracampo.v36i3.1005>

Resumo

Descrevemos a construção sistêmico-discursiva do calendário dos povos do rio Tiquié, no noroeste amazônico, por meio de análise de produto digital. Para isso, discutimos a multiterritorialização, nas palavras de Rogério Haesbaert (2004), da região do rio Negro e da medida de espaço-tempo (SANTOS, 2006) dos indígenas, que remonta ao período pré-colonial da América do Sul. Tomamos como base a semiologia proposta por Eliseo Verón (2004, 2013), a Teoria dos Sistemas Sociais (LUHMANN, 1995, 2005) e o conceito de mediação da sociedade (FAUSTO NETO, 2006; VERÓN, 1997). As produções discursivas apontam para acoplamentos e vínculos complexos que são construídos por meio da interseção de sistemas sociais e de mundos discursivos tão distintos – o indígena, o científico e o mediado..

Palavras-chave

Espaço-tempo; Mediação; Semiologia; Amazônia.

Abstract

We describe the systemic-discursive construction of the calendar of the people of the Tiquié River, in the Amazonian northwest, through digital product analysis. For this, we discuss the multiterritorialisation, in the words of Rogério Haesbaert (2004), of the region of the Negro River and the measure of space-time (SANTOS, 2006) of the natives, which dates back to the pre-colonial period of the South America. Theoretically, we are based on the Social Systems Theory (LUHMANN, 1995, 2005), the concept of mediatization of society (FAUSTO NETO, 2006; VERÓN, 1997) and the semiology proposed by Eliseo Verón (2004, 2013). The discursive productions point to complex binds that are constructed through the intersection of social systems and discourse worlds so distinct – indigenous, scientific and mediatized.

Keywords

Space-time; Mediatization; Semiology; Amazonia.

Notas iniciais

O processo de mediação aciona distintas medidas do espaço-tempo na contemporaneidade. Nesse artigo, investigamos a compreensão dos indígenas do rio Tiquié, no noroeste amazônico, região entre Brasil, Colômbia e Venezuela, onde estão localizados 31 povos de quatro famílias linguísticas remanescentes do período pré-colonial da América do Sul. Para essa população, o ano é dividido em várias estações, conforme a passagem de constelações em articulação com a identificação de processos ecossistêmicos. Precisamente, analisamos o produto digital¹ construído através dos acoplamentos entre pesquisadores indígenas, Instituto Socioambiental² e InfoAmazonia³, que resultaram em um complexo infográfico interativo que coloca em diálogo a medida espaço-temporal indígena.

Em vista disso, investigamos como se constitui a produção sistêmico-discursiva da noção de espaço-tempo dos indígenas do rio Tiquié. Este trabalho faz parte de um estudo mais amplo (FLÔRES, 2017), que teve como intuito compreender as problemáticas midiáticas sobre a Amazônia transnacional da plataforma de banco de dados InfoAmazonia. O presente objeto foi construído como um estudo de caso, a partir da proposição da comunicação como uma disciplina indiciária (BRAGA, 2008). Complementarmente, entrevistamos via teleconferência o jornalista Gustavo Faleiros, coordenador do InfoAmazonia, plataforma responsável pela criação do produto digital.

Como aporte teórico-metodológico, utilizamos a semiologia desenvolvida por Eliseo Verón (2004, 2013) na identificação das condições discursivas e das gramáticas de produção do objetivo discursivo. A construção sistêmico-discursiva do calendário dos povos do rio Tiquié é analisada à luz de conceitos da Teoria dos Sistemas Sociais (LUHMANN, 1995, 2005), da perspectiva teórica da mediação (VERÓN, 1997; FAUSTO NETO, 2006; GOMES, 2006) e de noções espaço-temporais da geografia (HARVEY, 1992; SANTOS, 2006; HAESBAERT, 2004).

Tempo, espaço e multiterritorialidades

A relação entre natureza e sociedade se estrutura na noção de espaço, conforme define Milton Santos (2006). Especificamente, a acepção espacial compreende a ação humana sobre o meio natural, em distintas escalas:

¹ Site: <<https://ciclostique.socioambiental.org/pt/index.html>>. Acesso em 23 mar. 2017.

² O ISA é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público, fundada em 1994, com enfoque em questões sociais e ambientais. Site: www.socioambiental.org

³ Plataforma de banco de dados sobre as problemáticas da floresta amazônica transnacional. Site: www.infoamazonia.org

cartográficas, de viés quantitativo; e geográficas, do local ao global, em uma abordagem qualitativa. Nesse sentido, o espaço geográfico deve ser concebido como um híbrido (SANTOS, 2005), pois integra processos materiais e simbólicos, envolvendo um conjunto de relações sociais, fundamentos e temporalidades.

A problemática espacial deve ainda ser apreendida em conjugação com a noção de tempo. Afinal, se uma determina onde os acontecimentos se manifestam, a outra delimita quando ocorrem. Logo, a matriz unificadora de ambas se situa nos eventos, que acontecem em um dado momento, criando o tempo, e se situando geograficamente em um lugar, formando o espaço. Portanto, espaço e tempo estão inexoravelmente articulados: "A ideia de tempo é inseparável da ideia dos objetos e de seu valor" (SANTOS, 2006, p. 103). Contudo, não se pode conhecer de antemão a duração (moral e física) das coisas, "somente ex post".

No início de tudo, apenas eventos físicos eram universais. Isso vale tanto para a formação do universo, com o *Big Bang*, quanto para as questões climáticas do nosso planeta. Como lembra Milton Santos (2006, p. 105), "os chamados climas continentais, regionais, locais, têm um comportamento mundial. Os fatos humanos tiveram, primeiro, uma incidência local. A ampliação de sua pertinência se deu lentamente". Desse modo, de um ponto de vista histórico, foram necessários milhares de anos para que fossem registrados eventos geograficamente amplos com incidência humana, como os presenciados na contemporaneidade. Portanto, somente hoje "pode-se, verdadeiramente, falar de eventos históricos globais".

Essa problematização da relação entre espaço e tempo ganhou uma nova envergadura com a leitura de David Harvey (1992), para quem as recentes tecnologias de informação, comunicação e transporte resultaram na compressão tempo-espacial do mundo contemporâneo. Tal *condição pós-moderna* incide principalmente nos aspectos culturais, atrelados às novas formas de circulação do capitalismo. Para tanto, as características do fordismo – como economias de escala, capital monopolizado, universalismo, dentre outras – estariam vinculadas à "modernidade", enquanto o capitalismo de acumulação flexível ou pós-fordista – com produção em pequenos lotes, capital fictício, individualismo e afins – à "pós-modernidade" (HAESBAERT, 2002: 69).

Para além da articulação semântica que os conceitos possuem, compreendidos de forma híbrida (SANTOS, 2005), essa relação promíscua se evidencia na unificação presente na expressão tempo-espaço, na visão de Harvey (1992), refutando assim qualquer tradição que dissocie tempo e espaço.

Quero assinalar por esse termo [compressão tempo-espaço] processos que tanto revolucionam as qualidades objetivas do espaço e do tempo que somos forçados a alterar, às vezes de forma bastante radical, como representamos o mundo para nós mesmos.

Uso a palavra 'compressão' porque pode-se argumentar que a história do capitalismo se caracterizou pela aceleração do ritmo da vida, ao mesmo tempo em que superou as barreiras espaciais que o mundo às vezes pareceu colapsar para dentro de nós (HARVEY, 1992, p. 240, tradução nossa).

Dentre as "categorias analíticas internas" (SANTOS, 2006, p. 12) da noção espacial, tensionadas nas novas condições capitalistas (HARVEY, 1992), está a configuração territorial, compreendida como uma parcela de espaço geográfico apropriado e perpassado por relações de poder. Dito de outra maneira, trata-se de uma área espacial delimitada pelo domínio humano. Conforme Santos (2005), o território a priori não é um conceito, mas torna-se através do movimento dos atores que dele se apropriam. Ou seja, "é o uso do território, e não o território em si mesmo, que faz dele objeto da análise social" (SANTOS, 2005, p. 255).

Na leitura crítica do geógrafo Rogério Haesbaert (2004, p. 79), para dar conta das híbridas dimensões de território, compreendido através da "imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural", se faz necessária a articulação com uma perspectiva teórica integradora. Contudo, seja na geografia ou em disciplinas adjacentes, historicamente as abordagens buscaram enfatizar correntes comumente unidimensionais.

Para Haesbaert (2004, p. 76-77), elas se organizam em duas perspectivas: (1) as materialistas, com as concepções naturalistas (territorialidade reduzida ao caráter biológico), de base econômica (especialmente marxistas, com a produção como fundamento para compreender as relações territoriais) e jurídico-políticas (fundamentos materiais do Estado); e (2) as idealistas, abarcando uma leitura mais tradicional (território como área de relações de poder), outra do território como rede (centrado tanto no movimento quanto na conexão) e, ainda, uma leitura multiescalar (território como um híbrido, do material ao ideal, em múltiplas esferas).

O autor assim chama atenção para uma concepção "de território a partir da concepção de espaço como um híbrido – híbrido entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e "idealidade", numa complexa interação espaço-tempo" (HAESBAERT, 2004, p. 79). Nesse sentido, a noção territorial transcende o significado de região, pois envolve distintas formas de apropriação dos espaços, em diferentes escalas espaço-temporais. Logo, territorialidade tanto é vista como fixação e estabilidade quanto uma "mobilidade controlada", exemplo do "território-rede das grandes corporações transnacionais" (HAESBAERT, 2002, p. 135), onde o foco é a conexão dos pontos.

Conforme o geógrafo, ao discutir essas novas disposições territoriais, nos últimos anos diferentes áreas têm refletido sobre "a destruição dos territórios, ou

seja, a desterritorialização⁴, sem deixar claro que concepção de território encontra-se por trás deste processo" (HAESBAERT, 2002, p. 130). Alguns autores atribuem à desterritorialização o fim da geografia, atrelada ao projeto neoliberal. Para o geógrafo, a base geográfica material comprova a fragilidade desse discurso da pura desterritorialização. O próprio movimento que desterritorializa implica, necessariamente, a reterritorialização em outras bases. Nesse sentido, "a relação entre redes e territórios é permanente e indissociável" (HAESBAERT, 2002, p. 133).

Dentre os argumentos da fragilidade da pura desterritorialização, estão as questões ecológicas (desflorestamento, erosão, poluição, efeito estufa), o acesso a novos recursos naturais (vinculados à biodiversidade), problemas demográficos (difusão de epidemias), questões de controle da acessibilidade e as novas "lutas nacional-regionalistas de forte base territorial" (HAESBAERT, 2004, p. 23). Na visão do geógrafo, o grande dilema contemporâneo são os múltiplos territórios, da ordem da reterritorialização ininterrupta, em rede e rizomática. Nas suas palavras:

Multiterritorialidade (ou multiterritorialização se, de forma mais coerente, quisermos enfatizá-la enquanto ação ou processo) implica assim a possibilidade de acessar ou conectar diversos territórios, o que pode se dar tanto através de uma "mobilidade concreta", no sentido de um deslocamento físico, quanto "virtual", no sentido de acionar diferentes territorialidades mesmo sem deslocamento físico, como nas novas experiências espaço-temporais proporcionadas através do ciberespaço (HAESBAERT, 2004, p. 343).

Com o complexo cenário global, desponta "a conjugação de uma multiplicidade de territórios ou, para quem aprecia os neologismos, a glocalização contemporânea" (HAESBAERT, 2004, p. 347). Para além de um conjunto de eventos locais que sofrem interferência global, a glocalização "indica uma combinação de elementos numa nova dinâmica onde eles não podem mais ser reconhecidos estritamente nem como globais, nem como locais, mas sim como um amálgama qualitativamente distinto". Esse processo é um dos que mais evidencia, portanto, a multiterritorialização.

Nesse cenário de complexificação social, em que assumimos uma noção híbrida da problemática espaço-temporal e a emergência de múltiplas territorialidades materiais e simbólicas, a questão comunicacional assume um protagonismo atravessador entre todos esses processos. O que significa dizer que, cada vez mais, as instâncias sociais e técnicas na contemporaneidade são interpeladas por lógicas outrora circunscritas no território midiático. Daí a pertinência da discussão do conceito de midiaticização para compreender essas complexidades.

⁴ A desterritorialização surgiu nos estudos dos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari. Na geografia, área que reivindica o saber sobre os territórios, somente apareceu no início desse século, como refere Haesbaert (2002).

Midiatização e acoplamentos discursivos

A crescente complexidade social e territorial estimula paulatinamente a passagem de uma sociedade de roupagem instrumental para imersão em um complexo atravessamento midiático, segundo Antonio Fausto Neto (2006, 2013). Por essa ótica, decorre um afastamento de uma paisagem funcionalista, que considerava os meios como coadjuvantes na dinâmica social, denominada sociedade dos meios, para o cancelamento de uma perspectiva que identifica nas relações sociais imbricações de lógicas, práticas e operações comunicacionais que afetam mutuamente sistemas sociais⁵ em distintos acoplamentos estruturais. Com essas acoplagens, um sistema é capaz de utilizar procedimentos de outros para operacionalizar seus processos comunicativos (LUHMANN, 1995, p. 223), assim como promover o diálogo com elementos de seu ambiente ou com outros sistemas, sejam sociais ou psíquicos (LUHMANN, 1997).

Pela angulação teórica dos processos de midiatização da sociedade, o social se apresenta como indissociável do tecnológico em processualidades de mútua afetação que potencializam a manifestação de uma nova arquitetura comunicacional na contemporaneidade. Portanto, vai além da visão instrumental de uma profusão generalizada de dispositivos tecnológicos ao sublinhar que também é uma prática social (GOMES, 2006), traduzida pelas mútuas afetações de ordem não linear entre instituições, mídias e atores individuais (VERÓN, 1997) que fazem emergir um novo cenário sócio-técnico-discursivo (FAUSTO NETO, 2010).

Segundo Pedro Gilberto Gomes (2006), esse processo não se trata apenas de uma tecnointeração aprimorada, mas, particularmente, um novo modo de ser no mundo. A própria necessidade social de se perceber através do fenômeno da mídia coloca a midiatização como uma "chave hermenêutica" para compreensão das realidades. Afinal, no mundo contemporâneo, "se um aspecto ou fato não é midiatizado parece não existir" (GOMES, 2006, p. 121). Para o autor, essas dinâmicas da midiatização desencadeiam o surgimento de culturas que independem da memória territorial, expandindo o exercício da cidadania. A glocalização e a multiterritorialização (HAESBAERT, 2004) corroboram com esse argumento.

Como explica Fausto Neto (2006), a potencialização da midiatização tensiona as processualidades semânticas na sociedade contemporânea de modo que essas dinâmicas intercorrem em operacionalidades relacionais e, concomitantemente, de forma transversal. Dito de outra forma, sujeitos de

⁵ Conforme o teórico alemão Niklas Luhmann (1995, 1997), sistemas sociais são a maneira funcionalmente diferenciada com a qual se estrutura a sociedade, tendo como função principal a redução da complexidade, oriunda do ambiente. Essa opção epistemológica complexa extrapola os limites do pensamento funcionalista através do seu "construtivismo operacional" (LUHMANN, 2005, p. 22).

distintos sistemas sociais se apropriam de regras, lógicas e técnicas midiáticas para utilização nas suas interações.

Desse modo, essas novas relações de natureza sociotécnica oriundas da midiática acabam por sobrepor a noção de vínculo social, sobretudo aquela atrelada à dimensão territorial unidimensional. Assim, delimitamos o olhar da midiática para o funcionamento de operações discursivas estimuladas por esse contexto. Em vista disso, a semiologia se apresenta como uma pertinente ferramenta teórico-metodológica, pois o objeto analisado se insere no âmbito da materialidade discursiva incitada por essa nova ambiência social, técnica e territorial.

Para compreender a complexidade dos processos discursivos, é importante fazer uma breve consideração acerca da passagem da sociedade dos meios para a sociedade em vias de midiática (FAUSTO NETO, 2013). A primeira é marcada por uma formulação funcionalista que tratava da circulação de sentidos como uma "atividade-serviço", passando ao largo de toda divergência inerente a esse processo. O funcionalismo privilegiava o "para que serve" a estrutura, na qual o meio de comunicação, enquanto mera "zona de transporte", e o receptor eram "contaminados" mutuamente, o que limitava a análise em noções de causa e efeito (FAUSTO NETO, 2013, p. 43). Em vista disso, por anos os estudos em comunicação compreenderam que os sentidos produzidos estariam estritamente articulados com as intenções do destinador da mensagem, sem qualquer espécie de negociação simbólica entre as operações de produção e reconhecimento discursivo⁶.

Já na segunda perspectiva, com a nova arquitetura comunicacional, a concepção funcionalista de "zona de passagem" é afastada conforme se manifesta a instabilidade proporcionada pela circulação entre produção e reconhecimento (VERÓN, 2004). Para Fausto Neto (2013, p. 47), a circulação passa a ser "geradora de acoplamentos" e a "causa de descontinuidades" nessas instâncias. A complexidade interacional no cenário de midiática é acentuada por meio do encurtamento das distâncias entre produção e reconhecimento gerado pelo imbricamento da técnica com práticas sociais. Esses contatos instauram "novas relações sociotécnicas", ou seja, "novas formas de acoplamentos" entre sistemas e ambiente, as quais transformam práticas e organizações discursivas (FAUSTO NETO, 2013, p. 48).

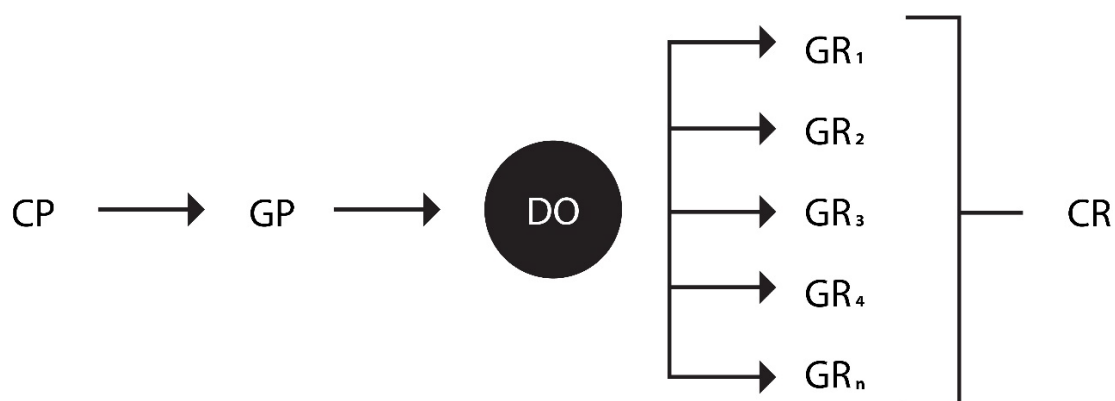
O olhar das teorias do discurso é deslocado do ponto de vista do enunciador e suas intenções para problematizar a questão do observador dos sentidos. O sujeito falante deixa de ser o foco nos estudos sobre produção para ser reconhecido num ambiente mais complexo, o da circulação discursiva. Como problematiza Verón

⁶ Vale destacar que a abordagem das "teorias da complexidade" (FAUSTO, 2013, p. 47) não restringe a noção de discurso ao espectro linguístico. "O que é produzido, o que circula e o que produz efeitos dentro de uma sociedade são sempre discursos" (VERÓN, 2004, p. 61). Isso explica por que *discurso* e *texto* não são tratados como sinônimos.

(2013), os polos de produção e reconhecimento passam a atravessar igualmente a discursividade social, não mais circunscritos em relações distanciadas. O sujeito deixa de controlar o seu próprio discurso, assim como os efeitos manifestados no interlocutor. "A convicção funcionalista – segundo a qual a linguagem estaria a serviço de um projeto consciencial – é assim recusada" (FAUSTO NETO, 2013, p. 45).

Na passagem da década de 1970 para 1980, quando as investigações começavam a se interessar pelos processos de reconhecimento, Verón (2013, p. 293) instaurou um esquema que mapeava a cadeia da *semiosis* em um produto específico, que ele denomina de objeto discursivo (*discurso objeto* – DO). Era a materialização empírica de signos que possibilitaria a execução da análise semiológica. As propriedades eram geradas a partir de uma gramática de produção (GP), o que realocava DO como "membro de uma classe", pois a GP, a princípio, seria capaz de gerar um número indeterminado de objetos discursivos.

Figura 1 - Esquema da *semiosis* de um objeto discursivo



Fonte: (VERÓN, 2013, p. 293).

Portanto, os DOs estabelecem regras e princípios, organizados em GPs. Elas operam como dispositivos de enunciação, os quais despertam os sentidos de um outro, o receptor desse discurso, que com suas percepções estabelece outras gramáticas – as de reconhecimento (GR). Assim, cada produto enunciado se constitui por GPs, as quais influenciam na produção e permeiam o produto com marcas que possibilitam sua reformulação. As GRs elaboram outras gramáticas que, por meio das marcas inseridas no discurso de reconhecimento, também podem ser reconstruídas.

Conforme Verón (2013), as GPs formalizam operações que incidem nas características identificadas, mas não as explicam. Nesse sentido, postulam a existência de condições de produção (CP), que justificariam a presença das GPs da *semiosis* em análise. O processo de mediação incita acoplamentos com GRs, as quais esquematizam a pluralidade e a não linearidade da circulação que são possibilitadas por meio de condições de reconhecimento (CR). Vale sublinhar que o discurso sempre designa produções de sentidos no espaço-tempo.

A redução de componentes de unidades-orações, característica da linguística, é o que a diferencia da análise dos discursos, que não limita a abordagem e valoriza o contexto inserido. Portanto, a análise discursiva se consiste na descrição de operacionalidades. Se uma superfície textual é composta por marcas discursivas, estas serão traços de operações discursivas subjacentes, as quais "devem ser reconstruídas (ou postuladas) a partir das marcas na superfície" (VERÓN, 2004, p. 65), presentes em um objeto heterogêneo imerso dentro da rede interdiscursiva da produção social. A partir da discussão dos conceitos relacionados à mediação e semiologia, passamos para a análise do objeto discursivo.

Multiterritorialização amazônica: uma outra noção do espaço-tempo

A maior proporção de população indígena brasileira está situada na região do Alto Rio Negro, no noroeste amazônico, na divisa entre Colômbia e Venezuela. Historicamente, os povos do Rio Negro tiveram seu primeiro contato com os portugueses na metade do século XVI em expedições para a captura de escravos, prática que perdurou até o século XIX. Contudo, antes mesmo é possível que uma parcela já tivesse se relacionado com colonizadores holandeses, particularmente na região do Médio Rio Negro, também por meio de incursões escravagistas. Como consequência dessas invasões, nesse período epidemias de varíola e sarampo devastaram parte da população. De acordo com Dominique Buchillet (2013), com o crescimento de ataques para trabalhos forçados, o Alto Rio Negro serviu como área de refúgio para muitos indígenas por ser uma região afastada.

Em termos históricos mais recentes, com a demarcação pós-colonial das fronteiras, o sistema social indígena passou a sofrer novas reterritorializações, agora de múltiplas ordens, oriundas da militarização, escolarização e industrialização do Brasil. Segundo Aloisio Cabalzar (2013), no século XX, durante o Plano de Integração Nacional do regime militar, a abertura de obras em duas estradas modificou ainda mais o mapa local com o estabelecimento de militares e o

incentivo ao comércio. Muitas comunidades também foram enfraquecidas com a ida de membros para o garimpo e a abertura de clareiras na mata para formação de pastagens para o gado bovino, doado tanto pelo Exército quanto por padres salesianos que se estabeleceram no Alto Rio Negro.

As terras indígenas das regiões do Médio e Alto Rio Negro receberam homologação em 1997, em uma área de 106 mil km², atualmente a maior extensão reservada do país. Um dos reflexos disso foi a drástica diminuição no desmatamento, passando para 0,61% anuais entre 2000 e 2014, porcentagem bem diferente do aumento de 16% registrado entre 2014 e 2015 em toda a Amazônia (INPE, 2016). Por outro lado, o Alto Rio Negro atualmente é a terceira região do país com maior incidência proporcional de processos minerários, com 38,9% do território comprometido, especialmente com a questão do garimpo de ouro.

Mais de 26 mil pessoas vivem em territórios indígenas no Alto Rio Negro, número que corresponde a 40,3% de toda a população da região. Em 2003, esse número era de 15,6 mil moradores, um aumento médio de 6% anuais (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2015). Desse modo, sublinhamos a multiterritorialidade extraída nesse espaço terrestre, que tanto integra uma ordem simbólico-cultural das diversas comunidades indígenas que remontam tempos pré-coloniais, quanto congrega aspectos materialistas, como as concepções naturalistas, jurídico-políticas e de base econômica, características territoriais exploradas por Haesbaert (2004).

Figura 2 - Mapa do rio Tiquié, no noroeste amazônico



Fonte: Elaborado pelos autores.

Inserido nos territórios do Alto Rio Negro, o rio Tiquié corta a região com seus 380km de extensão, dos quais 84,5% se situam em terras brasileiras, com uma capacidade de drenagem de aproximadamente 5,7 mil km². A nascente se situa em Gran Reguardo del Vaupés, na Colômbia, vindo a desembocar no rio Uaupés, um dos principais afluentes do rio Negro. Os povos que habitam às margens do Tiquié são pertencentes a duas famílias linguísticas: as línguas nadahup, dos povos Hupda e Yuhupda, que habitam os afluentes de ambas as margens; e as línguas tukano orientais, dos povos Tukano, Desana, Tuyuka, Miriti-tapuya, Bará e Yebamasa, estabelecidos no curso principal do rio (EPPS & SALANOVA, 2012).

Os indígenas do rio Tiquié possuem uma distinta noção do espaço-tempo (SANTOS, 2005, 2006). Conforme Walmir Cardoso (2007), eles observam que, durante o ano, as constelações (*ñokoa wametise*, em tukano) se movimentam de leste para oeste, quando aparentemente desaparecem no horizonte, o que determina o fenômeno chamado na astrologia de *ocaso*. Para a cultura indígena do rio Tiquié, essa é a referência que designa o início dos invernos, os quais levam o nome das constelações que somem em determinada época. As próprias malocas são construídas em referência ao movimento dos astros.

Os intervalos dos períodos chuvosos mais longos e das enchentes (*poero*), compreendidos por verões (*kɨmã*), são nomeados conforme os ciclos de frutas cultiváveis, como ingá (*mere kɨmã*), pupunha (*ɨrẽ kɨmã*), umari (*wamɨ kɨmã*) e cucura (*ɨrẽ kɨmã*); e insetos comestíveis, como lagartas (*inã kɨmã*) e saúvas (*mehkã kɨmã*). Já os pequenos verões (intervalos de chuvas) trazem o nome da constelação vigente. Assim, as estações expõem uma série de fenômenos naturais, vinculados com a realização de distintas atividades. A relação integrada de todos os ciclos "constitui um calendário astronômico, ecológico, socioeconômico e ritual" (AZEVEDO *et al.*, 2010, p. 58).

Segundo Ignacio Valencia (2010, p. 30), Makuna do igarapé Machado, os indígenas estão conectados com o mundo animal e vegetal ao dividir o mesmo espaço. Portanto, seguir as constelações é "*el propio método que tenemos para el manejo de nuestro territorio*". Nas palavras dele,

Para nosotros es costumbre seguir las constelaciones, para medir el tiempo y lo que va sucediendo en cada época del año. Por eso nuestros ancestros miraban las constelaciones, y decían en qué época estaban y qué época venía, y de acuerdo a eso, sabían qué estaba sucediendo en la selva, con los animales, los peces, el hombre y el río. ¿Cuándo hay en la selva abundancia de frutales silvestres, especies comestibles y no comestibles? ¿O de animales comestibles y no comestibles? ¿O de peces comestibles y no comestibles? Con su conocimiento, el hombre da un manejo adecuado al territorio, para que toda la selva funcione en equilibrio (VALENCIA, 2010, p. 24).

O ano para os indígenas do rio Tiquié começa com a estação *Aña* (Jararaca d'água), associada principalmente a enchentes, no período correspondente aos meses de outubro e novembro (eventualmente até dezembro) no calendário gregoriano. Essas cheias são acompanhadas "de uma menor fartura de peixes, a principal fonte de proteína na dieta alimentar dos habitantes ribeirinhos. Nessa época, em função das cheias do rio, as jararacas saem de suas tocas para procurar alimento" (CARDOSO, 2007, p. 157). O corpo estelar de *Aña* equivale à área da constelação de Escorpião, na tradição greco-romana.

Após a estação da Jararaca, em meados de dezembro aparece *Pamõ* (Tatu), região correspondente às estrelas Tarazed, Altair e Alshain. Essa constelação vem acompanhada de chuvas fortes com trovoadas. Para a cultura indígena do Tiquié, o Tatu no céu também é identificado por uma tradição masculina em que os mais velhos, ao entardecer, sentam e falam com outros homens sobre as *flautas sagradas*. Conforme o mito, "as flautas foram roubadas dos homens pelas mulheres, que então passaram a tocá-las e a fazer tudo que os homens faziam, como pescar, enquanto eles passaram aos afazeres femininos, como preparar comida e colher mandioca" (PIEDADE, 1999, p. 95).

Com a constelação *Pamõ* se pondo a oeste, *Mhuã* e *Dahsiu* (Jacundá e Camarão) se aproximam do ocaso. Conforme levantamento de Cardoso (2007, p. 170), estrelas da constelação de Aquário marcam o Jacundá e, as do Peixe Austral e de Erídano, o Camarão. Ambas as constelações possuem intensidade fraca, o que se reflete na pequena importância e volume das enchentes desse período, entre fevereiro e março. Segundo os mitos, o Camarão ajudou a esconder as flautas sagradas, posteriormente recuperadas pelos homens, enquanto que o Jacundá incentivou as mulheres a tocá-las. Como punição, ambos foram jogados para os céus por esses atos de transgressão (EPPS & OLIVEIRA, 2013).

Com a partida do Camarão, o bigode de *Yai* (Onça) toca no horizonte, avisando a chegada de uma longa enchente. Esse período de chuvas é proporcional ao tamanho da constelação que, assim como a Jararaca, é dividida em bigode, cabeça (constelação Cassiopeia), corpo (Cassiopeia, Andrômeda e Perseu) e rabo (Perseu). Precisamente em linguagem nativa, são *Yai siõkha poero* (enchente do brilho da onça), *Yai dũhpoa poero* (enchente do bigode da onça), *Yai ohpu poero* (enchente do corpo da onça) e *Yai pihkorõ poero* (enchente do rabo da onça). A Onça some no final de março, quando a referência se torna *Ñhkoatero* (Conjunto de estrelas, em tukano).

Figura 3 - Ciclos para os indígenas do rio Tiquié

Tukano	Português	Área de referência do céu dos não índios	Mês do calendário juliano-gregoriano em que a constelação está se pondo no rio Tiquié (aproximado)
<i>Mhãã</i>	Jacundá	Estrelas do Aquário	Fevereiro: início a meados do mês.
<i>Dahsiã</i>	Camarão	Estrelas do Aquário, principalmente	Fevereiro: início a meados do mês.
<i>Yai</i>	Onça	Estrelas da Cassiopéia e Perseu, principalmente	Março: até primeira quinzena (barba e início da cabeça da onça); segunda quinzena de março (corpo da onça). Rabo da onça se põe até meados para final de abril, bem junto das plêiades.
<i>Nohkoatero</i>	Conjunto de estrelas	Plêiades	Abril: meados para o final do mês.
<i>Waikhasa</i>	Jirau de peixes	Hyades	Abril/Maio: final do mês de abril até meados de maio.
<i>Sioyahpu</i>	Cabo de enxó	Órion	Maior: meados para final do mês.
<i>Yhé</i>	Garça	Cabeleira da Berenice	Agosto e setembro: se põe toda a constelação.
<i>Aña</i>	Jararaca	Escorpião/ Sagitário	Novembro: meados desse mês, eventualmente até dezembro.
<i>Pamo</i>	Tatu	Águia/ Golfinho	Dezembro.

Fonte: AZEVEDO et al., 2010, p. 60.

Segundo Cardoso (2007), essa é a mesma classificação que as estrelas das Plêiades possuem entre os não índios. Devido à proximidade angular, são sete estrelas visíveis a olho nu, comumente encontradas em outras culturas ao redor do mundo. Após esse aglomerado, outro que se identifica é *Waikhasa* (Jirau de peixe, uma armadilha de pesca), com estrelas da constelação de Touro, época de tempo frio com longos chuviscos, ventanias e trovoadas. O terceiro conjunto é *Sioyahpu* (Cabo curvo de madeira de um instrumento com lâmina para desbastar madeira), localizado em parte da constelação de Órion. Os Tukanos associam essa constelação com um mito sobre o corte da cabeça da Jararaca. Essa é uma época rica em que ocorrem migrações de cardumes.

Na sequência, por volta de agosto, se observa a constelação *Yhé* (Garça), marcada por um período forte de estio que dificulta a obtenção de peixes. Em paralelo com ela, a constelação *Sipé Phairó* (Jararaca de ânus grande) começa a se pôr no horizonte, o que também justifica a diminuição de peixes, pois, segundo os indígenas Tukano, estes entram pelo ânus da Jararaca e somem dos rios. Nesse momento, o ano se aproxima de outubro, reiniciando o ciclo do rio Tiquié.

A construção sistêmico-discursiva

Com início em 2005, uma pesquisa com as comunidades indígenas brasileiras e colombianas do rio Tiquié buscou compreender o espaço-tempo da região. A iniciativa foi coordenada pelo antropólogo Aloisio Cabalzar, do ISA, entidade que desde 1998 mantém uma equipe permanente de pesquisadores no local. A partir dos primeiros encontros intercomunitários, foi formada uma equipe de aproximadamente 40 indígenas, denominados Agentes Indígenas de Manejo Ambiental (AIMAs), com dedicação parcial à pesquisa. O ISA disponibilizou quatro casas de suporte, equipadas com energia solar, computadores e um espaço para reuniões. Além disso, receberam bolsas de apoio, instrumentos de trabalho e combustível para deslocamentos.

No total, participaram oito povos indígenas, vinculados a 26 comunidades do rio Tiquié e afluentes. Cada pesquisador produziu um diário sobre os fenômenos que ocorreram na época de ocaso de cada constelação, com sete variáveis de observações socioeconômicas e ecológicas: (1) chuvas; (2) nível do rio, condições de navegação, extensão das cheias e vazantes; (3) nome da estação na língua indígena; (4) fenologia de plantas importantes; (5) ciclo dos peixes e dos animais; (6) reprodução, comportamento e migrações de mamíferos e aves; e (7) reprodução de insetos e anfíbios. Outros registros documentados foram o cotidiano da comunidade, trabalhos dos moradores, refeições comunitárias, rituais, festas, doenças e atividades de caça, pesca e plantio (AZEVEDO et al., 2010).

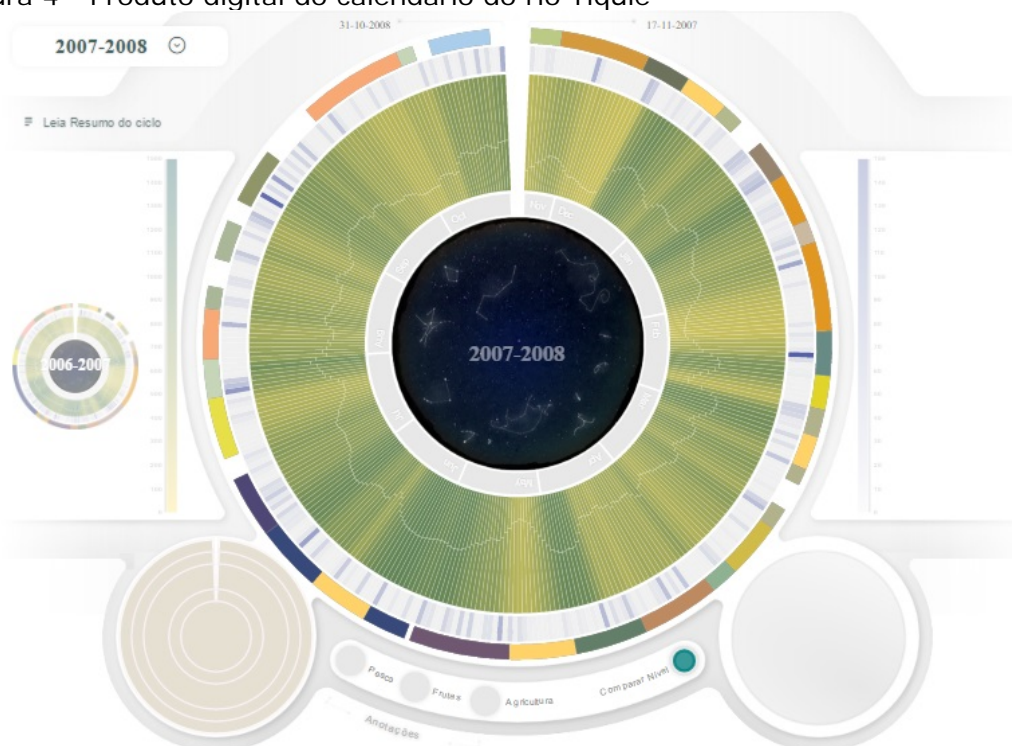
Os diários indígenas foram escritos à mão. Posteriormente, os dados dos três biênios (2005-2006, 2006-2007 e 2007-2008) foram filtrados, computados e transformados em planilhas digitais pela equipe de pesquisadores do ISA. Com a tabulação pronta, a equipe do InfoAmazonia foi contatada para a criação de um produto digital, pois já havia trabalhado com a entidade no *Atlas Amazônia sob Pressão*. Segundo Gustavo Faleiros, coordenador do InfoAmazonia, a transição dos diários às planilhas demorou bastante tempo para ser concluída, tendo em vista a complexidade dos dados, o último ano de coleta e a publicação do site, em 2011.

Então quando eles estavam necessitados de fazer esse calendário, o Beto e o Ricardo, fundadores do ISA, lembraram da gente e perguntaram se a gente poderia ajudar os pesquisadores que estavam nesse projeto a criar um produto digital com os dados que eles tinham do calendário. (...) Um dos desenvolvedores que estava envolvido no projeto se envolveu muito, o Hebert Valois, ficou muito interessado. Ele começou a fazer o calendário com muito esmero. E aí no final ele acabou sendo contratado pelo ISA. Ele ficou mais um ano lá no ISA para finalizar o projeto e tudo. Então foi bom por conta disso. Mas aí a gente começou a pirar no projeto, achou que os dados eram incríveis, a história era incrível. Resolvemos fazer um vídeo, a gente mesmo financiou o vídeo para ter na plataforma, e o Hebert, contratado pelo ISA, montou todo o site, e com a visualização a gente colaborou... Assim, eu colaborei com uns pitacos e os programadores daqui, o Vitor e o Miguel, ajudaram no

código da base de dados e da visualização. Foi um projeto bem legal (FALEIROS, Gustavo)⁷.

Dos diários para as planilhas; das planilhas para a Internet. Inserido no portal do ISA, o produto digital do calendário dos povos indígenas do rio Tiquié reúne cinco camadas de informações em um formato circular, semelhante à *volvelle* (BRASWELL-MEANS, 1991), instrumento que remonta ao século XVI usado para ilustrar cálculos astronômicos. Além desse trabalho, a página congrega cinco seções explicativas: "Alto Rio Negro: noroeste amazônico", "Os Ciclos Anuais", "A Pesquisa Colaborativa", "Manejo do Mundo" e "Povos indígenas da Amazônia e Mudanças Climáticas". Como relatado por Faleiros, integram ainda dois vídeos (um sobre os ciclos anuais e outro sobre o manejo dos peixes no rio Tiquié) e um mapa das comunidades da região.

Figura 4 - Produto digital do calendário do rio Tiquié



Fonte: Instituto Socioambiental. Ciclos do Rio Tiquié. Disponível em: <<https://www3.socioambiental.org/teste/ciclostiquie/>>, acesso em 25 mar. 2017.

No núcleo, estão dispostas as constelações indígenas do Tiquié. Ao direcionar o cursor, a constelação selecionada surge no círculo inferior direito, com o nome em tukano e português. Na segunda camada, estão os meses correspondentes no calendário gregoriano, com início na segunda quinzena de novembro e término em outubro. A terceira sinaliza para o nível do rio. Cada faixa

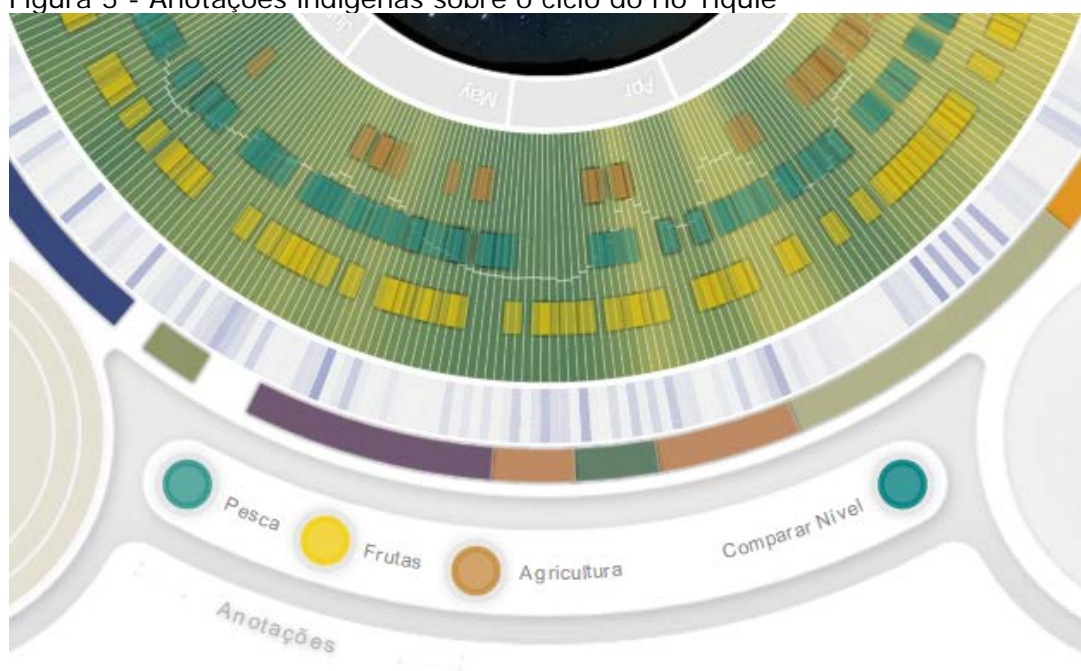
⁷ Entrevista concedida no dia 14 de outubro de 2016.

representa um dia do ano. Os verdes mais escuros remetem a períodos chuvosos, enquanto que os mais claros representam épocas secas. No lado esquerdo, uma régua é ativada com os centímetros em cada data.

Na quarta camada surgem os dados sobre a pluviometria da região. Quando selecionada, é destacada à direita uma régua em milímetros. Assim como na anterior, as tonalidades (nesse caso, de azuis) representam a intensidade de chuvas em cada período. A quinta e última indica o nome das estações, conforme a cultura indígena do rio Tiquié. Outro aspecto relevante são os biênios, que podem ser alterados tanto nos calendários em miniatura nas laterais quanto no canto superior esquerdo. Neste último espaço, a ferramenta disponibiliza um resumo do ciclo como forma de dar inteligibilidade por meio de uma linguagem mais direta e sucinta, exemplo de como o sistema midiático atua enquanto um redutor de complexidades, como problematiza Luhmann (2005).

Um último mecanismo desponta do calendário, denominado "Anotações". Situa-se na parte inferior do produto digital, ofertando quatro opções: "Pesca", "Frutas", "Agricultura" e "Comparar Nível". Enquanto as três primeiras se referem a anotações, a última reporta uma linha que risca o calendário e ilustra os níveis do rio. Nas outras, após selecionadas, camadas com as cores correspondentes surgem no ciclo e indicam que, para determinado tema, estão disponíveis observações. A título de exemplo, a cor de "Agricultura" é marrom. Se conduzirmos o cursor para a paleta dessa coloração no dia 22 de dezembro de 2006, constará no canto superior direito a anotação "derrubar capoeira". Ou seja, nessa época, os indígenas preparavam as terras para o plantio. Na figura seguinte, mostramos essas opções com maior detalhe.

Figura 5 - Anotações indígenas sobre o ciclo do rio Tiquié



Fonte: Instituto Socioambiental. Ciclos do Rio Tiquié. Disponível em: <<https://www3.socioambiental.org/teste/ciclostiquie/>>, acesso em 25 mar. 2017.

Observa-se nesses níveis um cuidado para didatizar discursivamente o que é dito, tendo em vista que os dados são transformados em múltiplas instâncias significantes. Essas materialidades buscam produzir efeitos de sentidos que se contrastam e, ao mesmo tempo, se complementam. Precisamente, as intersecções semiológicas (VERÓN, 2004, 2013) podem ser encontradas nas relações entre as línguas do produto digital (tukano e português) ou nas distintas interpretações do espaço-tempo (indígena ou gregoriano). Logo, trata-se do cruzamento de várias complexidades – lógicas dos nativos (linguagem própria e noção espaço-temporal), as lógicas científicas dos dados (explorada pelos pesquisadores do Isa) e as lógicas da midiática (a inteligibilidade buscada pelo InfoAmazonia na construção do calendário) –, que sistemicamente se acoplam, gerando ao término desse fluxo mais complexidades discursivas.

Para o astrônomo Walmir Cardoso⁸, que trabalhou diretamente com os indígenas na elaboração dessa pesquisa, o calendário dos ciclos do rio Tiquié vai além da mera leitura dos fenômenos observados na cultura indígena, pois trata-se de uma outra medida espaço-temporal, distinta da que estamos acostumados. “Nós temos outra história do espaço-tempo [...]. Não é uma tradução, mas é a criação de um terceiro espaço de diálogo onde fica bem claro que nós estamos construindo uma zona de conversa, uma zona de crescimento comum”.

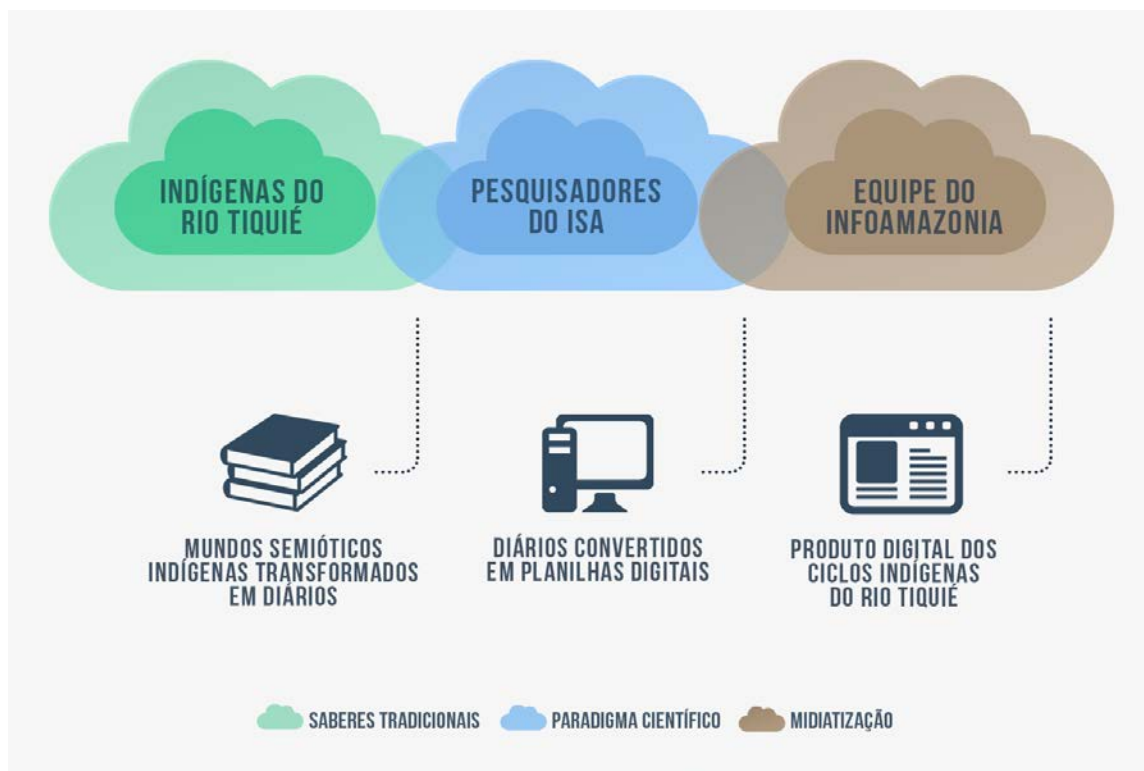
Esse singular espaço de diálogo referido acopla três diferentes sistemas sociais (LUHMANN, 1995), o indígena, o científico e o midiático, cada qual com suas lógicas, características e operacionalidades próprias. O primeiro congrega o que Enrique Leff (2011) denomina como saberes tradicionais, com valores que passam ao largo da racionalidade tecnológica. Já o segundo inclui o que ele nomeia de conhecimentos modernos, oriundos dos paradigmas científicos dominantes⁹. Por sua vez, o sistema midiático processualmente afeta as dinâmicas discursivas dos demais sistemas, se constituindo como um novo modo de ser no mundo (GOMES, 2006) e evidenciando as multiterritorialidades desse processo (HAESBAERT, 2004).

Essa complexa construção sistêmico-discursiva pode ser representada no seguinte fluxograma analítico.

Figura 6 - Fluxograma da construção sistêmico-discursiva do calendário

⁸ Instituto Socioambiental. Ciclos Anuais dos Povos Indígenas no Rio Tiquié. Entrevista, 17 nov. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Z11qly8DW48>>, acesso em 25 nov. 2016.

⁹ Paradigmas são “realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 1998, p. 13).



Fonte: Elaborado pelos autores.

O primeiro movimento do fluxograma ilustra como o sistema indígena (acionado, nesse caso, pelos indígenas do rio Tiquié) – inserido e interpenetrado sistemicamente (LUHMANN, 1995) por uma conjuntura denominada saberes tradicionais (LEFF, 2011) – se acopla ao sistema científico, onde se situam os pesquisadores do ISA, imersos em uma matriz sistêmica intitulada de paradigma científico (KUHN, 1998). Nessas afetações, os mundos semióticos indígenas são transformados em diários, nos quais constam as primeiras gramáticas de produção do objeto discursivo (VERÓN, 2004, 2013).

No segundo fluxo, esses dados são digitalizados e ressignificados cientificamente em planilhas para que possam ser utilizadas posteriormente para construção dos fragmentos discursivos midiaticizados. Novamente, essas processualidades deixam marcas desses percursos. O último acoplamento se constitui entre o sistema científico e o processo de mídiatização, concebido analiticamente pelo prisma sistêmico. Dentro desse cenário sócio-técnico-discursivo (FAUSTO NETO, 2010), situa-se o InfoAmazonia. As afetações discursivas precedentes são convertidas em lógicas, técnicas e operacionalidades tipicamente midiáticas que, ao término do fluxograma, geram paradoxalmente mais complexidades, materializadas no objeto discursivo.

Considerações finais

Em um primeiro momento, a análise sistêmico-discursiva voltou-se às condições de produção da noção espaço-temporal no rio Tiquié, particularmente sobre o histórico territorial e socioambiental da região. Abordamos a concepção indígena do espaço-tempo, construída e preservada durante os séculos e, na atual conjuntura, imersa nas processualidades da midiatização. A partir dessa identificação, analisamos pelo prisma da semiologia dos discursos sociais o calendário construído sistemicamente por três instâncias distintas.

A multiterritorialização da floresta amazônica, segundo a perspectiva de Haesbaert (2004), é tomada como suporte discursivo. Essas informações geográficas são ressignificadas no produto digital por atores situados em relações espaciais amplas (MILTON SANTOS, 2006), os quais reterritorializam uma outra noção do espaço-tempo em discursividades estabelecidas em acoplamentos incitados pela circulação em tempos de midiatização (FAUSTO NETO, 2013). As marcas discursivas identificadas na materialidade significante do objeto discursivo (VERÓN, 2004, 2013) analisado retomam o apelo imagético da relação texto-imagem, ativam semioses diversas e buscam, com os esforços de tornar esses universos discursivos inteligíveis, reduzir a complexidade (LUHMANN, 2005) a partir dos mundos indígena, científico e midiatizado.

Dessa forma, o calendário dos povos do rio Tiquié acopla múltiplos conhecimentos, articula saberes tradicionais com ciências modernas e entrelaça distintos tempos – “cósmicos, físicos e biológicos” (LEFF, 2010, p. 211). Acrescentamos, pois, também uma temporalidade midiática. Baseadas em uma complexidade que se resguarda na alteridade, essas afetações sociodiscursivas sinalizam para uma unidade interpretativa que fertiliza o terreno para um novo pensamento sobre as formas de interação no mundo, atravessado pela midiatização que transversalmente articula natureza, técnica e cultura.

Referências

AZEVEDO, Hausirô et.al. Calendário astronômico do médio rio Tiquié: conhecimentos para educação e manejo. In: CABALZAR, Aloisio (Org.). **Manejo do Mundo**: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste amazônico. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental, 2010.

BRAGA, José Luiz. Comunicação, disciplina indiciária. **Matrizes**, v. 1, n. 1, p. 73-88. 2008.

BRASWELL-MEANS, Laurel. The Vulnerability of Vovelles in Manuscript Codices. In: _____ **Manuscripta**: A Journal for Manuscript Research, 1991. p. 43-54.

BUCHILLET, Dominique. Mythology, shamanism and epidemic diseases: A view from the Upper Rio Negro region. In: EPPS, Patience; STENZEL, Kristine. **Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia**. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, Museu Nacional, 2013.

CABALZAR, Aloisio. Organização socioespacial e predomínios linguísticos no rio Tiquié. In: EPPS, Patience; STENZEL, Kristine. **Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia**. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, Museu Nacional, 2013.

CARDOSO, Walmir Thomazi. **O Céu dos Tukano na escola Yupuri**. 390 f.. Tese de doutoramento em Educação Matemática – PUC, São Paulo, 2007. EPPS, Patience; OLIVEIRA, Melissa. The Serpent, the Pleiades, and the One-legged Hunter: Astronomical themes in the Upper Rio Negro. In: EPPS, Patience; STENZEL, Kristine. **Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia**. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, Museu Nacional, 2013.

FAUSTO NETO, Antonio. **Midiatização – prática social, prática de sentido**. **Compós**, Bauru, 2006. Disponível em: <http://www.compos.org.br/data/biblioteca_544.pdf>, acesso em: 13 nov. 2015.

_____. A circulação além das bordas. In: FAUSTO NETO, Antonio; VALDETTARO, Sandra (Org.). **Mediatización, Sociedad y Sentido: Diálogos entre Brasil y Argentina**. v.1. Rosário: Departamento de Ciencias de la Comunicación – UNR, 2010. p. 2-17.

_____. Como as linguagens afetam e são afetadas na circulação? In: GOMES, Pedro Gilberto; BRAGA, José Luiz; FERREIRA, Jairo; _____ (Org.). **Dez perguntas para a produção de conhecimento em comunicação**. São Leopoldo: Unisinos, 2013.

FLÔRES, Vinícius dos Santos. **Midiatização amazônica: a construção sistêmico-discursiva do InfoAmazonia**. p. 176. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Universidade Federal de Santa Maria, 2017.

GOMES, Pedro Gilberto. **A filosofia e a ética da comunicação na midiatização da sociedade**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

HAESBAERT, Rogerio. **Territórios alternativos**. Niterói: EdUFF, 2002.

_____. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade** 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HARVEY, David. **The Condition of Postmodernity**. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1992.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Ciclos Anuais dos Povos Indígenas no Rio Tiquié**. YouTube, [20 de setembro] 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Z11qly8DW48>>, acesso em 25 nov. 2016.

KUHN, Thomas s. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1998.

LEFF, Enrique. **Epistemologia ambiental**. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LUHMANN, Niklas. **Social Systems**. Trad. John Bednarz; Dirk Baecker. Stanford, CA: Stanford University Press, 1995.

_____. Por que uma "Teoria dos Sistemas"? In: NEVES, Clarissa Eckert Bacta; SAMIOS, Eva Machado Barbosa (Orgs.). **Niklas Luhmann: a nova Teoria dos Sistemas**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS; Goethe-Institut/ICBA, 1997.

_____. **A realidade dos meios de comunicação**. Trad. Ciro Marcondes Filho. São Paulo: Paulus, 2005.

PIEIDADE, Acácio Tadeu de C. Flautas e Trompetes Sagrados no Noroeste Amazônico: Sobre Gênero e Música do Jurupari. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 5, n. 11, p. 93-118, out. 1999.

SANTOS, Milton. O retorno do território. **OSAL - Observatorio Social de América Latina**. año 6, n. 16, jun.2005. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. **A Natureza do Espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. 4.ed. São Paulo: Edusp, 2006.

VALENCIA, Ignacio. Calendario Ecológico: La selva, los animales, los peces, el hombre y el río, en cada época del año. In: CABALZAR, Aloisio (Org.). **Manejo do Mundo**: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste amazônico. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental, 2010.

VERÓN, Eliseo. Esquema para el analisis de la mediatización. **Revista Diálogos de La Comunicación**, n. 48. Lima: Felafacs, 1997.

_____. **Fragments de um tecido**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

_____. **La semiosis social, 2**: ideias, momentos, interpretantes. Buenos Aires: Paidós, 2013.

Edição v.36
número 3 / 2017

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 36 (3)
dez/2017-mar/2018

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

Temporalidades Múltiplas: análise cultural dos videoclipes e da performance de Figueras a partir dos mapas das mediações e das mutações culturais

Multiple Temporalities: cultural analyses of Figueras' videoclips and performance in mediations and mutations cultural

ITANIA MARIA MOTA GOMES

Doutora em Comunicação e Cultura Contemporâneas pela Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil, e bolsista produtividade em Pesquisa do CNPq desde 2005. Brasil. E-mail: itaniagomes@gmail.com. ORCID: 0000-0001-8876-7318.

THIAGO EMANOEL FERREIRA DOS SANTOS

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil. E-mail: thiagoemanoel87@gmail.com. ORCID: 0000-0003-0657-645X.

CAROLINA SANTOS GARCIA DE ARAÚJO

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil. E-mail: carolinasga@gmail.com. ORCID: 0000-0002-1546-5105.

EDINALDO ARAUJO MOTA JUNIOR

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas da Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil. E-mail: eamotajr@gmail.com. ORCID: 0000-0002-4022-6106.

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

GOMES, Itania Maria Mota; SANTOS, Thiago Emanuel Ferreira; ARAÚJO, Carolina Santos Garcia; MOTA JUNIOR, Edinaldo Araujo. Temporalidades Múltiplas: análise cultural dos videoclipes e da performance de Figueras a partir dos mapas das mediações e das mutações culturais. Contracampo, Niterói, v. 36, n. 03, pp. 134-153, dez. 2017/ mar. 2018.

Enviado em 29 de agosto de 2017 / Aceito em 14 de dezembro de 2017

DOI – <http://dx.doi.org/10.22409/contracampo.v36i3.1066>

Resumo¹

Articulamos, nesse artigo, os mapas das mediações e das mutações culturais formulados por Martín-Barbero (2006; 2009a; 2009b; 2014) na análise dos videoclipes e performance do duo alagoano Figueroas. Essas escolhas teórico-metodológicas nos permitiram observar de que maneira esse produto se insere em um contexto marcado por um entorno tecnocomunicativo que tensiona temporalidades e espacialidades distintas, justapondo matrizes culturais e referências musicais globais e regionais, em especial das regiões Norte, Nordeste e Sudeste do Brasil. Figueroas apela para o escracho, para a cultura dos memes e se insere em lógicas produtivas e de consumo características da internet para vincular diferentes gêneros midiáticos, entre eles, a lambada, o brega e a guitarrada.

Palavras-chave

Temporalidades; Espacialidades; Gêneros midiáticos; Performance; Figueroas.

Abstract

In this article, we articulate the maps of cultural mediations and mutations, formulated by Martín-Barbero (2006; 2009a; 2009b; 2014) in videoclips and performance analysis of the alagoano duo Figueroas. These theoretical and methodological choices allowed us to observe how this product is inserted in a context marked by a techno-communicative environment that tensionates and relates distincts temporalities and spatialities, juxtaposing cultural matrices and global and regional musical references, specially of North, Northeast and Southeast of Brazil. Figueroas appeals to the "escracho", to memes culture, and is inserted in production and consumption logics, characteristics of internet, to vinculate different media genres, among them, lambada, brega and guitarrada.

Keywords

Temporalities; Spatialities; Media genres; Performance; Figueroas.

¹ Uma prévia das discussões desenvolvidas nesse artigo foi originalmente apresentada no Historicidade dos Processos Comunicacionais – III Encontro de Grupos de Pesquisa Brasileiros, realizado nos dias 16 e 17 de maio de 2016 na Escola de Comunicação da UFRJ, Rio de Janeiro.

Apresentação

Em uma breve mirada para a cena musical brasileira, para além do surgimento de bandas e gêneros, observamos um intenso e pulsante processo de transformações no âmbito tecnológico e cultural. O cenário contemporâneo parece ser o ideal para analisar rupturas que relacionam a produção, a circulação e o consumo da música no país, exatamente através de uma perspectiva contextual. Apesar do ainda poderoso lugar das grandes gravadoras e empresas do ramo, em nível global, diversos mecanismos alternativos de produção e circulação possibilitam novas formas de consumo, principalmente quando percebemos a formação de mercados de "nichos" (TROTТА & MONTEIRO, 2008, p. 1). Esses mercados se constroem a partir de estratégias comerciais alternativas que, por meio do consumo, alimentam valores identitários dos consumidores e promovem a circulação de certos produtos musicais em determinados grupos sociais.

O termo "música independente" adquire, nesse contexto, valoração estética, que define estilos musicais que operam com mais autonomia diante do mercado fonográfico, ou bandas que tentam romper certas fórmulas específicas de produzir música popular massiva. Essa autonomia encontra segurança na difusão restrita desses produtos, em mercados locais, que possibilitam uma "consagração prioritariamente entre seus pares" (TROTТА & MONTEIRO, 2008, p. 21).

Ao observarmos as transformações tecnológicas e culturais na cena musical independente brasileira, chamam atenção as especificidades de alguns produtos midiáticos que se apropriam da circulação nas redes sociais para viralizar músicas, fotos, memes, videocliques etc. O reforço identitário que esses fenômenos ganham na relação com a internet indica um importante lugar para se reconhecer essas transformações, evidenciadas não só por novas formas ou formatos, mas por outras gramáticas de produção e consumo.

Dentre os diversos nomes que surgiram nessa cena, nos últimos anos, destaca-se a "lambada quente" do grupo Figueroas, duo alagoano formado pelo tecladista Dinho Zampier e pelo cantor Givly Simons. Órgãos, teclados e programações musicais dão aos arranjos de Figueroas certo desencaixe espaçotemporal: nos dois álbuns lançados pela dupla², as faixas, todas compostas por ela, passeiam por referências da guitarrada paraense, das lambadas dos anos 80 e 90 e dos bregas recifenses que abusam dos teclados programados.

2 Os discos "Lambada Quente" (2015) e "Swing Veneno" (2017) foram lançados pela gravadora Lājā Records. Em seu site, a Lājā Records se apresenta como um selo *underground* "que lança material de bandas de hardcore, punk, grind, crust, power violence e rock podre em geral". Disponível em: <<http://www.laja.com.br/>>. Acesso em 24 ago. 2017.

Figueras ganha repercussão pelo consumo viral de seus vídeos e músicas a partir de 2014, quando estreia o primeiro videoclipe da banda, a música "Lambada para Bangladesh", que ultrapassa a marca de 260 mil visualizações no Youtube³. O duo adquire, com o tempo, reconhecimento da crítica, sendo indicado ao Prêmio da Associação Paulista de Críticos de Arte (APCA), na categoria Música Popular, como Revelação do Ano, e também, pelo Prêmio Multishow na categoria novo hit, ambos em 2015. Em seu percurso, deixa de ser uma banda amadora de Alagoas e ganha status de grupo *hype* da capital paulista. O que chama atenção nesse trânsito de circulação são as temporalidades e espacialidades distintas, que justapõem modos de fazer e ver tanto globais quanto locais.

Neste artigo, analisamos como a performance do Figueras aciona marcas de diversos gêneros musicais dentro do contexto da cultura pop. Elementos que nos possibilitam pensar as temporalidades numa relação com a heterogeneidade cultural específica da América Latina – nesse caso, do Brasil, e dos fluxos existentes entre Nordeste e Sudeste –, ou seja, adentrando um espaço geográfico marcado por conflitos de tempo, num ambiente de globalização. Nosso olhar se direciona para a maneira como certas práticas culturais incorporam diversos tempos, no consumo de um produto musical, e, dessa forma, configuram a experiência vivida e mediada por momentos de disputa entre o massivo e o popular.

A estratégia do Figueras, ao convocar em sua performance elementos não só da lambada, como também de outros gêneros musicais específicos do contexto brasileiro, nos auxilia a interpretar as historicidades dos processos comunicacionais. Significa que nosso interesse não está em identificar apenas referências do passado que conformam a construção de um fenômeno comunicacional presente, de maneira linear e cronológica. Ao contrário, nosso esforço é o de compreender as historicidades a partir dos movimentos de transições continuadas, de disputas de sentidos e de confluência de diversas marcas temporais.

Como chaves teórico-analíticas adotamos os conceitos metodológicos de performance e de gênero midiático e partimos num esforço de articular duas estratégias analíticas formuladas como mapas por Martín-Barbero (2006; 2009a; 2009b; 2014): os mapas das mediações e das mutações culturais. O mapa das mediações será aqui considerado a partir da formulação proposta por Gomes (2011), que coloca o gênero midiático enquanto uma categoria cultural no centro do mapa (ver Figura 1), articulando as relações entre matrizes culturais, formatos industriais, lógicas de produção e competências de recepção/consumo. Além disso, tomamos o segundo mapa de Martín-Barbero (ver Figura 2) para pensar as

³ Cerca de 263 mil visualizações em 21 de agosto de 2017. Ver em <<https://www.youtube.com/watch?v=FEzUgFeYn00>>.

transformações no contemporâneo, a partir das migrações, dos fluxos, numa relação entre tempo e espaço.

O recurso aos dois mapas nos permite articular historicidades e contextos na análise de produtos e processos comunicacionais e potencializa o gênero midiático, então colocado no centro do mapa das mediações, como nossa principal figura de historicidade (GOULART *et al.*, 2017). Por sua vez, performance é compreendida enquanto comportamento restaurado (SCHECHNER, 2006). É ela que dá acesso aos elementos de uma tradição, ao passo que “chama atenção para o que está acontecendo naquela situação – podendo, inclusive, instituir rupturas nessas tradições às quais pertencem” (CARDOSO FILHO, *et al.*, 2017, p. 2). Observamos, portanto, quais comportamentos, quais tradições, são convocados por Figueroas, e que estão sujeitos a potenciais rupturas.

Articulações teórico-metodológicas: mapas das mediações e das mutações culturais

A crítica cultural que empreendemos, realizada nos marcos dos estudos culturais, compreende um texto audiovisual como um produto material em termos amplamente históricos, e Martín-Barbero apresenta-se como um autor fundamental para nós, por sua concepção de gênero midiático como uma categoria cultural, por considerar o caráter contingente e transitório do gênero e as distintas temporalidades que ele convoca. O mapa das mediações que o autor concebe em *Pistas para entre-ver meios e mediações*⁴ e consolida no livro *Ofício de Cartógrafo* move-se sobre dois eixos: um diacrônico, entre as matrizes culturais (MC) e os formatos industriais (FI), e um sincrônico, entre as lógicas de produção (LP) e as competências de recepção ou consumo (CR).

A configuração desses dois eixos permite a Martín-Barbero incorporar a uma proposta metodológica mais consistente a preocupação que ele tem, desde o início, com a heterogeneidade de temporalidades. Para o autor, é fundamental compreender a relação histórica que marca a passagem das matrizes culturais aos formatos industriais. A relação entre matrizes e formatos diz da “multiplicidade de temporalidades, [na] multiplicidade de histórias, com seus próprios ritmos e com suas próprias lógicas” (MARTÍN-BARBERO, 1995, p. 43). Apoiado em Williams (1979), Martín-Barbero pretende chamar atenção para a heterogeneidade de temporalidades vividas por cada sociedade ou, em outros termos, para o fato de

⁴ Prefácio que o autor publica para a quinta edição espanhola do seu livro clássico, *Dos Meios às Mediações*.

que "em toda sociedade convivem formações culturais arcaicas, residuais e emergentes" (MARTÍN-BARBERO, 1995, p. 44).

O que é fundamental na análise cultural de Williams, e que é captado por Martín-Barbero na construção do seu mapa das mediações, é a crucial importância da consideração das diversas temporalidades sociais em qualquer análise da cultura. O mapa das mediações consolida um programa de investigação na área de Comunicação, claramente configurando uma proposta bem-sucedida de Martín-Barbero de analisar os processos comunicativos em sua totalidade, ou seja, não só do ponto de vista das determinações e estruturas, mas do ponto de vista das práticas, das apropriações cotidianas. E a proposta que formulamos, de que as relações entre comunicação, cultura, política e sociedade, articuladas no centro do mapa, sejam empiricamente tratadas através do conceito metodológico de gênero (GOMES, 2011), se evidencia potente.

Figura 1 - Mapa das Mediações Culturais atualizado por Gomes (2011)



As quatro mediações formuladas pelo autor – institucionalidade, sociabilidade, ritualidade e tecnicidade – revelam a força da noção de processo comunicativo, que se completa nesta circulação. Na nossa perspectiva, o gênero é um modo de entender o processo comunicativo, refutando "a cilada das análises de contexto, que desmerecem a centralidade dos produtos" (GUTMANN, 2013, p. 220).

Gomes et al. (2016) defendem que não consideremos as matrizes culturais apenas como algo que conforma nosso olhar do presente em relação a um passado muito distante. Se nossa experiência cultural é marcada pelos processos da comunicação massiva, Gomes et al. (2016) propõem pensarmos em matrizes midiáticas para estes produtos contemporâneos. Ou seja, que consideremos, no caso de Figueroas, a maneira como a lambada e o brega, na sua efervescência dos

anos 80 e 90, conforma nosso modo de reconhecer certos traços distintivos dos respectivos gêneros musicais, principalmente numa experiência mediada pela televisão brasileira.

Entre as instâncias que conformam os eixos sincrônico e diacrônico, estão as mediações que se estabelecem em torno das Matrizes, dos Formatos, das Lógicas de Produção e das Competências de Recepção. A institucionalidade é uma mediação carregada de interesses e poderes contrapostos: de um lado, a regulação dos discursos pelo Estado e, do outro, a tentativa permanente de reconstituição do social pelos cidadãos (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 18).

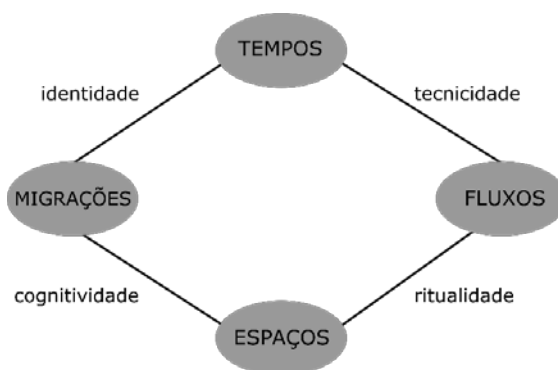
Com a mediação da socialidade, Martín-Barbero (2006) ressalta os usos coletivos de comunicação que se estabelecem no momento em que as matrizes se articulam às formas como a recepção lida com elas. Socialidade deixa ver as relações cotidianas que as pessoas estabelecem com os meios, com os gêneros e formatos midiáticos. Aqui, matrizes culturais ativam e moldam práticas sociais, que conformam as diversas competências de recepção.

A ritualidade é a mediação que conecta os formatos industriais às competências da recepção e remete-nos ao nexos simbólico que sustenta toda comunicação: "ao mesmo tempo repetição e inovação, âncora na memória e horizonte aberto" (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 231). Na relação com as competências de recepção, a ritualidade convoca a olhar os diferentes usos sociais dos meios e as múltiplas trajetórias de leituras, que são sempre ligadas às condições sociais do gosto, aos hábitos familiares de consumo cultural e midiático, aos saberes constituídos na memória étnica, de classe ou de gênero.

Por fim, a tecnicidade medeia a relação entre as LP e os FI, ressaltando a capacidade de inovação dos formatos que as empresas têm, ao convocarem novas percepções e discursividades. "Porque a tecnicidade é menos assunto de aparatos do que de operadores perceptivos e destrezas discursivas" (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 18).

Para Martín-Barbero, há uma reinvenção de meios e gêneros na interface da televisão com a internet, produzindo o que ele chama de "formas mestiças da comunicação" (MARTÍN-BARBERO, 2009b, p. 2). Formas estas que atuam "transversalmente" em todos os meios. Problematizar as transformações tecnológicas no contexto contemporâneo faz pensar as mediações na articulação com tempo e espaço, e é aí que se inserem as mutações culturais. Para dar conta destas transformações, Martín-Barbero (2009b) formula um novo mapa:

Figura 2: Mapa das mutações culturais



Fonte: MARTÍN-BARBERO, 2009b, p. 11.

Martín-Barbero propõe que as mediações passem a ser vistas como transformações de tempos e de espaços, a partir de dois grandes movimentos: migrações populacionais e fluxos de imagens. A partir das pistas deixadas pelo próprio autor, consideramos que essas migrações devem ser entendidas também como deslocamentos que se dão no contato com a internet, através, por exemplo, da comunicação com pessoas em outras partes do mundo e a utilização de avatares, quando pessoas assumem novas identidades. Os fluxos virtuais (de imagens e informação) têm que ser pensados conjuntamente com as migrações. O autor nos chama atenção para a imersão dos sujeitos na natureza e nas instituições midiáticas, e, neste sentido, como construímos visibilidade para nós, enquanto sujeitos, e para outros. Martín-Barbero reforça o sentido de um ecossistema, um entorno em que transitam estes fluxos de imagens e de informação numa relação direta com sentidos demográficos.

Além de pensar os fluxos e as migrações, Martín-Barbero recompõe duas mediações que já estavam presentes no seu mapa das mediações (2006) – ritualidade e tecnicidade – a fim de dar conta da compressão do tempo e do espaço. Tecnicidade é aproximada neste novo mapa às identidades:

Saímos da visão instrumental da técnica, saímos da visão ideologista da tecnologia. A tecnicidade está no mesmo nível de identidade, coletividade [...]. Ligo tecnicidade ao que está se movendo na direção da identidade. Por exemplo, a quantidade de adolescentes que inventam uma personagem para si mesmos é impressionante (MARTÍN-BARBERO, 2009b, p. 9).

Desaparecem, nesse mapa, as mediações culturais que Martín-Barbero considera mais "tradicionais" – a institucionalidade e a socialidade – a fim de dar conta das transformações. A identidade é colocada, no mapa das mutações, entre as migrações e os tempos, fortalecendo a nossa compreensão de tomar as migrações não apenas como deslocamentos no espaço físico. As nossas identidades hoje são construídas, por um lado, na relação que estabelecemos com outras formas de organização e disposição do tempo, nessa partilha configuradora de um

nicho, convocada em produtos como o Figueroas, e, por outro, nos deslocamentos que fazemos ao participar de coletivos, comunidades na internet e construção de avatares.

Tecnicidade – os modos de fazer e ver – é recolocada entre tempos e fluxos, nos fazendo inserir os produtos analisados no ponto *formatos industriais* do mapa das mediações, mas articulado – sendo perpassado e constituindo – pelos *fluxos* do mapa das mutações. Compreendendo, como Martín-Barbero, que vivemos num contexto em que opera um entorno tecnocomunicativo (2009b, p. 10), não faz sentido pensar nos produtos apenas como formatos industriais, atrelados a meios específicos. Eles extrapolam esses meios, configurando as formas mestiças.

A ritualidade passa a dar conta dos fluxos com os espaços, fazendo com que problematizemos os espaços, que não são mais apenas físicos, mas uma articulação entre eles e os virtuais, passando por essa presença dos fluxos de imagens e informações. Consumimos esses novos produtos sem estarmos mais presos às grades televisivas, por exemplo, mas, ainda assim, vemos nelas operar algumas das mesmas lógicas de veiculação da televisão.

Por fim, cognitividade é a mutação que destaca que as nossas produções de sentido, nesse novo contexto, se dão a partir de relações hipertextuais que deslocam o lugar do livro na produção e aprendizagem de conhecimentos. Uma mudança cultural que conecta as novas formas do saber com as novas formas de sentir, ambas articuladas "com os novos modos de estar juntos, ou seja, com as novas figuras da sociabilidade" (MARTÍN BARBERO, 2014, p.57-58).

Para compreendermos um produto como Figueroas, somos convocados a acionar diversas referências e matrizes culturais, vários contextos que se estabelecem a partir da produção/recepção/análise desse produto cultural, recorrendo a um processo cognitivo hipertextual. Articular os dois mapas, portanto, nos faz observar como os gêneros midiáticos e os produtos, perpassados por esse entorno tecnocomunicativo, articulam temporalidades e espacialidades diversas – referências e matrizes culturais globais e locais – e formas de fazer e ver que se alteram a partir de transformações cognitivas, sensíveis, identitárias.

Performance, temporalidades e espacialidades em Figueroas

Performance aparece para nós como uma chave metodológica fundamental para articular os mapas de Martín-Barbero. Convocamos performance para olhar o corpo numa relação com a cena, pensando nos rituais que conformam os usos

corporais e como ele aciona marcas históricas contextuais. Compartilhamos com Schechner (2006) a compreensão de performance como uma negociação de marcas culturalmente construídas, que se materializam nos corpos e se expõem em jogos de partilhas entre aquele que realiza a performance e aqueles que a consomem. Para o autor, performance seria algo que se configura quando o contexto histórico e social, as convenções, os usos e as tradições dizem que é.

Há uma reivindicação, em Schechner (2006), de que essas realidades performáticas possibilitam sempre novas combinações e rearranjos. Assim, seriam comportamentos restaurados, unidades que integram aquele que performatiza, que executa a ação, e, quando expostos na sociabilidade, agregam diversos outros eus, porque o 'eu' está inserido em um ambiente coletivo. Schechner acredita que há nesses arranjos significados que devem ser decodificados por aqueles que possuem conhecimento para consumir contextualmente certos atos.

Para Schechner, as ações cotidianas são construídas "com base em partes já conhecidas de comportamentos rearranjados e moldados para se adequar a circunstâncias específicas⁵" (SCHECHNER, 2006, p. 29). Neste sentido, entendemos as matrizes culturais também como partes já conhecidas de outros comportamentos que são importantes na análise de produtos midiáticos como os videoclipes de Figueroas. Por isso, a partir da performance, vemos como os corpos nas cenas articulam contextos e matrizes midiáticas.

Givly Simons é um homem franzino, com bigode grande e grosso, cabelos longos estilo rock anos 1970, óculos escuros e tatuagens. Há no duo elementos visuais oriundos do brega: a camisa social de manga curta ou de manga comprida dobrada, com dois ou três botões abertos, os mesmos óculos escuros tão frequentes em cantores do brega, como Reginaldo Rossi e Sidney Magal, e também os anéis, a corrente de ouro, a calça justa e as sandálias sem tira.

Figura 3- Givly Simons e Dinho Zampier, do duo Figueroas



Fonte: Divulgação/ Lãjá Records⁶

⁵ "From known bits of behavior rearranged and shaped in order to suit specific circumstances" (tradução nossa).

⁶ Essas e outras imagens podem ser vistas na página do duo no Facebook: <<https://www.facebook.com/figueroaslambadaquente/>>. Acesso em 28 ago. 2017.

Vemos outros exemplos nos cinco videoclipes analisados⁷. Num deles, "Fofinha", Givly Simons está na garupa de uma moto, subindo uma favela do Rio de Janeiro. Vemos o que acontece ao seu redor, e logo nos deparamos com um show de rua. Um cantor vestido com elementos visuais de cantores bregas aparece: calça de vinil preta, blazer vermelho, anéis, óculos espelhados amarelos. Segundos depois, outra referência: uma mulher segurando uma saia rosa choque, dançando lambada sozinha. Todo o movimento das ruas é registrado por Simons, que abusa dos enquadramentos espontâneos, sempre no tom de um registro desprezioso e engraçado. No termo das espacialidades, há, no clipe, uma chamada para os contrastes urbanos do Rio de Janeiro, entre os prédios famosos da praia de Ipanema e as favelas dos morros. O cantor protagoniza enquadramentos que exibem as favelas sem explorá-las explicitamente como signos da exclusão social; antes, elas estão ali para marcar o lugar das matrizes da sua música, do brega enquanto gênero importante da música popular.

"Melô do Jonas", o clipe mais visto do Figueroas, é o excerto de um programa televisivo, e nele se confundem marcas da televisão, do programa e do grupo. O brega, o regionalismo televisivo e as apresentações musicais tão características da televisão brasileira configuram matrizes culturais explícitas. O duo se apresenta no programa *Só No Vinil Na TV*, da TV Cinec⁸. A cena de comunicação do programa constrói o contexto possível para o improviso escrachado do Figueroas. Os recursos cenográficos e a performance de seu apresentador se relacionam fortemente às características de programas locais, que dão visibilidade a grupos musicais da região. Há diversos vinis na parede do cenário, o apresentador veste calça e uma camisa social amarelo-ouro, com os primeiros botões abertos, deixando ver uma grossa corrente no pescoço; ele veste chapéu preto, amarrado atrás da cabeça por um lenço com estampa de pelo de onça, portando uma argola na orelha esquerda.

A profusão de referências e convocação de distintos elementos têm feito o Figueroas ser caracterizado pelo *kitsch*⁹. Sua performance configura-se pela

⁷ Analisamos nesse artigo os videoclipes: a) das músicas Melô do Jonas (<<https://www.youtube.com/watch?v=2sM3iEZp1Vo>>), Lambada para Bangladesh (<<https://www.youtube.com/watch?v=FEzUgFeYn00>>), Fofinha (<<https://www.youtube.com/watch?v=ewKqcDEtun8>>) e Lomba da Massa (<<https://www.youtube.com/watch?v=bl-WuG3TnY4>>), todas do primeiro disco "Lambada Quente" (2015), e b) da música "Boneca Selvagem" (<<https://www.youtube.com/watch?v=Ld3IF3JmZBk>>), do disco "Swing Veneno", gravado no Red Bull Studios, e lançado pela Läjä Records em 2017. Acesso em 21 ago. 2017.

⁸ A TV Cinec é uma TV web fundada pelo jornalista Rodolfo Estevam. Com estúdios localizados no bairro do Jabaquara, capital paulista, a TV web produz programas ao vivo e gravados. Mais informações em <<http://tvcinec.com.br>>. Acesso em 21 ago. 2017.

⁹ O jornal *O Globo* fez uma entrevista com Givly Simons em que a manchete aborda o "kitsch quente" do Figueroas. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/cultura/musica/o-kitsch-quente-do-figueroas-16088418>>. Acesso em 20 ago. 2017.

sobreposição exagerada de características de gêneros midiáticos distintos. Essa sobreposição faz com que os videoclipes possuam traços de humor ao estilo *Hermes e Renato*¹⁰ – o figurino de Simons lembra a caracterização dos humoristas que faziam comédia *nonsense* no final da década de 1990, na MTV. O humor faz compreender a viralização do videoclipe “Melô do Jonas”. O clipe teve um crescimento de acessos após ser publicado em sites humorísticos, como o *Não Salvo*¹¹ e o *Kibeloco*¹², confirmando a relação com especificidades de produção e consumo do contexto comunicacional atual.

Ao aproximarmos tecnicidade e identidade, duas das mutações culturais formuladas por Martín-Barbero (2009b), às discussões referentes ao eixo diacrônico do seu mapa das mediações, podemos perceber que a viralização de memes, vídeos e trechos de entrevista, é uma forma cultural importante desse novo contexto, marcado pela internet. De como produzimos e consumimos produtos tais como Figueras. Formular a tecnicidade nesses termos nos faz observar que recorrer ao *kitsch* e ao humor é uma estratégia importante de diferenciação nas redes sociais e de inscrição num entorno comunicativo que se faz pela referência a programas, personagens e estilos partilhados com a televisão, meio de comunicação que marca a cultura brasileira.

Outro elemento importante a ser destacado para compreendermos Figueras é sua relação com a cena *underground* brasileira. Um produto *underground* geralmente é definido como uma “obra autêntica”, “produto não-comercial”, e a proximidade entre condições de produção e de consumo “implica um processo de circulação que privilegia o consumo segmentado” (JANOTTI JR. & CARDOSO FILHO, 2006, p. 12), com a recepção disputando valorações em torno da autenticidade desse tipo de música.

As disputas em torno do *underground* na performance do Figueras estão em elementos como a trajetória de Simons nessa cena, o fato de seus LPs contarem com a participação de outros músicos da cena independente¹³ e terem

¹⁰ *Hermes e Renato* foi um programa exibido pela MTV Brasil entre 1999 e 2009. Tornou-se conhecido pelo humor escrachado, e tentava reproduzir novelas, videoclipes e cenas da vida cotidiana, com recursos visivelmente de baixo custo, para tentar criar a atmosfera do humor tosco, sobretudo abusando de xingamentos que normalmente não eram explorados pelas emissoras de TV aberta. Os apresentadores Hermes e Renato possuem um canal no Youtube: <<https://www.youtube.com/user/hermesrenatoficial>>. Acesso em 22 ago. 2017.

¹¹ O clipe “Melô do Jonas” foi publicado pelo *Não Salvo*, blog de Mauricio Cid, que é conhecido por fazer uma série de listas com situações inusitadas e engraçadas na internet, em 27 de março de 2015. Disponível em: <<http://www.naosalvo.com.br/lambada-quente-givly-simons/>>. Acesso em 04 maio 2016.

¹² O *Kibeloco*, um dos sites de humor mais visitados da internet, criado por Antonio Tabet, um dos fundadores do *Porta dos Fundos*, publicou o videoclipe citado em 24 de março de 2015. Disponível em: <<http://www.kibeloco.com.br/2015/03/24/vergonha-alheia-records-parte-163/>>. Acesso em 04 maio 2016.

¹³ O primeiro LP do duo alagoano foi gravado no estúdio Costella, em São Paulo, e conta com a composição “Gatinha Gatinha” de Fábio Mozine, integrante dos grupos Merda e Mukena di Rato; coprodução de Chuck Hipolito, ex-VJ da MTV e membro da banda Vespas Mandarinas; e participação

sido lançados por uma gravadora desse nicho. É possível percebê-las ainda na associação do duo com o chamado "circuito cultural alternativo" das cidades brasileiras. Em 2016, o Figueroas se apresentou ao lado da banda Strobo (PA)¹⁴ no Sesc Pompeia, na capital paulista. A banda paraense também faz referências à guitarrada ao realizar um som experimental, mesclando recursos tecnológicos, timbres sintéticos e acústicos com o funk carioca. O Sesc Pompeia se firmou como importante núcleo de divulgação da música alternativa brasileira. Durante o mês de agosto de 2017, o Figueroas participou do Circuito Municipal de Cultura¹⁵, com apresentações em três centros culturais da capital.

A cena independente parece ser o lugar de circulação do Figueroas. No exemplo acima, vemos que, mesmo quando se apresenta em um lugar que domina a produção cultural do Brasil – São Paulo –, Figueroas o faz na relação com a cena alternativa. Ainda que a referência musical do duo seja a lambada e a guitarrada, suas performances musicais estão comumente associadas a festas e circuitos culturais do rock alternativo pelo Brasil. A negação, a falta de articulação mais explícita com o mercado *mainstream*, cria uma associação com o consumo nesses espaços culturais. A impressão é de que é nesses lugares que a performance escrachada do Figueroas ganha sentido, ao restaurar as referências da lambada no Brasil e construir uma relação com um mercado de nicho.

Há, em Figueroas, elementos que explicitam a relação com o rock, como as referências visuais que remetem aos anos 60 e 70. O nome, Figueroas, é outra relação com o gênero: Simons conheceu Jesus Figueroa, músico uruguaio que, segundo ele, "lançou uns discos muito obscuros de rock e blues dos anos 70" (ARAÚJO, 2014). Além disso, Simons iniciou sua carreira de cantor no *indie rock*, com referências ao rock dos anos 60:

Montei banda de rock pra fazer um som anos 60, mas o pessoal não sacava o som anos 60. [...] Eu falava que a banda era de indie rock, mas como as músicas eram todas minhas tinha só influência dos anos 60. A gente tirava foto com casaco de couro e era só pose porque eu vi que a parada vendia (ARAÚJO, 2014).

A referência ao rock aparece ainda na capa do primeiro LP do Figueroas, "Lambada Quente", numa alusão ao disco "Krig-ha, Bandolo", de Raul Seixas¹⁶. As

especial do cantor Wado, cantor catarinense radicado em Maceió. Mazine participa também do segundo álbum.

¹⁴ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/saopaulo/2016/02/1738925-mostra-prata-da-casa-2016-leva-shows-de-ze-pi-e-figueroas-ao-sesc-pompeia.shtml>>. Acesso em 22 ago. 2017.

¹⁵ Informação disponível em: <<http://spcultura.prefeitura.sp.gov.br/evento/32118/>>. Acesso em 22 ago. 2017.

¹⁶ Na capa do disco "Krig-ha, Bandolo" (1973), Raul Seixas aparece sob um fundo preto, sem camisa e com os braços abertos e levantados, exibindo as tatuagens pelo corpo. A capa foi concebida por Aldo Luiz, Raul Seixas, Paulo Coelho, Edith Wisner e Adalgisa Rios. Na capa de "Lambada Quente", em vez do

associações provocadas em nossa memória imagética com o rock de Seixas aparecem no videoclipe psicodélico de "Lomba da Massa", gravado com utilização de *chroma-key*, fazendo referência aos videoclipes apresentados pelo roqueiro baiano no Fantástico¹⁷.

Figura 4 - Imagens capturadas dos clipes "Lomba da Massa", de Figueroas, e "O Carimbador Maluco", de Raul Seixas, exibido no Fantástico em 17/07/1983.



Há também citações cinematográficas, como a cena famosa do filme *Beleza Americana* (2000), em que a personagem Angela Hayes, interpretada pela atriz Mena Suvari, tem pétalas de rosa ao seu redor. Em "Fofinha", o clipe é aberto com Simons deitado, em uma pose "fofinha", numa cama coberta com uma colcha vermelha que remete a esta cena. Ao associarmos as duas cenas (ver Figura 5¹⁸), a impressão é que Simons zomba da indústria *mainstream*: zomba pela imitação exagerada da cena, zomba pela exibição do corpo franzino que problematiza os padrões de corpos construídos como referencial de beleza no filme.

Figura 5 - "Fofinha", de Figueroas, ao lado da clássica cena de *Beleza Americana*.



fundo preto, vemos um fundo vermelho, com Givly Simons explicitamente reproduzindo a mesma posição de Raul Seixas. A capa de Raul Seixas por ser vista em: <<http://bit.ly/2wC7Sz1>> e a de Figueroas em: <<http://bit.ly/2wlp1xG>>. Acesso em 22 ago. 2017.

¹⁷ O videoclipe de "Carimbador Maluco" foi produzido para o especial infantil *Pluct! Plact! Zum!* (1983), da TV Globo. Foi exibido em julho do mesmo ano pelo Fantástico. O videoclipe está disponível no site da emissora em: <<http://globotv.globo.com/rede-globo/plunct-plact-zum/v/raul-seixas-canta-o-carimbador-maluco-em-plunct-plact-zum/1132329/>>. Acesso em 22 ago. 2017.

¹⁸ Imagem de "Fofinha" capturada do videoclipe no minuto 01:44. Imagem de *Beleza Americana* disponível em: <http://obviousmag.org/cinema_pensante/2016/04/beleza-americana-e-a-nossa-sociedade-do-nada-e-o-que-aparenta-ser.html>. Acesso em 22 ago. 2017.

Essas diversas referências estéticas que aparecem nos videoclipes de Figueroas nos parecem apontar para mais um escracho, dessa vez, na forma de fazer videoclipes. A gramática do videoclipe, que constrói uma narrativa que se mistura ao trabalho sonoro em conjunto com o vídeo, é rompida pelo ar amador nas cenas. A intencionalidade de criar uma cena tosca, escrachada, aparece fortemente nestes produtos e mostra como o duo tenta se articular a estratégias de viralização, de maneira que disputa valores estéticos hegemônicos da produção e do consumo do videoclipe, convocando várias temporalidades, desde os *chroma keys* da época de Raul Seixas até os memes de agora.

Outra fonte para analisar a performance do grupo são os programas televisivos em que Figueroas se apresenta. Vemos que Simons parece disputar convenções e rituais do corpo na televisão da mesma forma como há um escracho em seus videoclipes¹⁹. Observamos a forma como ele se aproxima da câmera, o fato de não seguir padrões de movimentação no palco, ao mesmo tempo em que aponta para outras matrizes, principalmente das atrações que se apresentavam em programas de auditório como o Programa do Chacrinha – a exemplo de Sidney Magal²⁰ e Beto Barbosa²¹. Nas apresentações, Simons faz questão de não seguir o *playback* e simular uma apresentação musical ao vivo²².

Na performance do grupo há ainda um reforço para uma sensualidade, mas um gesto sensual que parece se afastar daqueles presentes em performances como as de Magal ou Beto Barbosa, que exploraram o corpo para trabalhar o ritmo através da dança. Ao contrário desse corpo sensual que explora as possibilidades rítmicas da lambada, o corpo de Simons reforça uma dança não convencional. A lambada dos anos 80 e 90 funciona como matriz cultural, aparecendo inscrita na performance do Figueroas através do humor.

¹⁹ Já antecipamos, acima, algumas das apropriações que Figueroas faz de marcas culturais da televisão e dos programas musicais ao analisarmos o excerto de sua participação no *Só No Vinil Na TV*, da TV Cinec, São Paulo. Excerto este que se transformou no clipe "Melô do Jonas".

²⁰ Sidney Magal é um ator e cantor brasileiro que fez sucesso entre os anos 70 e 90, com músicas românticas e sensuais, que misturavam marcas da música latina, da música cigana, da disco e da lambada. Era presença garantida em programas musicais da televisão, como os programas de Chacrinha e de Silvio Santos, e suas músicas foram temas de telenovelas da Globo. Alguns de seus clipes podem ser vistos no Youtube. Para ver uma das versões clássicas de apresentação de "O meu sangue ferve por você", acessar: <<https://www.youtube.com/watch?v=ER11JqZBigw>>. Para "Sandra Rosa Madalena", uma referência clássica, ver: <<https://www.youtube.com/watch?v=vbezB-fiFYo>>. E para um marco na lambada brasileira, a música "Me Chama Que Eu Vou", tema da telenovela *Rainha da Sucata*, Globo, 1990, conferir: <<https://www.youtube.com/watch?v=wyi9Xfepvl>>. As fotos vintage que encontramos em seu site oficial dão uma boa dimensão da performance, da gestualidade e do imaginário incorporados pelo Figueroas, disponíveis em: <<http://www.sidneymagal.com.br/>>. Ver também a página no Facebook em: <<https://www.facebook.com/magalsidney>>.

²¹ Beto Barbosa é um cantor e compositor brasileiro que se popularizou como *Rei da Lambada* durante os anos 80 e 90. É autor de diversos sucessos da lambada, como "Adocica", música do álbum de mesmo nome que chegou a vender três milhões de cópias, além de outros sucessos como "Preta" e "Beijinho na Boca". Podia ser visto também em programas de auditório como Chacrinha, Clube do Bolinha e Sabadão Sertanejo. Para ver a apresentação de "Adocica" no Globo de Ouro, checar: <https://www.youtube.com/watch?v=l5x0IsT_5kg>. A versão de "Preta", também no Globo de Ouro, pode ser vista em: <https://www.youtube.com/watch?v=_M64XpIpB5k>.

²² Citamos como exemplo a apresentação do Figueroas no Programa do Ratinho, onde, em 16 de abril de 2015, o duo se apresentou deixando explícitas essas características.

No âmbito da sonoridade, ao contrário da lambada das décadas de 80 e 90, que explorava bastante a voz dos cantores junto com bases melódicas criadas nos teclados eletrônicos, vemos que Figueroas dá mais espaço para as experimentações instrumentais, atribuindo mais importância ao *solo* como parte predominante da música. Na música "Lambada para Bangladesh", o uso do teclado, a cargo de Zampier, nos remete ao destaque que tinha o instrumento nas canções da música brega, como em Amado Batista, Gilliard, Wando. A guitarra também ganha importância, trazendo a referência da guitarrada, ressaltada nas entrevistas. De um lado, a predominância dos teclados e guitarras em "Lambada para Bangladesh", em especial, oferece a deixa para a performance corporal sensual, para o gestual, os passos, o molejo e a dança que se constituem como expressão jocosa da sensualidade latina tão bem incorporada por cantores brasileiros do brega romântico, com Sidney Magal à frente; por outro, constitui-se numa caricatura da canção, em que a relação verso e sonoridade perde qualquer ambição de complexidade e se concentra no refrão.

Figueroas se insere ainda num contexto marcado pelo movimento de músicos localizados fora do eixo de circulação Rio-São Paulo, que se destacam no mercado independente a partir da reconfiguração, em suas canções, de elementos já conhecidos de outros gêneros populares. Referimo-nos a nomes como Felipe Cordeiro (PA)²³ e Bonde do Rolê (PR)²⁴. O primeiro traz um tom experimental, apropriando-se da tradicional música paraense para consolidar o caráter de novidade. Já o Bonde do Rolê convoca o funk carioca para operar o humor escrachado em músicas completamente *nonsense*. O grupo surgiu no MySpace e teve uma alta adesão do público mais jovem. Explora um tom desprezioso e escrachado, tratando da homoafetividade de personagens célebres ("arriba, arriba, James Bond é uma biba"), ou utiliza temas escatológicos em suas músicas. Bonde do Rolê, considerada como banda *indie*, faz uma espécie de ridicularização do funk numa relação com o proibidão do funk carioca, músicas do gênero que exploravam conteúdos explicitamente sexuais. É esse desencaixe entre sonoridades e performances que tensiona marcas hegemônicas tanto da sonoridade do funk como

²³ Felipe Cordeiro é um músico paraense que se tornou conhecido a partir de 2011. Suas músicas são conhecidas do público da cena independente, e buscam uma releitura da guitarrada. Nas apresentações, abusa do visual colorido, tanto nos videoclipes, como nas camisas estampadas, parecidas com as utilizadas por Givly Simons. Ao contrário de Simons, sua performance é mais contida e preocupada com a composição musical, como vemos no videoclipe de "Problema Seu" em: <https://www.youtube.com/watch?v=Z0V5kQXt_Ac>. Felipe Cordeiro é filho de Manoel Cordeiro, também músico, pesquisador da música da Amazônia e produtor cultural, responsável por diversos discos da região durante os anos 70 e 90, como os de Beto Barbosa. Considerado um dos mestres da guitarrada, Manoel toca guitarra no álbum "Swing Veneno" do Figueroas, na música "Boneca Selvagem", cujo videoclipe é analisado nesse artigo.

²⁴ Bonde do Rolê é um trio musical do Paraná que mistura *samples* de rock com batidas do funk carioca. Caracterizada como banda *indie*, o grupo começou mixando hits do rock internacional como *Rock You* "Like Hurricane", "The Scorpions", com batidas do funk. No disco "With Lasers", lançado em 2007, o grupo explorou nas músicas as letras com conteúdos escatológicos e palavras. Para ver "Marina Gasolina" no Youtube, acessar: <<https://www.youtube.com/watch?v=2QHt3WCHUGc>>.

dos corpos dos seus intérpretes e do seu público, tal qual faz Figueroas, mas com o brega e a lambada.

Considerações Finais

Ao aproximar os dois mapas apresentados por Martín-Barbero, tomando como objeto a performance do grupo Figueroas, pudemos observar de que maneira esse produto cultural articula temporalidades e contextos, reforçando nossa escolha teórico-metodológica para análise de produtos e processos comunicacionais. Os gêneros midiáticos, então, colocados no centro do mapa das mediações, são nossas principais figuras de historicidades. É a partir dos gêneros que conseguimos acionar aquilo que Martín-Barbero chama de matrizes culturais. Nesse caso, podemos observar a operação de matrizes mais amplas do brega, da latinidade, da nordestinidade e do rock na constituição da performance de Figueroas.

Entretanto, para nós, a concepção de matrizes culturais parece se configurar em Martín-Barbero como matrizes de uma cultura que operava "antes" ou "fora" da cultura midiática, e isso na medida mesmo em que ele constitui o eixo diacrônico do mapa das mediações como uma relação entre Matrizes Culturais/Formatos Industriais que traduziria a relação popular/massivo (nos termos de Martín-Barbero, como matrizes populares se fazem presentes na configuração de produtos massivos).

No âmbito das investigações desenvolvidas pelo Centro de Pesquisa em Estudos Culturais e Transformações na Comunicação (TRACC)²⁵, estamos explorando a hipótese de considerar as matrizes culturais como matrizes jámidiáticas, constituídas no processo histórico de consolidação da cultura midiática ou daquilo que o próprio Martín-Barbero chamará de entorno tecnocomunicativo em seu trabalho mais recente. Isso justifica pensarmos em matrizes culturais midiáticas: a configuração de produtos midiáticos (ou formatos industriais) hoje leva em conta matrizes culturais forjadas na própria relação com a cultura midiática (com a televisão, com o cinema, com a música popular massiva, com a cultura pop etc.), como abordado por Gomes *et al.* (2016). No caso do Figueroas, há o acionamento de matrizes midiáticas da cultura, de diferentes temporalidades e espacialidades – locais, regionais, globais, "glocais", passadas e presentes, passado-presentes, presente-presentes –, em sua configuração da "lambada quente".

²⁵ Parte integrante do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas da Universidade Federal da Bahia. Ver mais em: <<http://tracc-ufba.com.br/>>.

Em relação ao contexto, destacamos uma operação metodológica importante. Nossa análise não procura desenhar previamente um contexto político, econômico, social ou cultural em que se inscreveria o Figueroas. Na análise do eixo diacrônico do mapa, evitamos qualquer ambição de recuperação de toda a história midiática/televisiva/musical que se ofereceria cronologicamente e em relação de exterioridade como nosso objeto de investigação.

Nosso contexto é uma operação analítica: ele é resultado do nosso olhar para o objeto, para aquilo que os produtos convocam. Contexto, para nós, nesse cenário, é justamente o que nos possibilita compreender o escracho caracterizado do Figueroas – o que ele convoca como matrizes culturais e históricas, na sua relação com o brega (em termos de performance, em termos de sonoridade, em termos de constituição de suas propostas audiovisuais no escracho da própria forma do videoclipe). É o nosso olhar para o Figueroas que “aciona” o contexto. É olhando para Figueroas que Sidney Magal surge como matriz cultural e a lambada romântica, sensual, dançante surge como contexto histórico. É olhando para Figueroas que reconhecemos que também nós, analistas, estamos inseridos em partilhas possíveis de tempos e espaços.

Sidney Magal, entre outras matrizes convocadas pelo Figueroas, nesse caso, articula o nexos simbólico que sustenta toda comunicação: como diz Martín-Barbero, “ao mesmo tempo repetição e inovação, âncora na memória e horizonte aberto” (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 231). Nossa relação com Figueroas, assim, se ancora na memória, nos seus ritmos e formas, seus cenários de interação e repetição. As múltiplas trajetórias de leituras que ele convoca são sempre ligadas às condições sociais do gosto, aos hábitos de consumo cultural e midiático, aos saberes constituídos – e partilhados – na memória étnica, de classe ou de gênero.

Quando Martín-Barbero convoca que olhemos para as mutações culturais, e que prestemos atenção a mediações como migrações e fluxos, o esforço aqui é o de entender transformações do tempo e do espaço. E, no caso do Figueroas, as migrações ultrapassam os sentidos de deslocamentos demográficos. Os deslocamentos, neste âmbito, exigem que o sentido geográfico se amplie para validar os movimentos informacionais que circulam e são consumidos pelos sujeitos na relação com o mundo da internet. O novo mapa, que articula tempo, espaço, migrações e fluxos é, para Martín-Barbero, uma pista para investigarmos as transformações do tempo e do espaço. Uma pista que vislumbramos na abordagem do Figueroas é a conexão da tecnicidade efetivamente como um reorganizador da nossa experiência social, e da tecnologia como um elemento de articulação das migrações Norte-Nordeste na direção do Sul, invertendo a direção do fluxo de imagens do eixo Rio-São Paulo para os demais estados. Além de, efetivamente,

mostrar que o escracho aqui se aproveita de um cenário marcado pelos fluxos de memes e pela constituição de um nicho específico, na relação com o *underground*, que consome e se identifica com produtos como Figueroas.

A abordagem da "lambada quente" através do mapa das mutações fez com que nosso olhar se apercebesse das relações com a tecnicidade, que se move na direção das identidades. Parece-nos que Givly Simons é um exemplo para tratarmos da invenção de personagens para si mesmos, um dos mecanismos que articula identidades no cenário na internet.

Referências

ARAÚJO, Peu. Trocamos uma Ideia com Givly Simons do Figueroas e Ainda Descolamos um Clipe Exclusivo. Seção Noisey. **Portal Vice**, 19 dez. 2014. Disponível em: < https://noisey.vice.com/pt_br/article/rgq939/trocamos-uma-ideia-com-givly-simons-do-figueiroas-e-ainda-descolamos-um-clipe-exclusivo>.

Acesso em 13 jul. 2017.

CARDOSO FILHO, Jorge; GUTMANN, Juliana; AZEVEDO, Rafael. Performances e memória em expressões televisivas. **Revista Famecos**, Porto Alegre, vol. 24, n. 3, 2017.

GOULART, Ana Paula; LEAL, Bruno; GOMES, Itania. A historicidade dos processos comunicacionais: elementos para uma abordagem In: MUSSE, Christina Ferraz; VARGAS, Herom; NICOLAU, Marcos (Orgs.). **Comunicação, mídias e temporalidades**. Salvador/Brasília: EDUFBA/COMPÓS, 2017.

GOMES, Itania; (Colocar nome dos demais autores). Porque o jornalismo faz rir: matrizes midiáticas do programa Sensacionalista, do Multishow. In: LISBOA FILHO, FERREIRA, Flavi; BAPTISTA, Maria Manuel (Org.). **Estudos culturais e interfaces: objetos, metodologias e desenhos de investigação**. Aveiro: Universidade de Aveiro, Programa Doutoral em Estudos Culturais. Santa Maria: UFSM, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2016, p. 219-236. Disponível em: <<http://w3.ufsm.br/estudosculturais/arquivos/livros-completos/ESTUDOS%20CULTURAIS%20E%20INTERFACES%202016.pdf>>. Acesso em: 07 fev. 2017.

GOMES, Itania. Gênero televisivo como categoria cultural: um lugar no centro do mapa das mediações de Jesús Martín-Barbero. **Revista Famecos**, Porto Alegre, vol. 18, n. 1, jan/abr. 2011. p. 111-130.

GUTMANN, Juliana. Gênero como categoria analítica da TV: rastreando olhares dos estudos culturais. In SEIXAS, Lia; PINHEIRO, Najara Ferrari. (**Gêneros**: um diálogo entre Comunicação e Linguística Aplicada. Florianópolis: Insular, 2013. p. 219-240.

JANOTTI JR., Jeder; CARDOSO FILHO, Jorge. A música popular massiva, o mainstream e o underground. In: JANOTTI JR., Jeder; FREIRE FILHO, João (Orgs.). **Comunicação & Música Popular Massiva**. Salvador: EDUFBA, 2006. p. 11-24.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **A comunicação na educação**. São Paulo: Editora Contexto, 2014.

_____. Uma aventura epistemológica. **Matrizes**. vol. 2, n. 2, 2009a.

_____. Jesús Martín-Barbero: As formas mestiças da mídia. Entrevista à revista Fapesp. **Revista Fapesp**, 163 ed. . set. 2009b. Disponível em: <<http://revistapesquisa.fapesp.br/2009/09/01/as-formas-mesticas-da-midia/>>. Acesso em: 13 de set. 2014.

_____. Prefácio e Introdução. In: **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006. p. 11-21.

_____. América Latina e os anos recentes: o estudo da recepção em comunicação social in SOUSA, Mauro Wilton de (Org.). **Sujeito, o lado oculto do receptor**. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 39-68.

SCHECHNER, Richard. **Performance studies** : an introduction. 2. ed. New York: Routledge, 2006.

TROTTA, Felipe; MONTEIRO, Márcio. O novo mainstream da música regional: axé, brega, reggae e forró eletrônico no Nordeste. **Revista E-Compós**, Brasília, v. 11, n. 2 , maio/ago, 2008.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1971]1979.

Edição v.36
número 3 / 2017

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 36 (3)
dez/2017-mar/2018

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

O Tempo do Ensino no Sul Global: Pedagogia em Rede e Ensino da Poesia Caribenha (com um exemplo de Derek Walcott).

The Time of Teaching in the Global South: Networking Pedagogy and the Teaching of Caribbean poetry (with an example from Derek Walcott).

RUSSELL WEST-PAVLOV

Professor e pesquisador em estudos comparativos sobre cultura e literatura do Sul Global na Universidade de Tübingen, Tübingen, Alemanha, com focos nas áreas da Austrália, África e Caribe. Coordena o Mestrado em Culturas do Sul Global e ensina no programa de Literatura Comparada no departamento alemão. Alemanha. E-mail: russell.west-pavlov@uni-tuebingen.de. ORCID: 0000-0002-6372-4941.

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

WEST-PAVLOV, Russell. O Tempo do Ensino no Sul Global: Pedagogia em Rede e Ensino da Poesia Caribenha (com um exemplo de Derek Walcott). Contracampo, Niterói, v. 36, n. 03, pp. 154-176, dez. 2017/ mar. 2018.

Enviado em 07 de junho de 2017 / Aceito em 27 de novembro de 2017

DOI – <http://dx.doi.org/10.22409/contracampo.v36i3.1042>

Resumo

Este artigo levanta questões acerca do tempo(-espaço) do ensino como um processo criativo. Para abordar esta questão, foco no ensino de uma forma de poesia em especial, o soneto, que considero uma exemplificação da limitação criativa como um aprendizado que possibilita a criação de redes. Para exemplificar esse processo de restrição espacial revelando-se como habilitadora de redes criativas, me volto para um soneto do poeta caribenho Derek Walcott no qual o ambiente natural como uma rede de lugares de agência distribuída é pioneiro como um exemplo de redes criativas. Em todas as três instâncias (*ensino do soneto como gênero através de um exemplo específico da obra de Walcott*), o que conta é a rede, no qual agência é distribuída/dispersa e a criatividade consiste da conectividade com outros nós da rede para interagir com eles.

Abstract

This article asks about the time(-space) of teaching as a creative process. In order to address this issue, it turns to the teaching of a particular poetic form, that of the sonnet, which it reads as an exemplification of creative constraint as an apprenticeship in enabling networks. In order to exemplify that process of spatial constraint revealing itself as enabling creative networking, it turns to a sonnet by the Caribbean poet Derek Walcott in which the natural environment as a network of sites of distributed agency is foregrounded as the instantiation of creative networking. In all three instances (*teaching the sonnet as genre via a specific example from Walcott's oeuvre*), what counts is the network, in which agency is distributed/dispersed, and creativity consists of connectivity with other nodes on the network so as to interact with them.

Em um exemplo notável de cooperação pedagógica inovadora no Sul Global, o recém-fundado departamento de literatura da Universidade de Nairobi, que havia acabado de surgir das cinzas do “Inglês” (NGŪGĨ ,1972, p. 145-50, consulte também Amoko, 2010), convidou estudiosos de outros lugares do Sul para enriquecer seu programa de estudos. O primeiro pesquisador visitante foi o poeta e estudioso do Caribe Edward (mais tarde Kamau) Brathwaite. Ngũgĩ wa Thiong'o (1994, p. 677), um dos autores do manifesto de Nairobi e agente causador do convite, lembra que “como palestrante, [Brathwaite] provou-se um excelente professor. Ele não via barreiras entre a geografia, a história e a literatura. O que formou a sensibilidade africana e caribenha não pode ser separado da paisagem e da experiência histórica”. Ngũgĩ (ibidem, p. 678) continua, observando que Brathwaite

é um espírito de conexão. Europa, África, Caribe e agora a América, todos pontos de referência importantes em sua vida e pensamento, estão expressos em seu trabalho em seu impacto um sobre o outro... Em sua obra, compreendida como um todo, o físico não pode ser separado do metafísico ou o material do religioso. Na sua capacidade de se deslocar livremente da geografia para a história e daí até a literatura para a crítica cultural, Brathwaite exemplifica uma grande tradição do universo intelectual caribenho, a tradição de C.L.R. James, Frantz Fanon, Walter Rodney, Aime Cesaire, George Lamming, para mencionar apenas alguns dos exemplos que vêm à mente.

Os comentários de Ngũgĩ seguem com perfeição da conectividade no domínio do físico e/ou metafísico aos vários gêneros de investigação intelectual, a uma rede de pensadores do Sul Global de meados ao final do século XX. Essa insistência na qualidade de rede do pensamento e da produção criativa de Brathwaite segue uma ênfase na agência de *networking* desse pensamento. O caráter contínuo dessa rede torna-se uma força conectiva em si mesma:

Ele explora a presença africana na África, no Caribe e no mundo, não em seu modo estático, mas sim em seu movimento, suas mudanças e interações. Nessas interações, a presença africana não é um elemento passivo. Seja através do Deserto do Saara, das savanas e florestas tropicais, através do Atlântico, digamos, em todas as suas dimensões continentais e diaspóricas, é um espírito de resistência, recusando-se a sucumbir, pronto para reconstruir de novo a partir das cinzas de desastres naturais e degradação humana. (ibidem, p. 678).

Na análise de Ngũgĩ, a dinâmica inerente à obra de Brathwaite (“seu movimento, em sua mudança, em suas interações”) se reflete novamente (em nível de narração crítica) nas geografias do Sul Global; por sua vez, essa geografia, no tecido narrado do Sul, torna-se o *locus* de um *genius loci* que em si é gerador de renovação, seja material, espiritual ou política. Esta abordagem notadamente interdisciplinar ao ensino é interessante não apenas porque ultrapassa os limites

habituais das “matérias” acadêmicas, mas porque ela amplia os limites da própria sala de aula. Desse modo, torna a sala de aula um espaço de participação na história e na geografia; torna a sala de aula parte da paisagem e suas transformações materiais (geográficas, demográficas e econômicas).

O texto de Ngũgĩ exemplifica a dinâmica incessante da circulação conectiva das energias intelectuais, sociais e políticas em todo o Sul Global que, segundo ele, são incorporadas na personalidade pedagógica do próprio Brathwaite: “Brathwaite exemplifica uma grande tradição do intelectual caribenho... Essas ilhas deram tanto à África do século XX e ao mundo, e nossos alunos em Nairobi agora podem ver isso por si mesmos na presença do professor diante deles” (ibidem: p. 678). O ensino de Brathwaite é um evento performático não apenas por se assemelhar a uma leitura de poesia (HITCHCOCK, 2003, p. 71), mas na medida em que a performatividade representa a constante flutuação do ser, seja no ato de fala ilocucionário ou no “exame” criativo do “chaosmos” material (GLEICK, 1988; GUATTARI, 1992; ROVELLI, 2016, p. 149-50). No contexto da nação, Bhabha (1994, p. 149) é conhecido por se opôr ao modo “pedagógico” patrocinado pelo estado com o modo “performativo” sem regras; no contexto das “formas de ser/tornar-se” do Sul Global, esses dois modos podem funcionar juntos, com a performatividade proporcionando uma modalidade significativamente comum entre gêneros, espécies e espaços. A autogeneratividade autopoietica do ser habita, através das fronteiras, espaços culturais transnacionais, elementos e ambientes naturais interligados, e os mundos do trabalho e seu propedeutikum (preparatório), a sala de aula. Autopoiiese como um processo temporal de crescente complexidade (SMOLIN, 2013) vai de mãos dadas com o cruzamento de fronteiras, porque a autopoiiese, por definição, ocorre via uma interação com o meio ambiente. A sala de aula não é diferente: o que acontece lá, se a pedagogia puder atingir seu potencial inerente, é um processo criativo que envolve tanto os participantes da sala de aula quanto seu ambiente material, incluindo o mundo fora da sala de aula. Todos os actantes (o professor, os estudantes, o texto, a própria sala de aula) nesse ambiente são um nó na rede de desdobramento criativo.

Este artigo questiona o tempo (-espaço) do ensino como um processo criativo. Para abordar esta questão, ele se volta para o ensino de uma forma poética particular, o soneto, lido como uma exemplificação da limitação criativa como aprendizado nas redes catalisadoras. Para exemplificar esse processo de limitação espacial, que se revela como uma rede catalisadora de criatividade, o artigo se volta para um soneto do poeta do Caribe Derek Walcott, no qual o ambiente natural como uma rede de locais de agência distribuída é o primeiro plano da instanciação da rede criativa.

Em todas as três instâncias (*ensinar o soneto como gênero através de um exemplo específico da obra de Walcott*), o que conta é a rede, na qual a agência é distribuída/dispersa, e a criatividade consiste em conectividade com outros nós da rede para interagir com eles. Mas a relação entre os três não é um mero isomorfismo; eles próprios devem ser entendidos como nós em uma rede plana, onde cada um limita/habilita o outro, criando assim o tempo como generatividade embutida/incorporada. Tal ideia está ganhando força nas literaturas de humanidades após seu surgimento nas ciências naturais (MASSUMI, 2002, p. 8). Na menor das escalas da física da gravidade quântica,

o espaço físico é o tecido resultante do movimento incessante dessa rede de relações... O espaço é criado pela interação dos quanta individuais da gravidade... O tempo emerge, como o espaço, do campo gravitacional quântico... A passagem do tempo é intrínseca ao mundo, nasce no próprio mundo, das relações entre os eventos quânticos que *são* o mundo e que geram o próprio tempo. (ROVELLI, 2016, p. 150, 152, 154).

Assim, “todo ser é um fluxo contínuo de ocorrências” (WHITEHEAD, 1920, p. 172), uma “causalidade não causada que gera incessantemente novas formas” (BENNETT 2010: 117). Como escrevi em outro lugar (WEST-PAVLOV, 2013, p. 176), tais temporalidades imanentes e incorporadas/embutidas “são partes específicas dos processos aos quais sua energia é idêntica, e ao local particular em que existem. Essas temporalidades não são separadas do lugar, mas fornecem as manifestações infinitamente heterogêneas do que a física moderna chama de ‘espaço-tempo’”.

O soneto e a limitação criativa

No que se segue, abordarei brevemente uma noção de ensino que vê o processo pedagógico como um processo local, no qual o objeto do ensino/aprendizagem reconhece seu lugar como um nó em uma rede de actantes interagindo; e como um ser temporal, em que este reconhecimento segue um processo criativo de trabalho junto dos outros actantes que, por sua vez, torna-se um processo criativo – por exemplo, a descoberta/reconhecimento/desencadeamento de uma pletera de significados latentes dentro de um texto literário. Esta temporalidade não é aquela que vê o tempo como um recipiente ou uma medida (o espaço limitado do tempo de aula, o tempo de aprendizagem e teste), mas sim que entende o tempo como a textura dos processos de tradução criativa incorporados na própria materialidade. A obra literária é uma das múltiplas

dobras da criatividade do ser; ler e interpretar é revelar o potencial criativo inerente a essa dobra particular do espaço-tempo gerador (DELEUZE, 1992).

Essa noção de criação e recriação literária é claramente diferente daquela que, apesar de meio século de teoria estruturalista e pós-estruturalista, ainda reina indiscutivelmente na maioria das escolas e em muitas salas de aula universitárias. Onde a tríade do argumento-autor-personagem continua a determinar a maioria das análises literárias. De acordo com essa concepção da análise literária, a literatura é uma entidade que reflete a própria escrita, suas projeções em personagens fictícios, suas ações e as causalidades subsequentes. Essa reflexão pode então ser refletida novamente em várias formas de comentários (FOUCAULT, 1988, p. xii-xiii).

Em contrapartida, na concepção literária de (inter)ação que proponho aqui, a literatura consiste em moldar a linguagem (de fato, dobrada e redobrada) pela forma. Há uma série de respostas para a questão central do lugar da forma, que é o cerne dos questionamentos sobre as literaturas das humanidades na universidade de hoje. Uma primeira resposta pode ser vista como uma ornamentação ou embelezamento de uma mensagem autoral. A segunda colocaria tais intenções dentro de um contexto social mais amplo: Eagleton (2007, p. 8-16) indica que a forma poética é sistematizada pela retórica, cujo propósito originalmente era socialdiscursivo, atendendo o objetivo da persuasão política. Em uma terceira abordagem, os formalistas se separaram tanto da intenção autoritária quanto das questões sociais, tornam a forma o próprio local do que é literário: a forma é onde a linguagem anuncia sua diferença autotélica como literatura (SHKLOVSKY, 1999). A última abordagem deu um enorme impulso ao poder analítico dos estudos literários, mas também foi sintomática da alienação da literatura a partir do status quo do discurso político (SARTRE, 1967).

A abordagem da forma que proponho aqui no contexto de uma pedagogia do Sul Global, baseia-se em várias dessas abordagens. Ela entende a forma como um caminho no qual, dentro de um contexto ambiental (e não apenas social) mais amplo, o material anuncia e executa seu próprio poder positivo de diferenciação (BRAIDOTTI, 2013, p. 158, 166), sua dinâmica criativa inerente, sua tendência intrínseca para a transformação. A linguagem é material, como foi reconhecido por Saussure e os críticos pós-estruturalistas (FONAGY, 1983; GOUX, 1968; SAUSSURE, 1974: , p. 66), falhando, no entanto, em explorar o potencial conceitual completo dessa materialidade. A forma não é ornamentação, instrumento, tampouco um fim em si: a forma é aquilo que integra a literatura e todas as outras estruturas no tecido de todo o dinamismo cósmico, porque a essência da forma deve ser materialmente estruturada e materialmente substituível. É isso o que

constitui, em comum com todo o material, sua diferença consigo mesma como temporalidade. A materialidade da literatura é interativa e aguda (STENGERS 2001), cada tipo de material (incluindo material conceitual) dentro e fora da obra (rima, métrica, sonoridades e fonética, estrutura de estrofe, dispositivos retóricos, semântica, intertextualidade, quadros literários de referência, interpretações existentes, estratégias performativas) interagindo com os outros de maneiras que são reciprocamente transformadoras. O livro *Morphogenesis* (THOM, 1975) descreve a autoprodução infinita de todo o material, pois muda suas estruturas formais em resposta a influências externas (“estranhos atratores”).

No caso da literatura, a forma é o local da novidade conceitual e linguística resultante da sua capacidade interativa e transformadora. A reflexão mimética como uma agenda estética está empobrecendo e reificando, não apenas no seu apagamento dos passados linguísticos, mas também no “impedimento” do futuro estético (BLOCH, 1977, p. 33). Por extensão, até mesmo noções de modelagem (secundária) (LOTMAN, 1977, p. 35), ou de análise de discurso ou de “representações” (o que leva a observação realista de “primeira ordem” a um meta-nível de “observação de segunda ordem”; LUHMANN, 1996) são revisados, se não totalmente substituídos, por uma noção de interação estética geradora (THRIFT 2008). Na poesia, esta cooperação interativa entre criador literário, interlocutor literário e linguagem literária formada e suas respectivas temporalidades materialmente incorporadas são evidenciadas de maneira mais intensa e produtiva. O poema é o nascedouro da criatividade material no mundo em que os seres humanos – e outros actantes – compartilham. Escrever um poema é participar dessa criatividade; ler um poema com um olhar para a interação formal e a transformação é participar novamente, e envolver-se, assim, em uma temporalidade de transformação.

Neste contexto, o soneto parece ser o veículo ideal para explorar essas ideias. O soneto é merecedor de destaque devido ao seu conjunto de regras extremamente rígidas (14 linhas, dois modelos de estrofes básicos – o italiano e o inglês – com a *volta* em um número limitado de posições, alguns esquemas de rima bastante invariantes e, durante grande parte da sua história na língua Inglesa, com um único padrão métrico, o pentâmetro iâmbico) propiciou uma grande gama de possibilidades criativas extremamente inventivas. Ao longo dos mais de 500 anos desde que o soneto surgiu na Itália, essas restrições extremamente rígidas parecem ter desencadeado a criatividade em vez de prejudicá-la. A generatividade do gênero parece estar em proporção inversa quase exata aos parâmetros restritivos de sua forma.

O centro da surpreendente longevidade do soneto, sua durabilidade temporal, é a restrição formal. A restrição, ao invés de dificultar a criatividade, é o que a impulsiona, fornecendo os espaços delimitados e, portanto, os materiais concretos para gerar novidade. A escassez de rimas em inglês produz estrofes mais curtas impulsiona a *volta* para a sua penúltima posição antes do dístico de fechamento de rima no soneto Shakespeariano, gerando assim uma temporalidade poética diferente: o ritmo acelerado, até mesmo staccato ou sincopado do soneto inglês e sua conclusão frequentemente ácida ou mordaz – e a temporalidade genérica da “vida após a morte” da antiga forma Petrarca.

O soneto parece ser uma forma europeia por excelência, intimamente ligada às principais tradições europeias de Petrarca através de du Bellay e Shakespeare até Wordsworth, Rilke, Hopkins e assim por diante. No entanto, foi tomado por poetas em todo o mundo – não apenas em um gesto de reescrita pós-colonial ou “canibalismo” (DE CAMPOS 1986; CURTIUS 2016), mas, como sugerirei abaixo, talvez porque seus princípios subjacentes sejam muito próximos de algumas filosofias ou cosmologias do próprio Sul Global. Afinal, o soneto emerge na Europa em um contexto pré-moderno e refinado antes do início completo da modernidade e da humanidade individual como o epítome da emancipação desenfreada da natureza. A apropriação pós-colonial do soneto pode aparecer, em um primeiro momento, para instanciar uma rejeição das limitações formais anteriores. Brathwaite (1984, p. 10, 12) declara: “O furacão não ruge em pentâmetros. E esse é o problema: como obter um ritmo que se aproxima da experiência *natural*, da experiência ambiental? Procuramos sair de todo o modelo pentamétrico no Caribe e entrar em um sistema que aborda de maneira mais próxima e íntima nossa própria experiência”. Mas, contrariamente às aparências, a discrepância entre a forma de soneto recebida e os ritmos e ressonâncias do ambiente pós-colonial, não conduz ao desaparecimento das limitações formais. Em vez disso, como mostro na minha análise de um soneto de Derek Walcott abaixo, surge uma forma interativa que, dentro dos limites, continua a apoiar a criatividade. Para antecipar no meu argumento abaixo: o soneto pós-colonial indexa um sistema mais amplo de limitações, as restrições do ambiente global, que complementam e perpetuam as limitações da própria forma poética.

A limitação, portanto, não é meramente negativa, nem é simplesmente um ponto que define as possibilidades de ação (BONHOEFFER, 1988, p. 247-9) – “o poder que cada um de nós exerce na rede cotidiana de relações sociais, nos níveis micro e macro” (BRAIDOTTI, 2013, p. 12). Do ponto de vista da Teoria Ator-Rede (LATOIR, 2005), as limitações descrevem objetivamente nossos coactantes, nossos companheiros materiais, a base, as condições de atuação conjunta em nossas

vidas. Limitação, por mais que pareça atrapalhar a nossa agência, é na verdade sua base colaborativa. A partir desta perspectiva, uma forma poética como o soneto pode oferecer um modelo paradigmático de limitações criativas. As regras restritivas do soneto são as condições de possibilidade de uma agência conjunta distribuída e o que garante a generatividade criativa colaborativa.

Em termos mais amplos, de fato, o soneto pode nos dar um modelo radicalmente diferente de pensar em nosso lugar no mundo – como parte de uma rede de agências incorporadas distribuídas, mas enfaticamente não como seu centro. O soneto, portanto, modela e instancia performaticamente uma importante lição pedagógica pós-humana: a centralidade humana (antropocentrismo) causou a destruição do mundo (antropoceno) (CHAKRABARTY, 2009) e, se alternativas para os cenários do futuro sombrio com os quais somos confrontados atualmente forem encontradas, elas devem incluir uma descentralização radical do ser humano e uma aceitação da autonomia restrita imposta pelo meio ambiente. Isso também implica na aceitação de temporalidades em que a vida continua, independentemente da nossa própria morte e até do próprio “homem” (BRAIDOTTI, 2013, p. 121; FOUCAULT, 2002, p. 422).

Um primeiro passo no caminho para esboçar as consequências desta lição é reconhecer nosso lugar na sala de aula em relação ao soneto. O soneto não modela algo de que nos libertamos ou distanciamos (“realidade” ou “natureza”); não é separado do mundo, uma figura esquemática reduzida do mundo que modela a nossa própria separação. Este é um reconhecimento central da teoria quântica para a qual o observador e seu esquema conceitual fazem parte do experimento (BARAD, 2007). O ambiente limita o objeto de conhecimento, abolindo uma objetividade falsamente “objetificadora”, e, desse modo, produzindo conhecimento. O mesmo vale para o tempo: o tempo é um processo que incorpora a criatividade em que estamos envolvidos, não um dispositivo de medição hipostasiado para processos de produção lineares. A separação do tempo e do espaço como fatores epistemológicos centrais da modernidade (GIDDENS, 1990, p. 18-19) e a purificação concomitante de múltiplos e complexos “nós” do tempo (ROSE, 2010) foram princípios centrais da racionalização e otimização de processos da produção capitalista (THOMPSON, 1967). Por outro lado, a reparação ou, pelo menos, o tratamento paliativo do dano antropocêntrico, na medida em que é possível, deve acompanhar a incorporação do sujeito humano em redes complexas de generatividade e o surgimento de temporalidades embutidas com criatividade material. O que isso significa no contexto da poesia? Doravante, o soneto e nós, como leitores, podemos ser mais verdadeiramente entendidos como nós respectivos em uma rede de coactantes interligados e cooperantes, coproduzindo e

coproduzidos por temporalidades de transformação criativa. Uma abordagem que já não é mais antropocêntrica ao enredamento de vários coactantes e agências conjuntas pode começar em qualquer lugar da rede cósmica, nenhum local é a origem ou centro. O poema não é um lugar especialmente privilegiado para começar (ao contrário do que reivindicam as por teorias de autolegitimação da cultura), mas, como somos estudantes de literatura, não é pior do que qualquer outro lugar.

Tal mudança de paradigma na leitura de um texto literário exige, no entanto, um dismantelamento radical das abordagens de sala de aula mais comuns para a análise literária. Essa abordagem da pedagogia literária busca mover estrategicamente a hegemonia da análise textual em escolas e universidades ancoradas na tríade cansada do autor-trama-personagem. Faz meio século que Barthes (1977) matou o autor. Algumas décadas antes, Sarraute (1956, p. 69-94) colocou um prego no caixão da "personagem" anunciando a "era da suspeição" na França pós-guerra. Ainda antes, o formalismo russo havia demolido a trama e o personagem como as manifestações superficiais das estruturas narrativas, cuja função era autotélica em vez de mimética (SHKLOVSKY, 1990, p. 170). O pós-estruturalismo reconheceu que resumir ou parafrasear uma trama, era replicar as superfícies do "fenotexto", ignorando o caráter produtivo do "genotexto" (KRISTEVA, 1972). Cada uma dessas abordagens é isolar e reificar, cortando o texto do seu lugar em redes e genealogias generativas múltiplas. As funções do autor e do personagem colocam o leitor na perigosa "atração da identificação" (LACAN, 2006, p. 75-81) enquanto ofusca seu funcionamento histórico-epistemológico dentro da modernidade (FOUCAULT, 1988; BAUCOM, 2005). As funções de autor e de personagem apenas amplificam a hipostatização da cultura de consumo hegemônica do indivíduo como a chave da geração de mais-valias (HARVEY, 2006, 2010; STREECK, 2014, 2017). Não basta reintegrar o leitor como um local de produtividade (BARTHES, 1977), embora esse ato seja um passo para a leitura criativa; o leitor (como professor ou aluno) deve ser inserido dentro de uma rede limitadora/habilitadora de outros atos produtivos e criativos além do alcance do consumo. Por fim, o resumo do enredo como um método retorna a simples exercícios de compreensão e reformulação e simplesmente ensina aos alunos habilidades textuais reprodutivas ao invés de adaptação criativa. Isso sinaliza que a narrativa é pouco mais do que causalidade sequencial, o que suprime a totalidade da panóplia da inventividade narratológica investigada por numerosos teóricos (por exemplo, BAL, 1997, GENETTE, 1980).

Todas essas estratégias de análise literária suprimiam as interações criativas das quais a produtividade literária de fato nasce. Elas reduzem a participação do

aluno no próprio trabalho de agenciamento do texto ao trabalho de um mero “espectador” (no máximo um espelho narcisístico) não faz mais do que “consumir” uma *commodity* dócil e sem graça (FREIRE, 1972: 49). O texto artístico torna-se inteiramente subordinado à polarização assunto-objeto que se instala, de acordo com Descola (2005, p. 92-5), do surgimento da perspectiva linear geométrica; Elide o perspectivismo de múltiplas espécies, em que todos os agentes conjuntos possuem personalidade e interagem com outros agentes e pessoas conjuntos (VIVIEROS DE CASTRO, 2014, 2016). Da mesma forma, eles aprisionam a obra literária dentro de uma linearidade temporal da tradição e recepção respeitosa (BOURDIEU, 1990, p. 114-6), ao invés de permitir que um processo em cascata de interações criativas apareça como parte de um campo de devir co-actancial. Dentro do contexto pedagógico em que essas estratégias são implementadas massivamente a nível global, são parte integrante de um sistema educacional reificante e estupidificante que exige a reprodução de habilidades predefinidas, em vez de um engajamento crítico e criativo com a sociedade e suas terríveis trajetórias contemporâneas (ILLICH, 1971). Todas essas estratégias encerram a interconectividade intrínseca ao texto literário como uma “obra aberta” (ECO, 1989) e restringem sua eficácia como gerador de criatividade dentro da instituição educacional.

Como podemos melhor combater essas estratégias interpretativas idiotizantes? Uma via de ação possível – e aparentemente paradoxal – é sugerir aos alunos que se submetam a um conjunto de limitações criativas que, por meio de uma espécie de experiência de pensamento pedagógico, proíbem absolutamente qualquer recurso às chaves de interpretação, à tríade autor-personagem-trama mencionada acima. Em contrapartida, no entanto, os alunos são convidados a criar seu próprio catálogo de dispositivos formais para ajudá-los a detectar e discernir os próprios recursos do texto para gerar significados ativamente. As experiências de limitação formal (que se registrarão inicialmente como restrição e limitação desconcertantes) irão transpirar, depois de um período muito curto, para liberar um campo rico de estratégias linguisticamente criativas que o texto, em colaboração com o leitor adequadamente equipado, pode se desenvolver em uma onda de criatividade quase ilimitada. O que essa “lição” de leitura deve revelar é a criatividade que surge da agência conjunta de textos, leitores e seu mundo. Para exemplificar como isso pode acontecer em um contexto concreto, volto agora à leitura do soneto de Derek Walcott “The Morning Moon” (1986, p. 338, a seguir apenas números de linha)

O soneto de Walcott, “The Morning Moon”

Neste soneto, a instância enunciativa focaliza a lua, ainda visível no início da manhã e, em seguida, volta-se a uma série de outras características naturais do Caribe: “as costas da montanha de Morne Coco” (l. 3), “a pele desta terra, | a pele de ganso da água” (l. 6-7), o “mergulho azul | das sombras da Montanha Morne Coco” (l. 8-9), “esta manhã brilhante que antecede o dia” (l.13). O soneto propaga uma sensação de “que a terra ainda está mudando” (l.11); essa transformação contínua inclui a própria instância enunciada, que reconhece que “finos ramos brancos brotam da minha barba” (l.14). Como dar sentido a este soneto em uma tradição de paisagem pós-colonial?

Pode-se argumentar a favor de um revisionismo pós-colonial, em que a antiga colônia escreve de volta ao império e suas tradições literárias, para piratear Ashcroft, Griffiths e os famosos tópos de Tiffin. Assim, o poeta é “ainda assombrado” pelo “ciclo da lua” (l.1) – uma referência a qualquer número de ciclos de soneto repostos em ciclos sazonais de ascensão e queda, nascimento e morte, nos quais a lua, como as estações, ou as horas do dia, é pressionada em uma narrativa linear de origem e télos. Stephen Burt (2010) argumenta de forma convincente sobre a maneira pela qual Walcott mobiliza as diferentes estações do Caribe para desativar e redefinir tal conjunto de tropos de linearidade e morte teleológica do Norte-Europeu em formas mais produtivas. Por mais vaga que seja, esta leitura bloqueia a produção poética do Sul Global em um eixo Norte-Sul de ação colonial e reação pós-colonial. O Sul é subsidiário e, seu tempo, apesar de fortemente afirmado contra as temporalidades importadas e exogâmicas do Norte, permanece como um atraso derivativo, “tempo de segunda mão” (ALEXIEVICH 2016), confirmando o que Walcott, em sua palestra do Nobel (1992), descreve como “nossas histórias quebradas, nossos fragmentos de vocabulário”. O argumento de Burt é convincente, mas sua própria auto-evidência é a prova da atração gravitacional do Norte em todas as discussões estéticas Norte-Sul e, portanto, fornece um contra-argumento igualmente convincente para a necessidade de uma redefinição conceitual fundamental - uma que, nas palavras de Elleke Boehmer (2002, p. 1), mude o foco analítico da “relação do eu europeu e o outro; de colonizador e colonizado” de modo a “girar este eixo convencional de interação lateralmente”. O que surgiria de tal releitura, acredito eu, seria uma reencenação radical do mundo natural e suas temporalidades no Sul Global. Se o modo “cíclico” da temporalidade natural é sempre um marcador binário do mundo primitivo em oposição à linearidade da Modernidade (FABIAN, 1983, p. 30, consulte, por exemplo, Ricoeur, ed. 1975), então a “assombração” sombria do tempo do Norte, em que a lua representaria uma ameaça melancólica e noturna, seria revisada por algo radicalmente novo: uma velocidade elementar, um vetor de uma tempestuosa

"corrida em velocidade total" (l.2) que enfatizam o "brilho são da lua" (l. 4): uma presença elemental e uma agência de intelecção que excede todos os binários obsoletos do primitivo e moderno, da noite e do dia, do Sul e do Norte.

O "brilho são" da lua preside um implacável entrelaçamento de natureza e cultura: a terra e a água têm uma pele, a barba do narrador é vegetal. Os elementos da natureza estão igualmente entrelaçados: a montanha é uma baleia, a água é, de certa forma, um ganso, e o arquipélago montanhoso parece se fundir com o mar, no qual as sombras azuis "mergulham". Internas rimas abrangentes (morne/moon, l.1, 3; December/water, l.5, 7; changing/morning, l.8, 10; forehead/beard, l.12, 14) combinam linhas separadas e determinam demais conexões de transição entre elementos mais proeminentes. As linhas de execução tendem a borrar as fronteiras principalmente entre as unidades de estrofe de três linhas. O que nos confronta é uma fusão de vários elementos e componentes da paisagem natural de uma maneira que confunde o princípio separatista da razão ocidental. Tudo segue em todo o resto, de acordo com o que Descola (2005, p. 19-57) chama de "figuras do contínuo". Várias filosofias africanas descrevem esse fenômeno através do princípio da 'composicionalidade', que significa contiguidade: "o outro não está fora de mim" (MBEMBE, 2013, p.: 13); na expressão eminentemente metonímica de Achebe (1999, p. 68), "Onde quer que esteja algo, alguma coisa ficará ao lado. Nada é absoluto." O antropólogo tongano Epeli Hau'ofa (1994) procurou escapar do olhar ocidental isolador que escolheu deixar as ilhas solitárias do Pacífico em um vazio oceânico ao se referir a um "mar de ilhas", vinculando as ilhas e o mar em uma rede ecológica, um contínuo interposto de elementos complementares. O soneto de Walcott envolve a mesma tarefa em seu trabalho de entrelaçar os múltiplos elementos de uma ilha do Caribe, vista do mar.

Do mesmo modo, as inter-relações não são separadas de sua própria dinâmica temporal. No soneto, o tempo não está separado daquilo que supostamente mede: a própria montanha é "relógio de sol de dezembro", indistinguível fisicamente das "sombras" que marcam a passagem do tempo (l.9-10). A "terra ainda está mudando" para que as temporalidades aqui sejam imanentes e incorporadas em processos naturais. A poética imanente de Walcott é semelhante à noção de "ondalética" de Brathwaite (apud HITCHCOCK, 2003, p. 68) em sua sensibilidade à imanência de mudança e transformação no mundo físico. O observador humano, manifestado aqui como o traço escrito de uma voz, está apanhado nesse processo, não separado dos fenômenos naturais que ele registra: "Eu suspiro como o brilho são da lua" (l.4) registra uma inspiração de ar que suga "a brisa" (l.6) no ser. O olhar do observador, aquele marcador da separação da perspectiva pós-renascentista (PANOFSKY, 1991, p. 67) está perdido: "a lua cheia

pode me cegar” (l.12); O que se segue é um processo de crescimento natural, instanciado pela repleção aliterativa, do qual o sujeito é agora uma parte intrínseca: “finos ramos brancos brotam da minha barba” (l.14). A própria historicidade específica do soneto e a dinâmica interna é de criatividade sob condições de restrição – ou de inter-relações permissivas. O poeta e o poema são rigorosamente limitados pelo mundo natural, crescimentos anormais gerados por ele e, portanto, parte de sua criatividade. A última linha pode parecer uma confirmação da instância de enunciação do soneto (na tradição do dístico final de Shakespeare); ou pode anunciar o desaparecimento desse sujeito, agora transformado pelo crescimento orgânico em uma parte do mundo; ou, finalmente, pode marcar um retorno ao que, mais radicalmente que a própria linguagem, desde o início restringiu/habilitou esse sujeito em seu breve surgimento no mundo: um espaço enredado e criativo que é a imanência do tempo como criatividade.

Paisagem e ensino

Desta forma, o poema de Walcott, sugiro, também nos diz como ensiná-lo no espírito desta temporalidade da criatividade imanente. Ele não é apenas um poema “sobre” uma paisagem que, em seguida, pode ser ensinado em uma sala de aula. Pelo contrário, é um poema que surge de uma paisagem que é intrinsecamente um processo dinâmico de interconexão contínua, tanto espacial como, inevitavelmente, temporal. O poema de Walcott não apenas informa isso: instancia os processos dos quais ele emerge. Assim, a paisagem do poema carrega sua temporalidade, por assim dizer, transformando a sala de aula em um resultado do espaço-tempo do caribenho – assim como o pedagogo aborígine australiano transforma a sala de aula em “país” aborígine, a presença incorporada dos antepassados, ao qual se deve respeito, e qual a pessoa só pode entrar depois de proferir os protocolos apropriados (MUECKE, 2004, p. 69). De acordo com os princípios de interconectividade baseados na paisagem que o poema executa no momento de seu encontro com um leitor, a própria sala de aula se torna “parte da paisagem” e parte de um processo dinâmico de criatividade contínua. Uma teoria caribenha da paisagem, assim, pode ser lida, catacresticamente, como uma teoria do ensino como performatividade interconectada ou interconectividade performativa.

As teorias caribenhas do espaço (aqui eu faço referência, junto do anglófono Brathwaite, já mencionado acima, ao hispânico Antonio Benítez-Rojo, ao francófono Édouard Glissant e o anglófono Wilson Harris) sempre são teorias do tempo. Falando em termos de história econômica, Benítez-Rojo (1992, p. 5) postula que

“sem o que foi entregue pelo útero do Caribe, a acumulação do capital ocidental não teria sido suficiente para efetuar um movimento, em pouco mais de dois séculos, da chamada Revolução Mercantilista para a Revolução Industrial”. Glissant (1989, p. 106) postula que “o indivíduo, a comunidade e a terra são indissociáveis no processo de criação da história. A paisagem é um personagem neste processo. Seus significados precisam ser entendidos”. Esta é uma história da imposição de um tempo “linear” de produtividade conduzida pela escravidão, inicialmente na lavoura, mas seguindo progressivamente no tempo para as indústrias (ATKINS, 1988; JOHNSON, 2000), que simultaneamente apaga as temporalidades anteriores da região do Caribe e seus habitantes indígenas, produzindo o “vazio de uma não-história imposta” (ibidem, p. 65). Assim, por exemplo, a dupla “montanha... morne” do soneto de Walcott (l.3, 9) é “um *locus* de emaranhados onde cataclismos sociais, distúrbios ecológicos, desapropriação de terras, consciência política e agência cultural são constantemente interrogados” (CURTIUS, 2016, p. 523); a duplicação dos termos aponta para “*durées* múltiplas compostas de descontinuidades, reviravoltas, inércias e balanços que sobrepõem umas às outras, penetram umas às outras, e cobrem umas às outras: um *enredamento*.” que está inscrito na paisagem enquanto é resolutamente apagado (MBEMBE, 2001, p. 14). O Caribe, como muitas outras regiões colonizadas do Sul Global, foi submetido ao que Deborah Bird Rose (2012, p. 128) referindo-se ao contexto indígena australiano, chama de “éonicida”, a aniquilação da diversidade temporal. Para Glissant (1989, p. 65), a tarefa do escritor é “contribuir para reconstituir sua cronologia atormentada: isto é, revelar a energia criativa de uma dialética reestabelecida entre a natureza e a cultura no Caribe”. Glissant (ibidem, p. 145) continua:

Confrontar o tempo é, portanto, para nós negar sua estrutura linear”; “Nossa busca pela dimensão do tempo, que, portanto, não será harmonioso nem linear. Seu avanço será marcado por uma polifonia de choques dramáticos, ao nível do consciente e do inconsciente, entre fenômenos incongruentes ou episódios tão dispares que nenhum vínculo pode ser identificado (ibidem, p. 106-7).

Em um nível, essa disparidade histórica é o resultado do movimento de trajetórias históricas e do apagamento da memória. No entanto, há outro nível: é por isso que, por exemplo, a “Montanha Morne” de Walcott. (l.3, 9) é dobrada duplamente: a montanha também é sintoma de um extraordinário projeto de montagem cultural, colagem ou bricolagem: a retomada da conexão cultural do humano e do natural através de uma “poética de relação” (GLISSANT, 1998), de

modo a restaurar a “duração” (GLISSANT 1989: 144), uma continuidade espaço-temporal do mundo humano-natural.

Este mundo caribenho, um produtor de uma modernidade euro-americana submetido à racionalização violentamente coerciva de uma única história (o que Harris [1983, p. 12] chama de “viés ego-histórico”) nunca deixa, apesar da amnésia coletiva maciça lamentada por muitos críticos do Caribe, de ser uma matriz de temporalidades autóctones também. Assim, para Harris (ibidem, p. 29), o Caribe é um “útero do espaço evolutivo”; para ele, o trabalho restaurador da imaginação não é tão profético quanto uma capacidade intuitiva de descarregar paralelos no infinito, para trás e para frente, para fora e para dentro, por assim dizer, no útero do espaço” (1983, p. 116). O “ventre caribenho do espaço” de Harris, que também é uma ponte ou arco cultural, uma espécie de cavidade pélvica geofísica, abrangente e persistente dentro da zona ameríndia (ibidem, p. 6, 24), descreve exatamente o vínculo de interconexão sincrônica e generatividade diacrônica realizada no soneto de Walcott. Da mesma forma, Glissant (1989, p. 145) afirma que, como regra geral, “a força de moldagem inevitável em nossa produção de literatura é o que eu chamaria de linguagem da paisagem”. Falando mais pessoalmente, Glissant (ibidem, p. 146) afirma que “A linguagem da minha paisagem é principalmente a da floresta, que abunda incessantemente em vida”. A floresta é uma sinécdoque de um “Chaos-monde”, um “mundo do Caos” (GLISSANT, 1997, p. 114-5), o “chaosmos” de Guattari, um gerador natural de plenitude ordenada-desordenada. Para Benítez-Rojo (1992: 5), ao contrário, é o mar que simboliza o espaço caribenho:

a cultura do Caribe, pelo menos em seus aspectos mais distintivos, não é terrestre, e sim aquática, uma cultura sinuosa onde o tempo se desenrola irregularmente e resiste a ser capturado pelos ciclos do relógio e do calendário. O Caribe é o reino natural e indispensável das correntes marinhas, das ondas, das dobras e dobras duplas, da fluidez e da sinuosidade. É, em última análise, uma cultura do meta-arquipélago: um caos que retorna, um desvio sem propósito, um fluxo contínuo de paradoxos; é uma máquina de retorno com funcionamentos assimétricos, como o mar, o vento, as nuvens, o estranho romance, a cadeia alimentar, a música Malaya, o teorema de Gödel e a matemática fractal. (11)

Mar e terra e montanha, o *morne* (tristeza) da poética de Suzanee e de Aimé Césaire (CURTIUS 2016) e a dupla “Montanha... Morne” do poema de Walcott (l.3, 9) também são facetas interligadas das “dobras e dobras duplas” de um único mundo caribenho produtivo que remete à ideia de Brathwaite (1999: 34) de uma ondalética constituída pela “ondulação e um movimento de duas marés”. O mundo caribenho não é uma totalidade, no entanto, porque não está fechado: “como um meta-arquipélago, tem a virtude de não ter um limite nem um centro. Assim, o

Caribe atravessa os limites do seu próprio mar com uma vingança" (BENÍTEZ-ROJO 1992: 4). Este espaço de produtividade descentrado e sem fronteiras exhibe precisamente essa topografia fluida porque sua origem, por assim dizer, está em toda parte. Em todos os locais onde ocorre uma interação produtiva entre várias entidades, ocorre a transformação: "O artifício equilibrado da natureza – o sol parado, a vela estática como uma borboleta pregada, a borboleta como máscara fotogênica sobre a carne e o sangue – pode repentinamente mover a beleza milagrosa dentro da quietude contrastante que se perturbam mutuamente" (HARRIS, 1983, p. 134). O Caribe é um reino infinito de produtividade e generatividade recursiva, orientada ao caos, não linear, generatividade tanto síncrona (através da conectividade ilimitada) quanto diacrônica (através da conectividade prolífica de atrativos estranhos). O que Glissant (1989, p. 146) chama de "estruturas móveis da própria paisagem" são topograficamente móveis porque estão em todos os lugares e interligados a todos eles e são morfogeneticamente móveis, porque elas são, por si só, mutáveis e transformadoras por sua própria natureza.

Porque o espaço do Caribe é tão hiperbólico – "seu extremo pode ser encontrado nos arredores de Mumbai, perto das margens baixas e murmurantes da Gâmbia, em uma taberna cantonesa de meados de 1850, num templo balinês, em um antigo bar de Bristol, em um armazém comercial em Bordô na época de Colbert, em um moinho ao lado do Zuider Zee, em um café em um bairro de Manhattan, na *saudade* existencial de uma antiga canção portuguesa", disse Benítez-Rojo (1992, p. 5) –, isso também abrange qualquer sala de aula em qualquer lugar, onde um soneto que surja de suas topografias de florestais marinhas e montanhosas está sendo lido. Como este espaço é extenso, sua produtividade recursiva, orientada ao Caos e não-linear, a generatividade também irá ressurgir no espaço do ensino. O espaço da sala de aula não funciona mais de acordo com a lógica temporal "aditiva" do historicismo linear (Benjamin, 1999: 254) que sustenta o modelo de educação "acumulativo", "bancário" (Freire, 1972). Em vez disso, ele funciona de acordo com uma noção incorporada de localização participativa no mundo (ibidem, p. 49). Essa participação, que localiza o sujeito do ensino/aprendizagem em um nó da rede "uterina" de espaço-tempo, não "permite que um ser humano se compreenda a si mesmo e seja ele mesmo", como observa Glissant (1989, p. 171) em uma nota "Sobre o ensino das literaturas". Pelo contrário, ele assimila o humano a um processo de transformação que ocorre nos nós conectivos entre entidades estatísticas actantes humanas-não-humanas de múltiplas espécies. Se, como Simondon (1964, p. 260) afirma: "Os seres vivos vivem no limite de si mesmos, no seu limite" (apud DELEUZE, 1990, p. 103), então

a generatividade pedagógica ocorre em “situações-limite” que descentralizam o humano, colocando-o em uma “vantagem” transformadora, mas, do mesmo modo, lança “temas generativos” planetários (FREIRE 1972, p. 71-7). Esta pedagogia de uma rede criativa de generatividade do espaço-tempo não esquece a “rede de questões” que continua a perseguir sociedades do Sul Global e, portanto, deve ser abordada por “textos professorais” (GARUBA, 2017); ainda assim o faz ativando, na própria sala de aula, o “materialismo animista” que também permeia tais textos (GARUBA, 2003).

O espaço da pedagogia, quando assimilado por uma topografia caribenha generalizada de transformação interconectada incessante, assume uma temporalidade de “duração” transformadora (GLISSANT, 1989, p. 144). Essa “duração” participa da produtividade incessante da “sazonalidade invariável dos trópicos... cujo ritmo obsessivo”, na visão de Glissant (ibidem, p. 106) da cultura caribenha, “cria uma nova economia de formas expressivas”. Glissant contrasta essa infinita rede de transformação, que se manifesta em “duração” produtiva, para as temporalidades descontínuas das narrativas europeias que cruzam periodicamente com clarões explosivos que despertam as emoções e trazem a “revelação” (ibidem, p. 10). É significativo para a teoria pedagógica esboçada neste ensaio e exemplificada por um soneto de Walcott, que Glissant observa maliciosamente: “Uma ilustração conclusiva desta técnica é o soneto europeu, com seu impulso final que resume e transcende o claro significado do poema” (ibidem, p. 106). A temporalidade pedagógica correspondente a um soneto europeu ensinado dentro da temporalidade “aditiva” do progresso linear seria a retórica dos “objetivos” e dos “níveis de realização” de aprendizagem que “resumem” o material aprendido e “transcendem” o contexto de aprendizagem. Mas o soneto de Walcott, quando implementado como um texto de ensino, não resume nem transcende. O poema não transcende de forma alguma. Tampouco a última linha resume, distanciando-se da ação discursiva anterior para examiná-la, apesar da ruptura de estância enganosa que parece deixá-la como uma coda isolada. Concedido, a linha final de Walcott ensaia uma curva subordinada tardia (literalmente, a *volta*) para o eu lírico. Mas a “volta”, que funciona em geral como uma cesura ou reversão irônica, em Walcott, é difícil de localizar. A razão para isso é simples: ao invés de uma cesura, o espaço-tempo do Caribe é estruturado como uma dobra ou onda e continuidade ondulada de criatividade entrelaçadas. Para o eu, isso é meramente um nó, o menos importante talvez, em uma rede de interação transformadora e cruzamentos, cuja tarefa é, na sala de aula literária, instanciar como momentos de aprendizagem e como generatividade interconectada. Já é tempo de voltar aos ritmos esquecidos desse tipo de aula-tempo.

Referências

- ACHEBE, Chinua. "Chi" in Igbo Cosmology, in Emmanuel Chukwudi Eze, ed. *African Philosophy: An Anthology* (Blackwell: Oxford), 1999, 67-72.
- ALEXIEVICH, Svetlana. *Second-Hand Time: The Last of the Soviets*. Trans. Bela Shayevich. New York: Penguin/Random House, 2016
- AMOKO, Apollo Obonyo () *Postcolonialism in the Wake of the Nairobi Revolution: Ngugi wa Thiong'o and the Idea of African Literature*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- ATKINS, Keletso E. "Kafir Time": Preindustrial Temporal Concepts and Labour Discipline in Nineteenth-Century Colonial Natal. *The Journal of African History*, 29: 2, 1988, p. 229-44
- BAL, Mieke. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Trans. Christine van Boheemen. 2nd ed. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- BARAD, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham NC: Duke University Press, 2007
- BARTHES, Roland. The Death of the Author, in *Image / Music / Text*. Trans. Stephen Heath. New York: Hill and Wang, 1977. 142-7.
- BAUCOM, Ian. *Specters of the Atlantic: Finance Capital, and the Philosophy of History*. Durham NC: Duke University Press, 2005
- BENÍTEZ-ROJO, Antonio. *The Repeating Island: The Caribbean and the Postmodern Perspective*. Trans. James E. Maraniss. Durham NC: Duke University Press, 1992
- BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. Trans. Harry Zohn. London: Pimlico, 1999
- BENNETT, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham NC: Duke University Press, 2010
- BLOCH, Ernst. Non-synchronism and the Obligation to its Dialectics (1932). Trans. Mark Ritter. *New German Critique* 11, 1977, p. 22-38.
- BOEHMER, Elleke. *Empire, the National and the Postcolonial 1890-1920: Resistance in Interaction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Ethik*. Munich: Kaiser, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. *Homo academicus*. Trans. Peter Collier. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1990
- BRAIDOTTI, Rosi. *The Posthuman*. Oxford: Polity, 2013.
- BRATHWAITE, Edward Kamau. *History of the Voice: The Development of Nation Language in Anglophone Caribbean Poetry*. London: Beacon, 1984.

- BRATHWAITE, Edward Kamau. *ConVERSations with Nathaniel Mackey*. Staten Island NY: We Press/Minneapolis: XCP Cross Cultural Poetics, 1999.
- BURT, Stephen. Derek Walcott's "The Morning Moon" , in Stephen Burt and David Mikics, eds. *The Art of the Sonnet*. Cambridge MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2010, p. 329-32.
- CAMPOS, Haroldo de. The Rule of Anthropophagy: Europe under the Sign of Devoration. Trans. Maria Tai Wolff. *Latin American Literary Review* 14, 1986, p. 42-60.
- CHAKRABARTY, Dipesh. The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry* 35: 2 (Winter), 2009, p. 197-222.
- CURTIUS, Anny Dominique. Cannibalizing *Doudisme*, Conceptualizing the *Morne*: Suzanne Césaire's Ecopoetics. *South Atlantic Quarterly* 115: 3 (July), 2016, p. 513-34.
- DELEUZE, Gilles. *Logic of Sense*. Trans. Mark Lester with Charles Stivale. New York: Columbia University Press, 1990.
- DELEUZE, Gilles. *The Fold: Leibniz and the Baroque*. Trans. Tom Conley. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
- EAGLETON, Terry. *How to Read a Poem*. Oxford: Blackwell, 2007.
- ECO, Umberto. *The Open Work*. Trans. Anna Cancogni. Cambridge MA: Harvard University Press, 1989.
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- FÓNAGY, Iván. *La vive voix: Essais de psycho-phonétique*. Paris: Payot, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Clinique*. Paris: PUF/Quadrige, 1988.
- FOUCAULT, Michel . What is an Author?, in James D. Faubion, ed., *The Essential Works of Foucault 1954–1984, Volume II: Aesthetics, Method and Epistemology*, trans. Robert Hurley et.al. London: Allen Lane/Penguin, 1988, 205-22.
- FOUCAULT, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Trans. Alan Sheridan. London: Routledge, 2002.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. Trans. Myra Bergman Ramos. Harmondsworth: Penguin, 1972.
- GARUBA, Harry. Explorations in Animist Materialism: Notes on Reading/Writing African Literature, Culture, and Society. *Public Culture* 15:2, 2003, 261-85.
- GARUBA, Harry. Teacherly Texts: Imagining Futures in Nuruddin Farah's Past Imperfect Trilogy. *Boundary 2* 44:2 (May), 2017, 15-30.
- GENETTE, Gérard. *Narrative Discourse*. Trans. Jane E. Lewin. Oxford: Blackwell, 1980.

- GIDDENS, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford CA: Stanford University Press, 1990.
- GLEICK, James. *Chaos: Making a New Science*. London: Cardinal/Sphere, 1988.
- GLISSANT, Édouard. *Caribbean Discourse: Selected Essays*. Trans. J. Michael Dash. Charlottesville VA: University Press of Virginia, 1989.
- GLISSANT, Édouard. *Traité du tout-monde: Poétique IV*. Paris: Gallimard, 1997.
- GLISSANT, Édouard. *Poetics of Relation*. Trans. Betsy Wing. Ann Arbor MI: University of Michigan Press, 1998.
- GOUX, Jean-Joseph. Marx et l'inscription du travail, in *Tel Quel: Théorie d'ensemble*. Paris: Seuil, 1968, 188-211.
- GUATTARI, Félix. *Chaosmose*. Paris: Galilée, 1992.
- HARVEY, David. *The Limits to Capital*. 2nd rev. ed. London: Verso, 2006.
- HARVEY, David. *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. London: Profile, 2010.
- HAU'OFA, Epeli. Our Sea of Islands. *The Contemporary Pacific* 6: 1 (Spring), 1994, 147-161.
- HITCHCOCK, Peter. *Imaginary States: Studies in Cultural Transnationalism*. Champaign IL: University of Illinois Press, 2003.
- ILLICH, Ivan. *Deschooling Society*. Harmondsworth: Penguin, 1971.
- JOHNSON, Walter. Possible Pasts: Some Speculations on Time, Temporality and the History of Atlantic Slavery. *Amerikastudien/American Studies* 45: 4, 200, 0485-99.
- KRISTEVA, Julia. Quelques problèmes de sémiotique littéraire à propos d'un texte de Mallarmé: *Un cou, p de dés*. In *Essais de sémiotique poétique*. Ed. A. J. Greimas. Paris: Larousse, 1972, 208-34.
- LACAN, Jacques. *Écrits: The First Complete Edition in English*. Trans. Bruce Fink, Héloïse Fink and Russell Grigg. New York: Norton, 2006.
- LATOUR, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LOTMAN, Jurij. *The Structure of the Artistic Text*. Trans. Gail Lenhoff and Ronald Vroon. Ann Arbor: University of Michigan – Department of Slavic Languages and Literatures, 1977.
- LUHMANN, Niklas. *Social Systems*. Trans. John Bednarz, Jr., with Dirk Baecker. Stanford CA: Stanford University Press, 1996.
- MASSUMI, Brian. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham NC: Duke University Press, 2002.
- MBEMBE, Achille. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.

- MBEMBE, Achille. 'Africa: Continent of the Future', *swissfutures: Materialien für Zukunftsmonitoring* 40: 3, 2013, 11–13.
- NGŪGĨ wa Thiong'o. *Homecoming: Essays on African and Caribbean Literature, Culture and Politics*. London/Ibadan/Nairobi: Heinemann, 1972.
- NGŪGĨ wa Thiong'o. Kamau Brathwaite: The Voice of African Presence, *World Literature Today* 68: 4, 1994, 677–82.
- PANOFSKY, Erwin. *Perspective as Symbolic Form*. Trans. Christopher S. Wood. New York: Zone Books, 1991.
- RICOEUR, Paul, ed. *Les Cultures et le temps*. Paris: Payot/UNESCO, 1975.
- ROSE, Deborah Bird. Multispecies Knots of Ethical Time. *Environmental Philosophy* 9: 1, 2012, 127-40.
- ROVELLI, Carlo. *Reality is Not What It Seems: The Journey to Quantum Gravity*. London: Allen Lane/Penguin, 2016.
- SALLEH, Ariel. *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx, and the Postmodern*. London: Zed, 1997.
- SARRAUTE, Nathalie. *L'Ère du soupçon: Essais sur le roman*. Paris: Gallimard/Idées, 1956.
- SARTRE, Jean-Paul. *What is Literature?* Trans. Bernard Frechtman. London: Methuen, 1967.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. Trans. Wade Baskin. London: Collins, 1977.
- SIMONDON, Gilbert. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: PUF, 1964.
- SHKLOVSKY, Viktor. *Theory of Prose*. Trans. Benjamin Sher. Elmswood Park, IL: Dalkey Archive Press, 1990.
- SMOLIN, Lee. *Time Reborn: From the Crisis in Physics to the Future of the Universe*. Harmondsworth: Penguin, 2013.
- STENGERS, Isabelle. *Pour en finir avec la tolérance : Cosmopolitiques VII*. Paris : La Découverte/Les empêcheurs de penser en rond, 1997.
- STREECK, Wolfgang. *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*. Trans. Patrick Camiller and David Fernbach. London: Verso, 2014.
- STREECK, Wolfgang.) *How Will Capitalism End?: Essays on a Failing System*. London: Verso, 2017.
- THOM, René. *Structural Stability and Morphogenesis: An Outline of a General Theory of Models*. Trans. D. H. Fowler. Reading MA: Addison-Wesley, 1975.
- THOMPSON, E. P. Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism. *Past & Present* 38 (December): 1967, 56-97.
- THRIFT, Nigel. *Non-Representational Theory: Space | Politics | Affect*. London: Routledge, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*. Trans. Peter Skafish. Ann Arbor: Univocal, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: University of Chicago Press, 2016.

WALCOTT, Derek. *Collected Poems 1948-1984*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1986.

WALCOTT, Derek. 'The Antilles: Fragments of Epic Memory'. Nobel Lecture, December 7, 1992. URL: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1992/walcott-lecture.html (accessed 01 May 2017).

WEST-PAVLOV, Russell. *Temporalities*. London: Routledge, 2013.

WHITEHEAD, Alfred North. *The Concept of Nature: Tanner Lectures Delivered in Trinity College November 1919*. Cambridge: Cambridge University Press.

Edição v.36
número 3 / 2017

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 36 (3)
dez/2017-mar/2018

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

Articulações e tensionamentos do tempo nas Teorias da Comunicação

Connections and tensions of time in Communication Theories

ÂNGELA CRISTINA SALGUEIRO MARQUES

Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. Doutora em Comunicação pela mesma universidade. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Brasil. E-mail: angelasalgueiro@gmail.com. ORCID: 0000-0002-2253-0374

LUIS MAURO SÁ MARTINO

Professor do Programa de Pós-Graduação da Faculdade Cásper Líbero, na cidade de São Paulo, Brasil. Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, Brasil. E-mail: Immartino@gmail.com. ORCID: 0000-0002-5099-1741.

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro; MARTINO, Luis Mauro Sá. Articulações e tensionamentos do tempo nas Teorias da Comunicação. Contracampo, Niterói, v. 36, n. 03, pp. 177-198, dez. 2017/ mar. 2018.

Enviado em 10 de maio de 2017 / Aceito em 25 de novembro de 2017

DOI – <http://dx.doi.org/10.22409/contracampo.v36i3.1015>

Resumo

O tempo, nos estudos de Comunicação, não é explicitamente problematizado em sua dimensão constitutiva dos fenômenos interacionais, ou, mais ainda, como variável de toda a ação e da própria existência. Nota-se, com muita frequência, sua apreensão enquanto variável histórica delimitadora de determinados aspectos da apreensão social das temporalidades. Em outras palavras, os estudos de Comunicação tendem a privilegiar o tempo como história, não como categoria analítica ou mesmo epistemológica. Este artigo tenta desenvolver uma visão específica a respeito das potencialidades e limites da presença do tempo nos processos comunicacionais. A partir de reflexão conceitual acerca de dimensões temporais presentes em certas Teorias da Comunicação, percebemos que o tempo é componente de destaque nas formulações teóricas, mas que seus aspectos específicos parecem diluir-se como uma dimensão entre outras dos fenômenos interacionais.

Palavras-chave

Teorias da comunicação; Tempo; Epistemologia.

Abstract

In Communication studies, time is not explicitly discussed as constitutive of interactional phenomena, or as a core variable of every action and of existence itself. It is frequently perceived as a historical variable delimiting specific aspects of the social apprehension of temporalities. In other words, Communication studies tend to privilege time in its historical aspect, not as analytical or epistemic category. This article is an attempt to develop a specific vision on the potentialities and limitations of the presence of time in communicative processes. From reflection on time dimensions in certain Communication Theories, we have found that time appears prominently in theoretical formulations, but its specific aspects seem to be considered as one dimension among others of the interactional phenomena.

Keywords

Communication Theories; Time; Epistemology.

Introdução¹

À primeira vista, quem procurar entender as relações entre tempo e comunicação tais como são apresentadas pelo corpo discursivo intitulado “Teorias da Comunicação” pode se deparar com uma ambiguidade. De um lado, nota-se a presença subjacente da questão temporal em quase todas as teorias – como todo fenômeno humano, a Comunicação acontece inscrita no tempo. Em alguns casos, essa vinculação é explícita, como nos estudos de História da Mídia e/ou da Comunicação, em coletâneas como no trabalho de Nunes (1998) ou nas obras organizadas por Ribeiro e Ferreira (2007) ou Freire Filho e Vaz (2006) ou o conjunto dos trabalhos apresentados no GT Memória nas Mídias, da Compós.

Nos espaços de formação de profissionais e pesquisadores, domínios da graduação e da pós-graduação, a apropriação do tempo nos estudos de Comunicação toma, sobretudo, uma forma disciplinar mais ou menos explícita. De um lado, a disciplina “História da Comunicação”, que não raro se converte em uma História da mídia – e, portanto, um levantamento de seu desenvolvimento tecnológico sem necessariamente que se desenvolvam as variáveis sociais relacionadas – ou uma História das habilitações profissionais. O tempo, novamente, ocupa um lugar paralelo ao fenômeno, tematizado a partir de sua transformação em “passado”.

No entanto, fora de uma perspectiva histórica ou de elaboração de memórias, o resultado é inverso: há poucos trabalhos que abordam o tempo como dimensão essencial às interações comunicativas e à constituição dos sujeitos e de seu viver “em comum”. Note-se, por exemplo, a quase total ausência – uma exceção são os textos de Ferrara (2014) ou Marcondes Filho (2015) – desse tipo de abordagem nas discussões do GT Epistemologia da Comunicação, para mencionar outro espaço de diálogo acadêmico (MARTINO, 2014). Os “estados da arte” levantados, por exemplo, por Trumbo (2004), Bryant e Miron (2004), Sanchez e Campos (2009), assim como as taxonomias propostas por Lima (1983; 2001), Marcondes (2001) ou Torrico Villanueva (2004) e revistas por Martino (2015) não lidam com a questão do tempo em nenhum aspecto.

Certamente seria difícil, para não dizer impossível, falar de uma exclusão da variável “tempo” nas Teorias da Comunicação. Algumas linhas de investigação da Comunicação, como as mencionadas no início do texto, trazem em si a questão temporal como elemento importante, mas, novamente, em termos de sua transformação em alguma categoria relacionada – o arquivo, a memória, a

¹ Este artigo integra pesquisa financiada pelo CNPq e Fapemig.

nostalgia. O tempo é, não raro, transformado em tempo passado, reelaborado no presente ou indicado como construção de um passado.

Em outra escala e modo de apropriação, nota-se que a questão do tempo ganhou uma breve proeminência dentro dos estudos de Internet e do ambiente das mídias digitais, quando as questões relacionadas às interações síncronas e assíncronas dentro das possibilidades de comunicação desses espaços passaram a ser pensadas como elementos relevantes para se compreender a Comunicação (PETERS, 2003; PRIMO, 2008).

Essas modalidades evidentemente não esgotam as apropriações e utilizações do tempo nas Teorias da Comunicação, mas indicam de alguma maneira como são as apropriações do tempo dentro da Área – e, sobretudo, o espaço dessa articulação.

Em termos epistemológicos, as Teorias da Comunicação desenvolvem-se evidentemente dentro de apropriações temporais, como tudo o que existe, mas raramente chegam a pensar qual é o peso que esse fator propriamente tem.

Em linhas bastante gerais, quando se fala nas relações entre “tempo” e “comunicação”, no espaço das elaborações teóricas, o que mais se encontra é o desenvolvimento do pensamento comunicacional ao longo do tempo cronológico, e não o posicionamento do tempo nesses estudos – o que pode ser visto, por exemplo, em obras dedicadas à historiografia dos conceitos e teorias da Comunicação. O tempo, aqui, torna-se sinônimo de demarcações limitadoras de certas perspectivas teórico-epistemológicas. Esse procedimento transborda os limites da discussão epistemológica para se ramificar em outros espaços.

No risco existente em qualquer generalização, é possível dizer que o tempo, nos estudos de Comunicação, não é explicitamente problematizado em sua dimensão constitutiva de fenômenos intersubjetivos, ou, mais ainda, como variável de toda a ação e da própria existência: não existe, por assim dizer, uma visão específica a respeito das potencialidades e limites da presença do tempo nos processos comunicacionais. Nota-se, com muita frequência, sua apreensão enquanto variável histórica delimitadora de determinados aspectos da apreensão social das temporalidades – em outras palavras, os estudos de Comunicação tendem a privilegiar o tempo como história ou dimensão ordenadora das experiências e eventos cotidianos, não como categoria analítica ou mesmo epistemológica.

Nas várias tradições dos estudos de processos comunicacionais, a variável e/ou dimensão do tempo, embora seja fundamental, parece não ocupar um espaço privilegiado no âmbito das discussões e operacionalizações. As modalidades de apreensão do tempo no fazer comunicacional, em particular no âmbito das Teorias

da Comunicação, com exceções, quase nunca aparecem em primeiro plano, no sentido que pode ser percebido a respeito de outros elementos. E, no entanto, as questões vinculadas às temporalidades – em sua miríade de formas – efetivamente estão inscritas no centro de todo e qualquer processo comunicacional.

De fato, não seria de todo errado afirmar que a própria existência de um processo de comunicação implica, em termos lógicos, a presença de alguma temporalidade. Seja pensado em termos de uma “transmissão”, seja como “compartilhamento”, utilizando as variáveis de Lima (1983; 2001), a comunicação implica a existência de intervalos de tempo nos quais ela propriamente tem lugar. Ao que tudo indica, independentemente da premissa teórica utilizada para se pensar a Comunicação, o tempo deveria ocupar uma posição de destaque, apresentando-se muitas vezes como categoria heurística igualmente invisível e determinante para a compreensão de determinados fenômenos.

O presente estudo se concentra na problemática do tempo como questão epistemológica parcialmente estruturadora do pensamento a respeito da comunicação, tal como se apresentam no percurso histórico-historiográfico das Teorias da Comunicação, entendidas, no caso, como discursos teóricos que constituem o objeto de estudo deste trabalho. Procura-se, dessa maneira, observar a presença transversal dessa temática no âmbito do chamado ‘cânone’ das Teorias da Comunicação, tal como apresentado, entre outros, por Mattelart e Mattelart (1999), Martino (2009) ou França e Guimarães (2016), entre outros. Este estudo se abriga no âmbito de questionamentos epistemológicos feitos aos fundamentos dos discursos teóricos em circulação na Área (FERREIRA, 2014).

O objetivo deste texto, portanto, é delinear algumas relações entre o tempo e o pensamento teórico em Comunicação, trabalhando a partir de um duplo questionamento. Parece existir, nos estudos de Comunicação, uma paradoxal apropriação do tempo: a despeito de sua importância fundamental como elemento constituinte dos fenômenos comunicacionais, sua problematização dentro das vertentes epistemológicas da Área não alcança o mesmo grau de importância de outros elementos.

Esses aspectos, escolhidos como recorte, não esgotam efetivamente o assunto, mas apontam as linhas que serão seguidas aqui. No que se segue, busca-se delinear dois aspectos contraditórios e complementares dessa relação. De um lado, busca-se observar de que maneira o conjunto das Teorias da Comunicação, entendido como um discurso teórico que, como outros discursos, não pode ser separado das condições históricas de sua criação mas, ao mesmo tempo, não se estabelece como simples decorrência disso, se organiza temporalmente em uma “História” elaborada a partir de critérios políticos e epistemológicos.

Na sequência, observa-se em detalhe quatro dessas teorias, tendo em vista a particular importância da qual o tempo nelas se reveste. Se, como dito, em boa parte do pensamento teórico em Comunicação o tempo é uma variável invisibilizada no conjunto de outros postulados, há ao menos algumas elaborações teóricas – “Teorias da Comunicação” - nas quais o tempo ganha proeminência enquanto temporalidade ou conjunto de temporalidades constituidoras dos processos interacionais.

2. A problemática geral: a localização das Teorias da Comunicação no tempo

O exame das periodizações dos estudos de Comunicação, em particular no domínio das Teorias da Comunicação, apresenta-se como resultado a percepção de uma taxonomia responsável por posicionar, em termos de tempo cronológico, as regiões de um “passado” do pensamento teórico da Área, a partir do qual se poderiam estabelecer critérios para a delimitação do que pode ou não efetivamente ser estudado. É interessante observar que, se as percepções não elaboradas do cotidiano podem servir como indicio, parece existir um sentido de “progresso”, quando não francamente “evolucionista” na avaliação sub-reptícia das Teorias da Comunicação nos momentos de sua vinculação à duração de determinadas épocas.

A disposição histórica e a sistematização por épocas das Teorias da Comunicação muitas vezes se apresenta dentro de uma ordem que segue o desenvolvimento das mídias. Uma “história das teorias da Comunicação”, nesse sentido, poderia ser chamada muito mais de uma “história do pensamento sobre os meios técnicos”, uma vez que sua ordenação por épocas decorre muito mais dos avanços da técnica do que propriamente das possibilidades comunicacionais, em todos os seus vínculos sociais, abertos pela técnica.

Isso nos remete, de saída, à problemática da localização dos discursos no tempo. Em seu estudo historiográfico clássico, Lowenthal (2004) recorda uma diferença que fundamental para a elaboração teórica proposta aqui: há uma diferença entre “Tempo”, “História” e “Passado”. Em termos iniciais, seria possível definir sua tese como um indicador de que a apropriação do tempo pela história dirige-se para a construção de um passado. De saída, o autor abandona uma perspectiva metafísica da apropriação do tempo, delimitando seu espaço de discussão: a metafísica do tempo pertence à Filosofia e pode ser discutida, em seus inúmeros méritos, dentro desse âmbito.

O que se busca dentro da História não é o tempo, mas a conversão desse tempo em um “passado” que se torne apreensível e inteligível aos olhos do presente. A História, nesse aspecto, não é especificamente a mediadora entre “passado” e “presente”, mas entre “tempo” e “passado”, compreendidos como categorias em permanente articulação tensional. Essa mediação, evidentemente, está ligada a uma miríade de variáveis existentes no processo de seleção, escolha e significação de elementos que efetivamente podem produzir um passado.

Em sua interpretação de Lowenthal (2004), Jenkins (2006) observa o contraste do olhar do historiador com o do sociólogo ou do geólogo: em termos epistemológicos, esses olhares diferentes a respeito de um mesmo espaço se caracterizam justamente pela especificidade de um determinado fazer científico, responsável pela apropriação da realidade dentro de um recorte definido que dialoga, mas não se sobrepõe com outros – as “linhagens” a que se refere Ferreira (2007).

A História, nesse aspecto, parece não trabalhar, explica Jenkins, senão com as possibilidades de reconstruir um passado no sentido de se atribuir algum tipo de significado a ele, identificando-o como algo que ultrapassa o fugidio da percepção para se estabelecer como categorias inteligíveis – a “época”, o “período”, a “duração” ou qualquer outra forma de classificação – o que efetivamente conduz a um outro ponto, a validade dessas classificações.

Enquanto processo cognitivo, recorda Garcia Gutierrez (2009), toda classificação se reveste de uma dupla face, apresentando-se ao mesmo tempo como indispensável para qualquer intelecção, mas igualmente responsável por criar delimitadores às vezes intransponíveis associados aos fatores históricos, econômicos, sociais e políticos que presidem, muitas vezes de maneira invisível, a formação dos critérios classificatórios. Assim, a transformação do tempo em passado não está livre das formações de poder existentes na mediação do discurso da História no qual essa conversão acontece.

Temos, portanto, uma tríade complementar para pensarmos a questão que alinha um problema da percepção que beira a metafísica – a questão da realidade do tempo – às possibilidades efetivas de sua apropriação pelo ser humano, existente quando o fluxo das temporalidades é convertido em eventos localizáveis e, de certa maneira, passíveis de uma determinada delimitação causal em seus termos de “começo” e “fim”.

O “tempo” se faz apropriável enquanto duração, mas essa transformação parece ocorrer apenas ao custo de não se poder perceber nada fora da duração, invisibilizando o tempo. É nesse aspecto que se observa a entrada da variável da História: a construção hermenêutica das durações responsáveis pela delimitação

dos acontecimentos e de sua disposição criada de acordo com outras categorias da própria História.

É nesse momento que o tempo, já convertido anteriormente em duração por conta das próprias limitações da percepção humana, passa por uma segunda ordem de transformação e é convertido em “passado”, um conjunto de dados construídos a partir da História com os quais se pode, de fato, trabalhar. Dessa maneira, transita-se da problemática da percepção do tempo para sua operacionalização heurística como passado elaborado pela História.

No entanto, prossegue Lowenthal (2004), quase não nos damos conta desse tipo de passagem, preferindo, no cotidiano, buscar uma equivalência prática entre História e Passado, como se a relação entre ambos fosse não apenas direta, mas inevitável. É nesse sentido, argumenta, que esses dois fatores guardam uma relação de proximidade com o tempo sem necessariamente encontrar algum tipo de equivalência necessária entre todos. O tempo passado é acessível apenas pela via da História, o que significa dizer, ao mesmo tempo, que não existe um passado senão como tempo histórico, elaborado a partir das possibilidades que uma historiografia ou, talvez ainda mais, uma epistemologia da História possa reaver. Veremos adiante como Walter Benjamin se opõe a essa percepção da História como passado ordenado causalmente ao propor contemplá-la à contrapelo, ressaltando a dialética que relaciona passado, presente e futuro.

O passado se afirma, nesse caso, como uma forma de interpretação da história dependente de fatores que ultrapassam a questão específica do “tempo” como categoria de construção da realidade, apresentando-se como um elemento dependente da apreensão que dele é feita no presente. Não é por acaso que Hayden White (2005), nesse sentido, tende a levar essa possibilidade às últimas consequências ao postular que a História não parece se diferenciar de outras modalidades de criação textual, mas que, ao contrário, como todo discurso, obedece à linhas de força existentes para se chegar a uma invenção – o passado, localização dos eventos no tempo a partir das possibilidades abertas pelos métodos historiográficos.

O olhar para o passado, nesse ponto, se afirma, sobretudo, como um olhar para o que Guinzburg (2008) trabalhará como a ideia de “indícios” ou “vestígios” possíveis de serem encontrados desse passado e, mais ainda, que poderiam ser interpretados a partir de categorias elaboradas no presente. Assim, mesmo diante do “passado”, ou dos indícios deixados pelo tempo na forma de documentos – palavra empregada aqui em seu sentido de utilização comum na História –, o olhar é sempre um olhar do presente que vai inventar uma possibilidade de passado dentro de suas condições atuais.

O tempo se apresenta, dessa maneira, dotado de certa materialidade documental que permite sua exploração e reconstituição dentro de uma perspectiva de apropriação cognitiva formada, ou ao menos facilitada, pelo que se denomina a "História". Não por acaso, pensar o tempo significa, como visto, pensar o passado e suas apropriações dentro dessa história. É dentro desse aspecto que se pode perguntar de que maneira o passado da pesquisa em Comunicação, tomando como recorte o desenvolvimento das Teorias da Comunicação, é ao mesmo tempo uma história da apropriação de temporalidades dentro do pensamento epistemológico da Área.

Assim, não seria errado dizer que, na Área, muitas vezes o que chamamos de uma "História das Teorias da Comunicação" ou nomes derivados, estando entre os mais famosos os livros de Mattelart e Matterlart (1999) e Mieke (2004), não é senão uma história das técnicas e tecnologias de Comunicação, em um sentido quase linear, longe de qualquer apreensão propriamente dialética da história que permita trabalhar em suas relações para além da simples "invenção", "surgimento" ou "eclosão" das tecnologias.

Com isso, parece se perder não apenas o sentido da comunicação, para além de seu aspecto midiático-tecnológico, no tempo, mas também a própria maneira como as questões históricas e temporais se inscrevem no âmbito de um pensamento comunicacional, convertido, no caso, em um inventário das principais inovações tecnológicas e seu "impacto" ou "efeito" na sociedade.

Essa perspectiva de ênfase nos meios tecnológicos parece ser responsável, ao menos em parte, pelo caráter de "evolução" pensado em relação ao desenvolvimento das Teorias da Comunicação: as teorias "antigas", localizadas em um tempo histórico construído a partir de uma variável midiática, quando não midiocêntrica, efetivamente se encontrariam superadas pelas teorias "novas", elaboradas a partir de igualmente "novas" mídias e, portanto, destinadas a invalidar, em termos lógicos e epistemológicos, o que havia sido feito até então.

Nesse sentido, o potencial hermenêutico de uma Teoria da Comunicação passa a ser julgado não mais por suas possibilidades heurísticas em relação ao presente, mas apenas em termos de sua criação temporal: teorias "antigas" explicam mídias "antigas" e, portanto, não têm validade na época de mídias "novas" que demandam, por sua vez, teorias "novas".

Herbst (2008) localiza a pesquisa em Comunicação dentro de uma perspectiva temporal. Em sua visão, as transformações históricas e culturais não deixam dúvida quanto à necessidade de se pensar, igualmente, o conjunto das teorias da Comunicação. No entanto, sua concepção é mais em termos de formação de uma área do que no fechamento histórico desta ou daquela teoria - limitação

sugerida também por Demers (2000). A perspectiva de circunscrição histórica está igualmente presente, por exemplo, em Carlsson (2007) e Lebesco (2007).

O problema, ao que tudo indica, é que epistemologicamente a relação entre a empiria e o escopo teórico não obedece à linearidade esboçada aqui, mas sobretudo a uma complexa dialética de relações entre discursos, saberes, técnicas e práticas sociais na qual diversas épocas e temporalidades midiáticas convivem, e mesmo as mídias “novas” não destituem ou invalidam completamente as “antigas”, mas se tensionam em práticas e ambientes sempre contemporâneos (FERRARA, 2013; 2014).

Dessa maneira, a ênfase nos aspectos midiáticos como forma de classificação parece sugerir, para além de uma questão apenas tecnológica, a perspectiva de que o alcance epistemológico de uma teoria da Comunicação está delimitado de acordo com sua época de formulação e, principalmente, em referência ao “meio” ao qual ela está atrelada.

A duração da “época” estaria vinculada a uma constante transformação em artefato arqueológico de tudo o que não seja imediatamente útil para a “explicação” do presente que, caminhando na velocidade das inovações tecnológicas definidas por uma lógica de mercado em termos de produção e descarte, tende a transformar as próprias teorias em elementos igualmente descartáveis.

Jensen e Neuman (2013) trabalham em termos da “evolução” da Área e das “mudanças de paradigma”, em uma trilha vista anteriormente, entre outros, por França (2001), mas com poucos questionamentos a respeito da permanência ou potência explicativa de cada modelo. McQuail (2013), nesse sentido, agrega outro elemento de discussão ao problematizar até que ponto é possível, de fato, falar em “mudanças de paradigma” nas teorias e pesquisas em Comunicação em razão da história, relativamente recente, da Área.

Esse tipo de pensamento talvez possa ser um dos elementos para a compreensão da avidez com que conceitos oriundos de diversas áreas do saber, e que se apresentam como a última palavra em termos de explicação dos fenômenos comunicacionais ou de seus correlatos, são incorporados rapidamente ao vocabulário da Área de Comunicação. Tal movimento é feito, não raro, com pouca preocupação de um exame epistemológico mais amplo desses conceitos com vistas ao desdobramento de seu potencial heurístico, apenas para serem deixados de lado no momento da próxima inovação – não teórico-conceitual, mas técnica ou mercadológica.

Evidentemente isso não significa supor qualquer tipo de descontinuidade entre as Teorias da Comunicação e o ambiente midiático no qual elas foram ou são formuladas. Ao contrário, procura-se exatamente destacar que, se a validade de

uma teoria também está ligada a um fator temporal, é necessário notar que as construções do tempo, transformado em história, se localizam dentro de classificações que podem ser questionadas e ampliadas com vistas a incluir não apenas o “meio”, mas também as condições históricas de aparecimento desses meios e as apropriações teóricas correlatas. O determinismo tecnológico assinala-se também na manutenção de concepções a respeito de um tempo histórico que seria delimitado e delimitável, sem que se levem em conta as linhas de continuidade, por mais acidentadas que sejam, responsáveis pelas ressonâncias de épocas anteriores.

Não é por acaso que, quando se busca o caminho inverso, isto é, considerar em que medida as Teorias da Comunicação se apresentam dentro de uma dinâmica temporal e epistemológica própria, é possível observar uma série de movimentos não lineares, de apropriações e reapropriações das mais complexas, que não obedecem a nenhum tipo de elaboração passível de ser aproximada com a “ciência normal”: não se pode, nesse aspecto, deixar de retomar Braga (2014), quando ele afirma, justamente, que “não há ciência normal em Comunicação”.

Um exemplo possível, destacado em outro momento (BARROS e MARTINO, 2003; MARTINO, 2008; 2010), é o percurso das ideias de McLuhan dentro da Área de Comunicação, oscilando entre uma violenta crítica em meados dos anos 1980 até o início dos anos 2000, quando transformações sociais e tecnológicas parecem ter exigido uma retomada de seu pensamento com vistas à compreensão dos cenários que se apresentavam como desafios aos estudos da Área (LEMOS, 2007; PEREIRA, 2012). Essa retomada, assim como a permanência contemporânea de teorias “antigas” – como, por exemplo, a Escola de Frankfurt por Rüdiger (2005), Duarte (2010) ou Rodrigues e Martino (2011) –, sugere a mescla de tempos como formas de compreensão do contemporâneo para além de qualquer classificação de época.

A inscrição da Teorias da Comunicação no tempo parece se dar, entre outros fatores, a partir da transformação do tempo em passado nos caminhos da História – no caso, uma história das Teorias responsável pela elaboração das potencialidades de compreensão de fenômenos comunicacionais para além das tecnicidades midiáticas.

3. A problemática do tempo em quatro teorias da Comunicação

No que se segue, apresentamos, de maneira não exaustiva e panorâmica, algumas evidências de que o tempo pode ser encontrado em algumas vertentes

teóricas da Comunicação, sem que ele se manifeste de forma contundente ou como parte do argumento central das reflexões epistemológicas. É preciso localizá-lo e nomeá-lo a partir das entrelinhas.

3.1 O tempo da ação situada e a antecipação das ações do interlocutor

No interacionismo simbólico é possível dizer que o tempo pode ser considerado a partir de duas formas de ação específicas: a temporalidade que marca a produção de um encontro face a face e a duração desse encontro; e a temporalidade presente no modo como, a partir da leitura dos gestos significantes uns dos outros (MEAD, 2006), os agentes enunciadore exercem mútua influência (ação reciprocamente referenciada de Mead) aprendendo a interpretar e antecipar (por meio de um quadro compartilhado de expectativas) seus movimentos e posicionamentos performáticos.

Há, assim, por exemplo, uma temporalidade presente nas reflexões de Goffman (1999), que constrói uma sociologia das interações na tentativa de apreender e analisar não o homem em seus momentos, mas os momentos e seus homens. Os momentos que o interessam são aqueles que se apresentam no espaço-tempo das interações cotidianas ordenadas e guiadas por padrões de conduta. “O caráter ordenado das interações é reconhecido a partir de uma extensa base de pressuposições cognitivas partilhadas e de constrangimentos automantidos ou mesmo pressuposições normativas” (GOFFMAN, 1999, p.202).

O modo como os interlocutores se relacionam uns com os outros na reflexão de Goffman nos revela como uma temporalidade específica age sobre as trocas: o caráter ordenado e recorrente das interações permite aos atores *conhecer antecipadamente* os limites que constroem seus modos de ação, criando expectativas de adequação dos comportamentos dentro dos limites identificados. Antecipar, na leitura situada, os gestos dos outros para construir uma resposta social adequada é uma forma de “prever” (e com isso muitas vezes cercar as possibilidades de agência do outro) o futuro e, com isso, tentar controlá-lo. Todavia, por mais que os interlocutores tentem controlar a situação e o comportamento de seus pares, há uma fragilidade, precariedade e instabilidade existentes nas interações e o enorme potencial de ruptura que circunda e ameaça constantemente as relações interacionais (MARTINS, 2008).

Para Goffman (1999), os gestos significativos dos interlocutores podem sersimulados graças à presença de sanções positivas ou recompensas, ou sanções

negativas e punições, sendo que a definição das sanções está ligada a uma aprovação ou desaprovação imediatamente expressa e sentida na interação.

Nessa afirmação podemos elencar a convivência constante de duas temporalidades no pensamento de Goffman sobre as interações: o futuro sempre antecipado das simulações de comportamento dentro do previsto e a imediaticidade do julgamento de tal comportamento como adequado ou não às expectativas associadas a uma dada situação (ações reguladas diante do que é momentaneamente significativo para os sujeitos). Como ressaltam Martins (2008) e Gastaldo (2008), os atores sociais conduziram suas vidas entre um exercício de antecipação das consequências de suas ações, procurando a todo custo evitar situações de embaraço que podem corroer as imagens projetadas de si mesmos e, eventualmente, conduzi-los à ruína e ao descrédito social.

Nas interações verbais face a face, distintas temporalidades se entrelaçam na tentativa de definir as situações, os temas e as formas de engajamento dos sujeitos em comunidade. A negociação comum da situação atual na qual se encontram os parceiros da interação firma o aspecto do “aqui e agora” que aproxima os sujeitos em sua busca pela produção de sentidos para as experiências vivenciadas. Mas os interlocutores constroem seus agenciamentos e suas performances em temporalidades diversas entre si e com relação à configuração imediata do “aqui e agora”. Assim, é possível dizer que é no cruzamento dessas temporalidades que se articula um processo relacional e *intersubjetivo* contínuo, no qual a atitude de um sujeito frente a si mesmo emerge em seu encontro com a atitude do outro frente a ele.

Dito de outro modo, enquanto atuam no mundo de forma intersubjetiva, os indivíduos se constituem como atores sociais e sujeitos políticos que buscam reforçar seus laços de pertencimento a um grupo, ao mesmo tempo em que buscam o reconhecimento social de seu status moral como interlocutor legítimo.

3.2 O tempo e a constituição comunicacional de sujeitos políticos

A atividade política requer, na perspectiva do pragmatismo, uma situação de interlocução em que os sujeitos não só produzam um espaço partilhado e comum de trocas, mas também instaurem uma temporalidade dedicada à reflexão e à justificação públicas. Um sujeito político é aquele que tem tempo para falar e, já na interação, tem um tempo de fala alargado, que o permita construir, expressar e rever seus pontos de vista. Em Goffman estão presentes várias metáforas espaciais

(cena, fachada, fundo, situação, etc.) responsáveis por caracterizar o encontro interlocutivo, a performance e as tensões provocadas pela adequação e readequação de comportamentos às normas e quadros de sentido. Mas se há uma multiplicidade de espaços, há também uma multiplicidade de tempos cuja distribuição desigual entre os atores sociais descortina relações de poder e opressão.

Em John Dewey (2008), a política se manifesta a partir de um processo de formação de públicos que se constituem enquanto tais quando têm que lidar com uma questão controversa tematizada como problema público. Tal tipo de problema adquire uma dimensão ampliada não só por afetar muitas pessoas, mas também por exigir um tipo de reflexividade social que guia a ação coletiva. Assim, um problema público e os públicos que o definem surgem simultaneamente, instaurando um tempo e um espaço marcados pela tentativa de construir vínculos de associação e cooperação capazes de nortear ações comunicativas destinadas a melhor entender e/ou solucionar problemas de interesse coletivo. A sincronicidade do “aparecer” dos públicos e de seus problemas é algo que merece nossa atenção, uma vez que “a principal dificuldade é descobrir os meios pelos quais um público disperso, inconstante e múltiplo possa se reconhecer de forma a definir e expressar seus interesses” (DEWEY, 2008, p.54).

Segundo Dewey, um público é formado por todos aqueles que se veem afetados pelas consequências indiretas das transações e trocas comunicativas voltadas para a tematização e elucidação de problemas coletivos. Mas “o mesmo público não existe em dois momentos ou lugares. As condições situacionais tornam diferentes as consequências da ação associada e do conhecimento delas” (Dewey, 2008, p.34). Um público é fruto de sua ação localizada num tempo e num espaço específicos, sendo que seus interesses e demandas são fruto da associação, do intercurso e da interpelação. “Os afetados de maneira indireta e séria, para o bem ou para o mal, formam um grupo que é distinto e passa a exigir um reconhecimento e um nome: o Público.” (DEWEY, 2008, p.49)

As ações e movimentações dos públicos nos espaços públicos de interação e discussão existem como signos², como sinais ou símbolos que se relacionam e constituem articulações e memórias permitindo que uma série de eventos seja registrada e preservada como significado. Os públicos possuem, então, repertórios que lhes permitem recordar agências passadas, prever e calcular rotas de ações

² É importante destacarmos que a semiótica de Peirce também possui uma dimensão temporal relacionada aos três modos de apreensão dos fenômenos do mundo pela mente: a primeiridade, a secundidade e a terceiridade são categorias de apreensão dos fenômenos que se estruturam, respectivamente, a partir do tempo de contemplação (afetação do puro sentir), do tempo envolvido na operação de distinção e choque entre elementos pela lei da ação e reação, e do tempo destinado à produção de uma síntese inteligível do fenômeno via pensamento (ou seja, sua tradução em signo).

futuras, facilitando “o cálculo, o planejamento e um novo tipo de ação que intervém no que acontece a fim de direcionar seu curso para o interesse do que é previsto e desejado” (DEWEY, 2008, p.58). Nesse sentido, os públicos são formas de experiência.

Aqui é oportuno lembrar que a reflexão de Dewey sobre a significação da experiência atravessa toda a sua obra e possui uma forte dimensão temporal. A experiência é apresentada como o estabelecimento de uma ligação entre aquilo acerca do qual se faz uma experiência e a maneira pela qual uma experiência é conduzida: entre um objeto e um sujeito. A dimensão temporal da experiência está presente no próprio movimento instaurado entre sujeito e objeto, em uma relação mútua. Para Dewey, “a experiência constitui-se de um material cheio de incertezas, movendo-se em direção a sua consumação através de uma série de vários incidentes” (2005, p.95). A profundidade da experiência é dada pela relação entre a experiência atual e a passada, por meio de conexões entre o que já foi feito e o que se deve fazer em seguida. “Em uma experiência o fluxo vai de algo a algo. Como uma parte conduz a outra e como outra parte traz aquela que veio antes, cada uma ganha distinção em si própria. O todo permanente é diversificado por fases sucessivas que constituem ênfases de seus variados matizes” (2005, p.90). Uma experiência é fruto de um processo de organização temporal em que “a chegada ao final” está relacionada a tudo o que aconteceu antes enquanto culminância de um movimento contínuo. O trabalho que une as parcelas de uma experiência se manifesta no desenvolvimento de um “enredo, que depende de um cenário, de um espaço onde desenvolver-se e um tempo para desdobrar-se” (2005, p.95).

Experiência é movimento, ritmo, cadência com várias velocidades dentro de uma velocidade, entrelaçando movimento e encadeamento temporal de fatos. Devido a seu contínuo ressurgir, menciona Dewey, não há brechas ou hiatos quando temos uma experiência. Há pausas, lugares de descanso, mas elas pontuam e definem a qualidade do movimento. “Resumem o que se passou e evitam sua dissipação e sua vã evaporação. Sua aceleração é contínua, de modo que evita a separação das partes” (2005, p.90). As pausas da experiência se relacionam a um constante padecer, “em que são absorvidas e abrigadas as consequências de um fazer anterior e cada fazer traz em si próprio um significado que foi extraído e conservado” (2005, p.105). As várias partes de uma experiência estão ligadas umas às outras e não apenas sucedem umas a outras, de modo que o resultado é sempre antecipado a cada momento e periodicamente apreciado com especial intensidade.

O conceito de experiência e de públicos em Dewey, assim como as noções de agência reciprocamente referenciada e “outro generalizado” em Mead assumem

lugar proeminente no pensamento da segunda geração da Teoria Crítica, especialmente em Habermas. As temporalidades da experiência e da elaboração de problemas públicos configuram, em Habermas, um modelo de democracia que concebe a política não como processos que ocorrem somente no âmbito das instituições, mas como redes de comunicação que se configuram no cotidiano, em meio às negociações intersubjetivas de normas, valores, crenças, interesses e entendimentos que os atores realizam em um determinado contexto social situado em um tempo e um espaço específicos.

3.3 O tempo entre trabalho e lazer na Teoria Crítica

Na Teoria Crítica a questão do tempo pode ser tematizada a partir de duas constatações feitas por Adorno e Horkheimer. A primeira refere-se a uma espécie de dilatação ou distensão do presente para que ele comporte todo o impulso consumista alimentado pelo conformismo e pela repetição constante das mesmas fórmulas e incitações. “O conformismo dos consumidores se satisfaz com a reprodução do sempre igual. A Indústria cultural consiste na repetição” (Adorno e Horkheimer, 2002, p.27). “A reprodução do sempre igual” remete a uma invariabilidade temporal que instaura uma rotina consensual propícia tanto à diluição de conflitos, quanto ao apagamento das fronteiras entre trabalho e lazer. O tempo presente, dilatado pela indústria cultural, afirma que as necessidades e desejos devem ser supridos “aqui e agora”, de modo que a diversão seja percebida como prolongamento do trabalho. Nesse sentido, a segunda constatação é a de que aquilo que se consome como entretenimento no tempo destinado ao lazer é uma cópia do processo de trabalho, uma sucessão automática de operações reguladas.

Com essa contiguidade entre o tempo de trabalho e o tempo de lazer surgem novos ritmos de existência e também de domesticação dos sentidos. É conhecida de todos a crítica feita em *Dialética do Esclarecimento* às mensagens de diversão da indústria cultural: “Se os desenhos animados têm outro efeito além de habituar os sentidos a um novo ritmo, é o de martelar em todos os cérebros a antiga verdade de que o mau trato contínuo, o esfacelamento de toda resistência individual, é a condição da vida nesta sociedade” (1983, p.33).

Há assim, duas temporalidades que esmagam o sujeito e suas possibilidades de resistência: uma que o faz viver no presente todo o tempo de modo a acompanhar as novidades e apelos ao consumo; e outra que, ao diluir o lazer com o trabalho rouba o tempo necessário à reflexão e elaboração sobre fatos e experiências passadas, assim como desmobiliza os planos para o futuro e o planejamento de ações de mudança no presente. Além disso, a própria regulação

dos tempos de trabalho e de ócio determina os modos como cada sujeito vai se ocupar de atividades e ações, como cada um vai se posicionar e ser posicionado nos espaços destinados ao comum, à produção de decisão política e à participação pública. A atividade reflexiva e crítica requer uma desaceleração do tempo, para que o olhar se habitue novamente à contemplação e não somente à imediaticidade dos flashes luminosos dos anúncios de mercadorias.

Sob esse aspecto, os mecanismos de funcionamento e reprodução da indústria cultural evidenciam uma divisão entre os que vivem o tempo da ação e do conhecimento reflexivo e aqueles que vivem o tempo da sobrevivência, da alienação e da repetição. Com suas necessidades e desejos previstos, forjados e automaticamente supridos, os indivíduos permanecem mais tempo como consumidores, como objetos da indústria cultural, do que como espectadores emancipados. O tempo aqui é operador de exclusões e assimetrias diversas, atuando, juntamente com a cultura transfigurada em mercadoria, como obstáculo à emancipação e à autonomia. A crítica marxista presente nessa distribuição desigual dos tempos e das possibilidades de expressão entre os sujeitos e grupos está centralmente presente na abordagem filosófica de Jacques Rancière (*A partilha do sensível*), por exemplo, e, mais recentemente em sua interlocução com Axel Honneth (*A luta por reconhecimento*).³

3.4 A legibilidade temporal das imagens dialéticas

Uma outra abordagem do tempo no escopo da Teoria Crítica pode ser encontrada no pensamento de Walter Benjamin e em suas interfaces com a memória e a História. Em Benjamin, o gesto de rememoração produz imagens, formas de ler o tempo e modos de fazer saltar o dispositivo consensual que organiza linearmente e causalmente passado, presente e futuro. Sob esse prisma, a imagem dialética, segundo ele, nos leva a compreender de que maneira os tempos se tornam visíveis e passíveis de alimentar maneiras de imaginar e produzir política.

De acordo com Michel Löwy a imagem dialética expressa o fato de que “a relação entre hoje e ontem não é unilateral: em um processo eminentemente dialético, o presente ilumina o passado, e o passado iluminado torna-se uma força no presente” (LÖWY, 2005, p.61).

³ O rico debate entre Rancière e Honneth encontra-se organizado na obra: GENEL, Katia; DERANTY, Jean-Phillipe (eds). *Recognition or Disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality and identity*. Columbia University Press, 2016.

Essa definição, segundo Gagnebin (1999, p.15), “coloca em questão uma representação abstrata e vazia do tempo histórico como sucessão infinita de pontos que somente a ordem de sua aparição interligaria”. Os fenômenos históricos seriam, assim, fruto dessa tensão dialética entre passado, presente e futuro, assumindo a forma de uma constelação. Fenômenos históricos, isolados como estrelas no céu, só adquirem sentido quando um trabalho de rememoração e montagem produz um traçado que reúne o presente e o passado. Para Gagnebin (1999, p.16), a exigência de rememoração do passado “não implica simplesmente a restauração do passado, mas também uma transformação do presente tal que, se o passado perdido aí for reencontrado, ele não fique o mesmo, mas seja, ele também, retomado e transformado”.

“A imagem benjaminiana nos é apresentada, portanto, enquanto forma de legibilidade do tempo” (LÖWY, 2005, p.131), uma vez que ela não só se produz no encontro de temporalidades diversas, mas também cruza temporalidades em lampejos, em luzes que cortam e iluminam esporadicamente o horizonte totalitário e consensual que geralmente organiza as experiências.

Como nos esclarece Didi-Huberman, a imagem dialética não é uma imagem na acepção denotativa do termo, mas uma metáfora para um dispositivo que faz surgirem e sobreviverem os “momentos inestimáveis” que resistem a capturas, silêncios e aos excessos de discursos construídos midiaticamente e pelo Estado. Por isso, ele constrói a hipótese (2011, p.119) de que a imagem é um operador temporal de sobrevivências, portadora de uma potência política relativa a nosso passado, presente e futuro.

A noção de imagem dialética nos permitiria perceber a temporalidade de gestação dos contrapoderes, “ver o ritmo dos golpes e contragolpes, tempos e contratempos, temas e contratemas, aclamações e revoluções” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p.110).

A temporalidade impura de nossa vida histórica é resultado do esboço de uma ligação inédita entre dois fenômenos (ou mais) que adquirem um novo sentido e desenham um novo objeto histórico, até aí insuspeitado, mais verdadeiro e mais consistente que a cronologia linear (GAGNEBIN, 1999). Em oposição à narração que enumera cronologicamente a sequência dos acontecimentos, este procedimento, que faz emergir momentos privilegiados para fora do *continuum* cronológico, é definido, no fim das *Dez Teses sobre a História*, como “a apreensão de uma constelação salvadora”. O tempo na imagem dialética opera também como operador de montagem e desmontagem no gesto político de “acolher o descontínuo da história, de proceder à interrupção desse tempo cronológico sem asperezas,

renunciando ao desenvolvimento feliz de uma sintaxe lisa e sem fraturas" (GAGNEBIN, 1999, p.99).

A imagem dialética subverte o ordenamento consensual e naturalizante do discurso estabelecido e exige de nós uma preocupação constante com o futuro, recusando uma desmobilização pela nostalgia do passado. Isso porque, para ele, "o verdadeiro objeto da lembrança e da rememoração não é, simplesmente, a particularidade de um acontecimento, mas aquilo que, nele, é criação específica, promessa do inaudito, emergência do novo" (GAGNEBIN, 1999, p.105). A rememoração é gesto criador e transformador que abre espaço para a construção ativa e constante do presente.

3.5 As temporalidades do devir minoritário

A reflexão construída por Gilles Deleuze acerca da imagem cinematográfica comporta e é articulada pela noção de tempo. Mas seu encontro com Félix Guattari promove uma abordagem do tempo que nos parece instigante e que está assim anunciada: "acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos" (DELEUZE, 2013, p.222). Por meio desse enunciado, Deleuze articula a noção de devir minoritário com as práticas de resistência e existência de sujeitos políticos. Tal movimento interessa à Comunicação não só pela proposição espaço-temporal associada à constituição mundos possíveis, mas também porque o devir minoritário opera através da criação de enunciados e modos de enunciação que possibilitam a emergência do "ser em comum em cooperação".

A constante tensão e passagem entre maioria/minoria, molar/molecular marca uma recusa a identidades sociais que aprisionam, e uma busca pelos territórios existenciais não sujeitos a um princípio majoritário. Assim, o devir minoritário revela a produção da multiplicidade em ato, a invenção de um vir a ser autônomo, imprevisto, produtor de agenciamentos moleculares da multiplicidade. Tais agenciamentos, de acordo com a apropriação que Maurizio Lazzarato (2007) faz de Deleuze, procuram experimentar dispositivos, criar instituições que sejam mais favoráveis às dinâmicas de criação e atualização de mundos possíveis.

Criar passagens problematizantes entre o molar e o molecular, a maioria e a minoria traria condições para a transformação e experimentação das relações de poder que constituem esses pares. Mas é preciso lembrar que transitar "entre", significa encontrar temporalidades, velocidades e ritmos de produção de linhas de fuga que impeçam o molar de se fechar em modelos majoritários, e façam do

molecular a fonte de processos de criação e de subjetivação (LAZZARATO, 2007). A produção do “entre”, das passagens e dos trânsitos, presente também em Benjamin, cria condições para a transformação e a experimentação das relações de poder que produzem subjetividade e diferença. O devir minoritário atualiza a virtualidade das relações fluidas e reversíveis, abertas à experimentação de subjetivações que escapam aos estados de dominação. Essa é a base filosófica que tem alimentado a reflexão, no campo da Comunicação, acerca das insurgências e sublevações que tomam ruas e redes no Brasil, como o movimento secundarista e as Jornadas de Junho de 2013 (ALTHEMAN, MARQUES e MARTINO, 2017; SILVA, 2014).

Essa tentativa de explicitar algumas dimensões temporais em certas Teorias da Comunicação nos revela que o tempo é componente de destaque nas formulações conceituais, mas que seus aspectos específicos, na ausência de problematização devida, parecem diluir-se como uma dimensão entre outras dos fenômenos interacionais.

Referências

ADORNO, Teodor; HORKHEIMER, Max. O iluminismo como mistificação das massas. In: **Indústria Cultural e Sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ADORNO, Teodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

ALTHEMAN, Francine; MARQUES, Angela; MARTINO, L. M. Comunicação nos movimentos insurgentes: conversações políticas on-line durante a ocupação de escolas em São Paulo. In: **VII Compolítica**, 2017, Porto Alegre. Anais do VII Compolítica. Porto Alegre: Fabico, 2017. v. 1. p. 1-25.

BRAGA, José Luiz. Um conhecimento aforístico. Texto apresentado no **23º Encontro Anual da Compós**. Belém, 23 a 26 de junho de 2014.

BRYANT, Jennings; MIRON, Doriana. Theory and Research in Mass Communication. **Journal of Communication**. December 2004/Vol. 54 n. 4.

CARLSSON, Ulla. Media and Mass Communication Research Past, Present and Future. **Nordicom Review**, Jubilee Issue 2007, pp. 223-22.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 2013.

DEMERS, David. Communication Theory in the 21st Century: Differentiation and Convergence. **Mass communication and society**, n. 3, Vol. 01, 2000, pp. 1-2.

DEWEY, John. **Democracia Cooperativa**: escritos políticos escolhidos de John Dewey, 1927-1939. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

DEWEY, John. **A arte como experiência** (Tendo uma experiência), p. 89-105.

DEWEY, John. L'acte d'expression. In : _____. **L'art comme expérience**. Pau: Farrago, 2005.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **A sobrevivência dos vagalumes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DUARTE, Rodrigo. **Teoria Crítica da Indústria Cultural**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.

FERRARA, Lucrécia D'Aléssio. A epistemologia de uma comunicação indecisa. Trabalho apresentado no **22º Encontro da Compós**. Salvador, junho 2013.

FERRARA, Lucrécia. D'Aléssio. A comunicação: da epistemologia ao empírico. Trabalho apresentado no **23º Encontro da Compós**. Belém, Maio de 2014.

FERREIRA, Jairo. Questões e linhagens na construção do campo epistemológico da Comunicação. In: _____ (org.). **Cenários, teorias e metodologias da Comunicação**. Rio de Janeiro: e-papers, 2007.

FRANÇA, Vera. Paradigmas da Comunicação: conhecer o quê?. In: MOTTA, Luiz Gonzaga; FRANÇA, V., PAIVA, R. e WEBER, M. H. (orgs.) **Estratégias e culturas da comunicação**. Brasília: Editora UnB, 2001.

FRANÇA, Vera; SIMÕES, Paula. **Curso Básico de Teoria da Comunicação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e Narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999.

GARCIA GUTIERREZ, Antonio. **Desclasificados**. Barcelona: Anthropos, 2007.

GASTALDO, Édison. Goffman e as relações de poder na vida cotidiana. **Rev. bras. Ci. Soc.** [online]. 2008, vol.23, n.68 [cited 2013-04-22], pp. 149-153.

GOFFMAN, Erving A ordem da interação. In: _____. **Os momentos e os seus homens**. Textos escolhidos e apresentados por Yves Winkin. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1999.

GUINZBURG, Carlo. **Mitos, sinais, emblemas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HERBST, Susan. Disciplines, Intersections, and the Future of Communication Research. **Journal of Communication** no. 58, Vol. 1, 2008, pp. 603-616.

JENKINS, Keith. **Repensando a história**. São Paulo: Contexto, 2006.

JENSEN, Klaus; NEUMAN, W. Russel. Evolving paradigms of Communication Research. **International Journal of Communication** no. 7, Vol. 1, 2013, pp. 230-240.

LAZZARATO, Maurizio. From the revolutions of capitalism. **Substance**, n. 112, v. 36, n. 1, 2007.

LEBESCO, Kathleen. Beyond the Second Media Age: Contemporary Communication Theory. **Review of Communication**, n. 7: Vol. 1, 2007, pp. 37-39.

LEMOS, André. **Cibercultura**. Porto Alegre: Sulina, 2007.

- LIMA, Venício. **Mídia: teoria e pesquisa**. São Paulo: Perseu Abramo, 2001.
- LIMA, Venício. Repensando as teorias da comunicação. In: MELO, J. M. **Teoria e pesquisa em comunicação**. São Paulo, Intercom/Cortez, 1983.
- LOWENTHAL, David. **The past is a foreign country**. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. SP: Boitempo, 2005.
- MARTINO, Luis Mauro Sá. Descontinuidades epistemológicas na Teoria da Comunicação: um estudo das taxonomias entre 1969 e 2011. **Logos**, v.22, p.105 - 120, 2015.
- MARTINS, Carlos Benedito de Campos. Notas sobre o sentimento de embaraço em Erving Goffman. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 2008, vol. 23, n. 68, pp. 137-144.
- MATTERLART, Armand.; MATTELART, Michele. **História das Teorias da Comunicação**. São Paulo: Loyola, 1999.
- McQUAIL, Dennis. Reflections on Paradigm Change in Communication Theory and Research. **International Journal of Communication**. n. 7, Vol. 1, 2013, pp. 216-229.
- MEAD, George Herbert **L'esprit, le soi et la société**. Paris: PUF, 2006.
- MIEGE, Bernard. **O pensamento comunicacional**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- PEREIRA, Vinicius. **Estendendo McLuhan**. Porto Alegre: Sulina, 2013.
- PETERS, John Durham. Space, time, and Communication Theory. **Canadian Journal of Communication**. Vol. 28, n. 1, 2003, pp. 397-411.
- PRIMO, Alex. **Interações em Rede**. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- RÜDIGER, Francisco. **Teoria Social Crítica e Pesquisa em Comunicação**. Porto Alegre: Ed. PUC-RS, 2005.
- SÁNCHEZ, Lydia CAMPOS, Manuel. La Teoría de la comunicación: diversidad teórica y fundamentación epistemológica. **Dialogos de La Comunicación**. N. 78, Janeiro-Julio 2009, pp. 24-38.
- SILVA, Regina Helena Alves. **Ruas e Redes: dinâmicas dos protestosBR**. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2014.
- TORRICO VILLANUEVA, Erick. **Abordajes y periodos de la teoría de la comunicación**. Buenos Aires: Norma, 2004.
- TRUMBO, Craig. Research methods in Mass Communication Research: a census of eight journals 1990-2000. **Journalism and Mass Communication Quarterly**, vol. 51, n. 02, Summer 2004, pp. 417-436.
- WHITE, Hayden. **Trópicos do Discurso**. São Paulo: Edusp, 2005.

Comunicação organizacional em ambientes peculiares: reflexões sobre diálogos em paisagens mediadas e mediadoras

Corporate communication in peculiar environments: reflections on dialogues in mediated and mediators landscapes

ANA MARIA DANTAS DE MAIO

Doutora em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, São Paulo, Brasil. Jornalista da Embrapa Pantanal desde 2007. Supervisora do Comitê Local de Publicações da Embrapa Pantanal desde fevereiro de 2017. Brasil. E-mail: anamaio@uol.com.br. ORCID: 0000-0003-0917-2303

Edição v.36
número 3 / 2017

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 36 (3)
dez/2017-mar/2018

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

MAIA, Ana Maria Dantas de. Comunicação Organizacional Em Ambientes Peculiares: Reflexões Sobre Diálogos Em Paisagens Mediadas E Mediadoras. Contracampo, Niterói, v. 36, n. 03, pp. 199-218, dez. 2017/ mar. 2018.

Enviado em 23 de maio de 2017 / Aceito em 12 de julho de 2017

DOI – <http://dx.doi.org/10.22409/contracampo.v36i3.1028>

Resumo

O domínio sobre elementos contextuais, onde ocorrem interações face a face, pode facilitar o planejamento e a execução de programas e ações de comunicação organizacional. Esse diferencial tende a ser mais pronunciado em ambientes considerados peculiares, como os biomas Pantanal e Amazônia, onde o apelo tecnológico é menos evidente. Empresas que atuam nesses locais, e vinculam suas missões ao território, podem explorar de forma profissional e estratégica a comunicação face a face, ainda pouco teorizada pelo campo da comunicação no Brasil. Este artigo investe na identificação de mediações impostas por esse tipo de ambiente e analisa a forma como esses cenários são construídos e mediados pela mídia.

Palavras-chave

Comunicação organizacional; Comunicação face a face; Pantanal.

Abstract

The command of contextual elements where face-to-face interactions take place may facilitate the planning and execution of corporate communication actions and organization. This difference tends to be more pronounced in environments that are considered peculiar, such as the Pantanal and Amazon biomes, where technological appeal is less evident. Enterprises that operate in such places and link their missions with the territory can exploit face-to-face communication in a professional and strategic way, which in Brazil is still little explored in the communication field. This article invests in the identification of mediations imposed by this kind of environment and analyzes the way in which these scenarios are built and mediated by the media.

Keywords

Corporate communication; Face-to-face communication; Pantanal.

Introdução

O trabalho de comunicação organizacional em corporações instaladas nos centros urbanos vem sendo continuamente explorado pelos cientistas da área. A análise de *cases* sobre as práticas comunicacionais nessas empresas subsidia o desenvolvimento teórico do campo das relações públicas e da comunicação organizacional. Um bom exemplo é o crescente número de publicações envolvendo o uso de mídias sociais pelas organizações – uma forma de comunicação bastante disseminada especialmente entre públicos urbanos.

No entanto, há outras nuances da comunicação organizacional ainda pouco exploradas pela pesquisa acadêmica. Os contatos face a face em ambientes peculiares – que agregam paisagens urbanas e rurais em sua essência – carecem de um conhecimento teórico mais aprofundado. É o caso do trabalho desenvolvido por equipes de comunicação de empresas que atuam em biomas como Pantanal e Amazônia, cujas missões se encontram vinculadas ao espaço físico. Os cenários, nesses casos, extrapolam a ideia de serem simplesmente o local de trabalho desses profissionais. Eles impõem especificidades à rotina dos comunicadores que merecem algumas reflexões – tanto pelas circunstâncias como os lugares são mediados pela mídia quanto pelas suas instâncias mediadoras particulares. Explicando melhor, atividades planejadas e executadas no contexto da comunicação organizacional em regiões de rica biodiversidade, como Pantanal e Amazônia, estão submetidas a um duplo viés mediador, ou seja, o conhecimento prévio que os interlocutores envolvidos acumulam sobre o território ainda não visitado e o papel mediador das próprias paisagens incidindo sobre as interações que ocorrem nesses ambientes.

O objetivo desse artigo é identificar algumas mediações que caracterizam o Pantanal como uma paisagem peculiar e que incidem sobre o trabalho de comunicação organizacional desenvolvido nessa região. A vivência desta autora nesse ambiente permitiu a observação de situações singulares, que eventualmente se replicam em outras paisagens de rica biodiversidade, como a Amazônia. A percepção de outros pesquisadores sobre a relação ambiente/comunicação envolvendo a Amazônia é resgatada neste estudo. Os dois biomas se caracterizam como instâncias mediadoras para os diálogos que ocorrem em seus limites geográficos. Especificamente no caso do Pantanal, foi observado que a própria paisagem condiciona o conteúdo e a forma da comunicação face a face ali praticada. Esse tipo de interação – bastante valorizada nesse espaço – apresenta potencial estratégico para a comunicação organizacional e carece de conhecimento teórico que possa nortear e otimizar seu desenvolvimento.

Esta pesquisa começa com a descrição da metodologia da imersão, contemplada não apenas pela ciência da comunicação, mas especialmente por teóricos da geografia em seus estudos sobre paisagens; apresenta uma fundamentação teórica que destaca autores que conceituam mediações, comunicação organizacional e comunicação face a face; avança para uma breve contextualização sobre o imaginário coletivo construído pela mídia a respeito do Pantanal; identifica instâncias mediadoras da comunicação face a face no Pantanal, baseada em observações obtidas a partir da imersão; e conclui que as condições ambientais e suas mediações precisam ser conhecidas e exploradas adequadamente pela comunicação organizacional executada nesses espaços¹.

Metodologia da imersão: paisagens e experiências partilhadas

Em função de seu caráter transdisciplinar, a comunicação se aproxima com frequência de outras ciências em busca de contribuições que auxiliem na problematização de fenômenos comunicacionais. Sociologia, linguística, psicologia social, filosofia e outras disciplinas são comumente acionadas por estudiosos da comunicação. Estudos empreendidos no campo da geografia também podem cooperar nesse sentido.

É dessa área de conhecimento que surgem noções agregadoras sobre a concepção de paisagem – conceito que deve ser compreendido nas dimensões rural e urbana. Autores dessa disciplina apontam que as pesquisas sobre um determinado espaço geográfico não podem prescindir da imersão. No campo da comunicação a mesma metodologia parece adequada para alguns estudos sobre a percepção de mediações.

“Por que estudar os significados das paisagens? Porque revelam valores e concepções de mundo, experiências pessoais e processos históricos que estão muito além da forma apreendida pela visualidade mais imediata”, pondera Sakaguti Junior (2010, p. 20). O autor explica que a ideia de paisagem não deve se restringir à vista panorâmica ou ao conjunto visual de determinado lugar. Ele faz parte de uma corrente da geografia que entrelaça as paisagens com a cultura, conexão bastante promissora para a pesquisa dos aspectos mediadores inerentes aos espaços físicos.

¹ Parte das reflexões desenvolvidas neste artigo integra a tese de doutorado “O papel da comunicação face a face nas organizações no contexto da sociedade midiaticizada”, defendida por esta autora, em fevereiro de 2016, na Universidade Metodista de São Paulo.

Também representante dessa vertente, Sandeville Junior (2004) vincula paisagem à experiência, desencorajando estudos exclusivamente por via indireta, como imagens e cartografia, e defendendo olhares transdisciplinares para a compreensão dos lugares. De acordo com o geógrafo, devido à natureza da paisagem, a imersão se institui como metodologia capaz de produzir sentidos para seu conhecimento. Sandeville Junior adverte que comum deve ser entendido tanto na concepção de corriqueiro como de coletivo.

O sentido da paisagem não pode ser dado apenas pelo universo teórico e existencial do observador, sob o risco de um estereótipo. Na verdade, a paisagem é mais intensamente revelada a partir das pessoas que têm nela uma experiência comum (SANDEVILLE JUNIOR, 2004, p. 3).

A ideia de experiência partilhada para a compreensão das paisagens revela-se oportuna para decifrar os processos de mediação que envolvem o ambiente físico. Para Sandeville Junior (2004, p. 4), a imersão torna-se válida mesmo para territórios desabitados por humanos, “pois revelará aspectos que não podem ser percebidos por via indireta de bases de dados e leituras de instrumentos”.

Basicamente, refiro-me à necessidade de um contato direto, não apenas no nível rudimentar da percepção visual dos objetos que se encontram na paisagem, pois não são em si mesmos formadores da paisagem. Esse contato deve colocar a experiência humana em evidência. Trata-se de reconhecer a paisagem em sua dimensão estética, não de beleza plástica (arranjo formal) ou de utilidade (adequação funcional), mas de uma experiência sensível, que é o modo como usamos o termo estética aqui. A paisagem é uma experiência humana. Desafia, portanto, uma relação de alteridade e descentramento, de revisão de pressupostos, onde somos imensamente renovados por essa experiência, ou seja, se constrói o sentido de uma paisagem partilhada (SANDEVILLE JUNIOR, 2004, p. 4).

A proposta metodológica de Sandeville Junior excede os interesses da geografia e oferece suporte para descobertas interessantes no campo da comunicação. Se o espaço físico é reconhecido como experiência humana e se as mediações aqui pesquisadas têm sua essência vinculada à vivência, o deslocamento e a imersão despontam como alternativas viáveis para o estudo das instâncias mediadoras nos processos comunicacionais. Eles tendem a permitir outros tipos de observações.

O autor reforça a importância dessa metodologia por meio de um exemplo similar àqueles fornecidos pelo sociólogo francês Louis Quéré (2010) sobre experiências. Para este autor, o sujeito só saberá exatamente o que é uma maçã ao experimentá-la (por mais que as descrições indiquem sua cor, textura, sabor e

dimensões). Da mesma forma, Sandeville Junior (2004) sugere que as paisagens só podem ser compreendidas se forem vivenciadas e se houver um envolvimento.

Conforme observa Sakaguti Junior (2010), os vínculos estabelecidos com o espaço físico são responsáveis pela construção de significados especiais atribuídos a ele. Em ambientes notadamente urbanos, onde vive a maioria da população, as mediações parecem menos perceptíveis por estarem incorporadas àquela cotidianidade. Quando ocorre o deslocamento de atores urbanos para o ambiente rural, surge o “estranhamento” relatado por Bianchi (2011, p. 134):

A vivência experimentada em um cotidiano urbano é muito distinta da percebida no contexto rural, são outras temporalidades, outras maneiras de se encarar o trabalho, as relações e, em muitos casos, de se relacionar com os meios de comunicação. É, com certeza, uma relação de “estranhamento” vivida, na qual estão presentes ritualidades e experiências com as quais não se está acostumado.

Assim, os contrastes entre urbano e rural persistem como elementos distintivos das mediações espaciais e serão abordados com mais profundidade adiante. Outra mediação relevante que assume o protagonismo na construção de imaginários é aquela formatada pela mídia e que, na sociedade midiaticizada², se estabelece como hegemônica. Nesse sentido, alguns estudiosos – geralmente conhecedores de realidades outras – começam a questionar a coerência entre os lugares apresentados pela mídia e os lugares reais.

Destarte, o indivíduo que conhece espaços como Pantanal e Amazônia exclusivamente por imagens visuais disponibilizadas pela mídia terá uma concepção diferente daquele que se desloca à região, abre as porteiras, sacode nas caminhonetes ou lombos de cavalos e sente a temperatura e o cheiro do local. Esse sujeito constrói outro tipo de imaginação e, certamente, retornará desses lugares com repertório diverso e experiências renovadas, pois se submeteu a outras mediações. Esse raciocínio procura sustentar a escolha da metodologia da imersão como forma privilegiada de observação de fenômenos comunicacionais, especialmente aqueles relacionados aos condicionamentos proporcionados pelo espaço físico. Vale lembrar que a elaboração deste estudo só foi possível em virtude da imersão no ambiente avaliado, em suas dimensões urbana e rural. A pesquisa bibliográfica complementa a metodologia.

² Na concepção de Martino (2012, p. 222), “em linhas gerais, midiaticização pode ser entendida como o conjunto das transformações ocorridas na sociedade contemporânea relacionadas ao desenvolvimento dos meios eletrônicos e virtuais de comunicação”. Essa definição pode ser considerada bastante simplista, já que o fenômeno da midiaticização não se instala com o aparecimento de meios eletrônicos e digitais. No entanto, é aceitável a compreensão de que o processo de transformação social foi potencializado e acelerado a partir deles. Essa discussão avança na tese de doutorado citada anteriormente.

Comunicação organizacional menos conectada

“Nenhuma organização consegue, hoje, escapar aos impactos causados pelas novas tecnologias. A não-adaptação poderá levá-la ao obsolescência e à estagnação”, já denunciava Kunsch (2003, p. 261) no início do século. De fato, a comunicação organizacional depende do uso de tecnologias para suas rotinas, planejamentos, contatos, análises de resultados etc. Essa dependência não significa, no entanto, abdicar de formas mais convencionais e menos conectadas de interação humana, como os diálogos face a face. Não é incomum presenciar em organizações pessoas “conversando” por meio de aparatos técnicos, apesar de compartilharem o mesmo espaço físico.

Em relação ao contexto, há que se considerar que a comunicação nas organizações, assim como a sociedade, sofre todos os impactos provocados pela revolução digital. Consequentemente, o modo de produzir e de veicular as mensagens organizacionais também passa por profundas transformações. Essa nova dinâmica de processamento de informações e da comunicação na era digital altera completamente as formas de relacionamento e o modo de produzir a comunicação (KUNSCH, 2010, p. 54).

Essa realidade tem atraído a atenção de alguns pesquisadores da área, como Martins (2012) e a própria Kunsch. Ao abordar a comunicação interpessoal – que se manifesta por meio de trocas verbais e não-verbais –, a autora a considera “singular, insubstituível, interdependente e intrinsecamente compensadora”, além de observar que “as organizações em geral a cultivam pouco ou mesmo deixam de possibilitar um ambiente propício para relacionamentos interpessoais realmente qualitativos nas relações cotidianas de trabalho” (KUNSCH, 2010, p. 56).

Martins (2012), por sua vez, também vem acompanhando o fenômeno e direciona suas pesquisas para o uso estratégico da oralidade na comunicação organizacional. Na visão da autora, a opção pela comunicação face a face determina um diferencial para a gestão da comunicação empresarial.

A presença da tecnologia nos processos internos e externos está posta e bem acolhida, porém as questões humanas é que precisam urgentemente figurar nos níveis mais elevados de discussão gerencial –, e isto poderá ser possível a partir de uma abordagem dialógica da academia com o mercado de trabalho (MARTINS, 2012, p. 218).

Para ela, a comunicação se justifica pela necessidade de estabelecer relacionamentos e, mesmo no contexto organizacional, os interlocutores buscam

por relações humanas. Nesse aspecto, teóricos da comunicação face a face pontuam que a intermediação dos contatos por objetos técnicos introduz um tom impessoal às interações.

Schutz (1979), por exemplo, concebe o mundo estruturado em termos do alcance real, isto é, do aqui e do agora. Embora essa perspectiva não coincida com o mundo mediatizado, que retém outro tipo de estruturação, a contribuição do autor revela-se expressiva para a constituição do conceito em questão, especialmente por associar o conhecimento indireto à impessoalidade e à necessidade de inferências – nem sempre plausíveis.

O pesquisador trata o contato presencial como “relacionamento do Nós”, situação que requer dos participantes uma “orientação para o Tu” – diferente da comunicação mediada em que a orientação é para Eles. No entanto, as maiores contribuições do autor para o conceito de comunicação face a face são os ingredientes que ele considera indispensáveis para que o relacionamento do Nós, de fato, se concretize. São eles: uma linguagem comum, capaz de permitir a interpretação de significados compartilhados; a reciprocidade de motivações e a descoberta dos motivos do sujeito com o qual se interage; um sistema de relevâncias similar entre os atores; e, em especial, a atenção dispensada durante o encontro, já que “o participante precisa tornar-se intencionalmente consciente da pessoa que o confronta” (SCHUTZ, 1979, p. 181).

Outro conceito que precisa ser abordado antes de seguir adiante é o de mediação. Cercado por imprecisões e desconfianças, ele pode ser considerado complexo por envolver elementos que circundam o processo comunicacional. Na concepção latino-americana, a mediação representa o processo de negociação de significados que envolve a recepção de mensagens, baseado em elementos culturais das sociedades onde ocorre. O espaço físico, como parte integrante do contexto onde a comunicação face a face se desenvolve, manifesta seu papel como mediador, condicionando a conduta de emissores e receptores.

Para Martin-Serrano (2010), precursor da Teoria da Mediação Social, a mídia (ele estudou a televisão) exerce um poder mediador perante a audiência ao restringir os códigos de interpretação dos conteúdos transmitidos por meio de mensagens, e não no processo de seleção das mensagens em si.

De acordo com essa hipótese, ao Mediador será possível controlar a visão de mundo oferecida à audiência na televisão, sem necessidade de declarar explicitamente juízos de valor. (...) Existiria uma correspondência entre os juízos de valor sociais – graças aos quais o Mediador alcança o controle – e as relações lógicas, por meio das quais o meio codifica as mensagens (MARTIN SERRANO, 2010, p. 6, tradução nossa).

O pesquisador espanhol define mediação como “a atividade de controle social que impõe limites ao que poderia ser dito, e às maneiras de dizê-lo, por meio de um sistema de ordem” (MARTIN SERRANO, 1976, p. 180, tradução nossa). O raciocínio vale também para se compreender o papel mediador de espaços físicos. Uma sala, uma paisagem, um barco – por si – não impõem restrições ao comportamento de quem os ocupa. No entanto, sabe-se que há regras sociais (códigos) que preveem determinados tipos de conduta para cada ambiente. Essa concepção é fundamental para entender como e por que alguns espaços acabam formatando a comunicação face a face que neles se desenvolve.

A mídia e a construção do imaginário sobre regiões peculiares

Em publicações didáticas e científicas, o Pantanal brasileiro aparece descrito como uma planície alagável, onde o regime de cheia e de seca regula as condições ambientais, favorecendo a conservação da biodiversidade. Na mídia, especificamente no enquadramento jornalístico, a mesma região tem sido apresentada como santuário ou paraíso ecológico, com destaque para a beleza cênica formada por extensas áreas verdes entrecortadas por pequenas lagoas e habitada por animais selvagens. Já a moldura ficcional revela um Pantanal misterioso, ao mesmo tempo tranquilo e tranquilizante, cenário de romances inocentes vividos por personagens rústicos e marcantes.

As diferentes mediações em torno dessa paisagem se manifestam, assim, como recortes que direcionam a visibilidade e a percepção sobre o ambiente. A verossimilhança presente ou ausente nesses discursos não está em discussão; o que esta seção pretende identificar são as diferentes perspectivas de descrição de um mesmo espaço geográfico, que se estabelecem como referências no imaginário coletivo, a ponto de condicionar quaisquer tipos de ações desenvolvidas naquele território, sejam elas cotidianas ou excepcionais.

A vinculação de ambientes “diferentes” a uma concepção mítica – como a que sustenta a ideia de santuário ecológico –, construída pelo discurso midiático, não é fenômeno recente. Ao estudar as duas Amazônias, a mítica e a real, Schettino (2013) recorre à literatura de ficção para desvendar as descrições mediadas sobre aquele espaço. Sua pesquisa cita obras como as do romancista Gastão Cruis, que, em 1925, escreveu “A Amazônia Misteriosa” e, cinco anos depois, “Amazônia que Eu Vi”, relatando, respectivamente, o ambiente imaginado e o vivido.

Também em 1930, o escritor português Ferreira de Castro, que morou quatro anos na floresta amazônica, publicou “A Selva”, obra de ficção ambientada naquele território. Por fim, Schettino (2013) menciona Euclides da Cunha, autor de “Um Paraíso Perdido – ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia”, coletânea de textos produzidos a partir de uma expedição àquela região, em 1904, lançada na década de 1990. De acordo com Schettino (2013, p. 11, destaque no original),

as histórias em quadrinhos desenhados, de fácil leitura e apreensão imediata, os filmes cinematográficos e as telenovelas ocupam-se de construir o imaginário das pessoas, independentemente das diferenças culturais e nacionalidades e capacidade de abstração exigida pelo hermetismo simbólico da palavra. As duas Amazônias jazem confundidas para sempre na profusão de filmes e *teleplays* produzidos pelo século afora assim como não mais é possível distinguir a verdade da ficção³.

O viés edênico que abastece a cobertura midiática sobre a Amazônia também é objeto de estudo de Dutra (2001, p. 2), para quem a mídia reproduz ou transforma antigas visões estereotipadas, “de modo especial aquelas que retratam a Amazônia como um lugar paradisíaco e, contraditoriamente, ao mesmo tempo inóspito, no qual coexistiriam a exuberância física da natureza e a invisibilidade humana”.

Os estereótipos a que Dutra se refere alimentam igualmente boa parte da narrativa jornalística e ficcional contemporânea sobre o Pantanal. Não é o caso de condenar essas construções imaginárias, já que elas cumprem uma função discursiva. Como bem coloca Lippmann (2010, p. 92), “a renúncia a todos os estereótipos por uma completa inocente aproximação à realidade empobreceria a vida humana”.

A percepção mitificada do Pantanal tem sido fomentada pelos veículos de comunicação, especialmente através da mediação de produtos ficcionais. De acordo com Maio (2009, p. 217), “até a década de 1980, a população do restante do país o conhecia menos pelos veículos de comunicação e mais pelas cartilhas e livros didáticos utilizados nas aulas de geografia”. O próprio acesso dos meios à região era difícil, o que impedia uma cobertura jornalística regular.

Esse quadro começa a se alterar a partir de uma intervenção da extinta TV Manchete⁴. A novela “Pantanal”, exibida pela primeira vez nessa emissora em

³ Conceitos como “verdade” e “real” devem ser tomados em sua subjetividade e caberia uma discussão filosófica a respeito. Este estudo, no entanto, não vai aprofundar esse debate, apenas procura chamar a atenção para a relatividade dessas definições.

⁴ A emissora carioca, pertencente à família Bloch, se autopromovia com o *slogan* “O Brasil que o Brasil não conhece passa na Manchete” (BALOGH, 2002, p. 146). Funcionou de 1983 a 1999.

1990, apresenta ao país uma região desconhecida, estranha, misteriosa e mítica, adotando uma narrativa inovadora para a época.

De repente, surge uma telenovela que nitidamente foge dos padrões. Ela traz um outro andamento, um outro tempo, um outro ritmo, assumidamente mais lento, com planos contemplativos de longa duração, focalizando mais paisagens que protagonistas, com tratamento plástico mais elaborado e marcante presença da música (MACHADO e BECKER, 2008, p. 12).

O sucesso chegou a abalar o monopólio da maior emissora aberta de TV do Brasil, a Rede Globo, em horário nobre. Escrita por Benedito Ruy Barbosa e dirigida por Jayme Monjardim, a novela tinha um enredo simples: a história de amor entre a pantaneira Juma Marruá, conhecida por se transformar em onça quando irritada, e Jove, um jovem urbano que vivia com a mãe no Rio de Janeiro, mas decide viajar ao Pantanal para conviver com o pai, o fazendeiro José Leôncio. Lá ele conhece Juma e começa o romance. O protagonismo, no entanto, foi da natureza.

De acordo com Balogh (2002, p. 142), “no tocante à exploração do espaço, a escolha do Pantanal como locação foi de rara felicidade: poucos espaços nos levariam de forma tão veemente ao mito do ‘paraíso perdido’ quanto esse”. A novela foi reprisada em outras duas ocasiões: em 1991 pela própria TV Manchete e em 2008 pelo SBT (Sistema Brasileiro de Televisão).

Para Machado e Becker (2008), a novela transferiu para o imaginário dos telespectadores um discurso poético e edênico sobre o bioma. O *ethos* do local fica fortemente evidenciado no depoimento que a atriz Cristiana Oliveira, que interpretou a personagem Juma Marruá (Figura 1), concede a Becker:

No dia em que eu cheguei no Pantanal eu tive vontade de chorar. Porque o choque é absurdo. O choque do urbano com aquela coisa selvagem, sabe? É muito grande e você se sente desse tamanho. Você vê o quanto é insignificante. O Pantanal agora é a minha segunda casa. Eu senti essa necessidade de melhorar como pessoa, de me desenvolver como ser humano. Eu aprendo. Nessa distância toda que estou tendo, eu aprendo a dar valor a muita coisa. Coisas a que eu não dava valor porque estavam todo dia a meu lado, entende? Agora eu dou valor (MACHADO e BECKER, 2008, p. 54).

Esse “choque” a que se refere a atriz pode refletir também a ruptura entre o Pantanal idealizado, que compunha seu repertório pessoal antes da visita, e a vivência naquele espaço durante o período de filmagem. Na verdade, não há incoerências marcantes entre o ambiente exibido pela novela e a realidade. “Um trabalho de ficção pode ter quase qualquer grau de fidelidade, e desde que o grau de fidelidade possa ser levado em conta, a ficção não é enganosa” (LIPPMANN, 2010, p. 30). No entanto, a perspectiva ficcional e a própria produção televisiva

configuram-se como mediações e restringem as possibilidades de interpretação, como preconiza Martin Serrano (2010).

Figura 1 – Atriz Cristiana Oliveira no papel de Juma Marruá.



Fonte: UOL Celebridades⁵.

Outra peça ficcional que segue, em parte, a mesma fórmula da novela é o filme “Cabeça a Prêmio”, lançado em 2009 e dirigido por Marco Ricca. Apesar de inserida no gênero policial, a trama se desenvolve na região de fronteira do Pantanal brasileiro e se caracteriza por “uma mistura de aclimação a um ambiente inóspito e desconhecido e uma tranquilidade muito grande na condução de sua narrativa” (VALENTE, 2009).

O estilo poético de narrativa da telenovela e do filme parece ter migrado para outros produtos midiáticos não-ficcionais, como matérias jornalísticas e documentários, e persiste até a atualidade. As editorias mais contempladas em coberturas nacionais são as de meio ambiente, ciência e turismo, com conteúdo muito próximo da ficção – na TV, é comum a exibição de matérias acompanhadas de trilhas sonoras instrumentais ou regionais ilustrando as imagens das belas paisagens.

As características culturais que delimitam aquele espaço e o desenvolvimento tecnológico como diferencial para a sustentação da economia local são algumas das abordagens ausentes ou pouco exploradas pelo jornalismo de grande circulação na cobertura sobre o Pantanal. Certos silenciamentos também são observados por Dutra (2001, p. 2) em relação à Amazônia. “Ao lado de uma Amazônia urbana e moderna subsistem outras amazônias singulares e dotadas de especificidades que as tornam frequentes itens das pautas da mídia, com destaque para a televisão.”

A priorização do “exótico” reforça o discurso da imutabilidade, perpetuando o estereótipo de paraísos ecológicos e de ambientes inóspitos tanto para a

⁵ Disponível em: <http://celebridades.uol.com.br/album/2013/10/09/veja-fotos-da-atriz-cristiana-oliveira.htm#fotoNav=3>. Acesso em: 23 ago. 2016.

Amazônia quanto para o Pantanal. As noções de modernidade, de urbanidade e de desenvolvimento soam sempre estranhas para o consumidor de bens simbólicos que não tem a oportunidade de se deslocar até esses territórios.

Elementos mediadores marcantes do Pantanal

Algumas características próprias da planície pantaneira funcionam como instâncias mediadoras das interações desenvolvidas naquele ambiente. Uma delas é a própria ruralidade, que vem sendo inter-relacionada com a percepção temporal por Bianchi (2011) e outros autores. Dessa forma, o binômio ruralidade/temporalidade distingue uma mediação que incide sobre as propriedades espaciais.

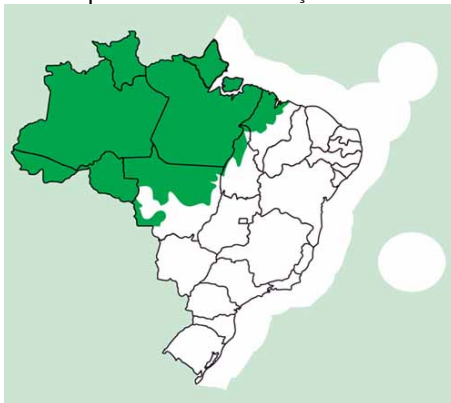
As diferentes temporalidades inscritas no cotidiano de quem habita o meio rural são negociadas e transformam-se em um tempo único, onde está inserido o tempo de trabalho, da família, do descanso e onde o midiático também entra em negociação. A existência de quem vive no meio rural é constantemente marcada pelo tempo de plantar, tempo de colher, tempo de adubar, tempo de sol, tempo de chuva, tempo do trabalho, tempo da casa, tempo midiático. Todos esses tempos apresentam uma existência individual, mas é a junção e suas relações que estabelecem o tempo da vida do sujeito que vive no campo (BIANCHI, 2011, p. 140).

Na urbanidade, os parâmetros temporais também caracterizam o modo de vida, no entanto, esses são elaborados a partir de outras escalas como tempo de congestionamento, tempo na fila de espera, duração da sessão de cinema, horas extras trabalhadas, tempo de *download*, data de vencimento do cartão de crédito, *deadline*, entre outras. A intervenção do tempo como elemento de configuração do espaço é semelhante: mudam as variáveis. Além disso, a escassez de moradores em propriedades rurais contribui para uma sensação de monotonia. "As vistas panorâmicas parecem estáticas, despertando uma sensação de imobilidade e inalterabilidade no decorrer do tempo. A impressão é a de que continuariam a ser como são por muito tempo" (SAKAGUTI JUNIOR, 2010, p. 116).

Quando convidados de regiões urbanas visitam espaços rurais, como o Pantanal ou a Amazônia (localizada no extremo norte do Brasil, cf. Figura 2), eles se deparam com esse mecanismo temporal diferenciado e desenvolvem, diante dele, reações de adaptação ou desajuste. A presença de aparelhos transmissores de comunicação de massa, como televisão e rádio, atenua, em parte, a sensação de isolamento/estranhamento. A conexão via internet vai, gradativamente, ocupando esses espaços, garantindo maior familiaridade com o local.

Se a vista panorâmica transmite a sensação de imutabilidade, no Pantanal ela também se associa à infinitude ou ausência de limites. A própria localização do bioma (Figura 3) – distante dos grandes centros econômicos do país – contribui para essa percepção. Com área de aproximadamente 140 mil quilômetros quadrados, a planície se espalha por dois Estados brasileiros: Mato Grosso (35%) e Mato Grosso do Sul (65%).

Figura 2 – Mapa com a localização da Amazônia.



Fonte: Probio Educação Ambiental⁶.

Cerca de 1.400 quilômetros separam, por exemplo, as cidades de São Paulo e Corumbá, no Pantanal sul-mato-grossense, distância que, ao ser percorrida, evoca a noção de grandeza territorial do país. Afora a percepção da distância e da extensão do Pantanal, o simples fato de viver naquele espaço parece imprimir determinadas características aos habitantes.

Figura 3 – Mapa da localização do Pantanal no Brasil.



Fonte: Embrapa Pantanal/Geoprocessamento.

⁶ Disponível em: <http://www.ecoa.unb.br/probioea/guia/index.php/amazonia/75-amazonia>. Acesso em: 23 ago. 2016.

Embora cada ambiente ou ecossistema possa afetar as pessoas de forma distinta, há, provavelmente, um efeito geral que provoca praticamente as mesmas reações em todos os frequentadores. Quem passa muito tempo no mar, por exemplo, se expõe mais a determinados sentimentos – e a maioria das pessoas sente exatamente esses mesmos “determinados sentimentos”; quem mora no Pantanal tende a falar manso, ser desconfiado e, ao mesmo tempo, solidário; o sujeito que vive na floresta amazônica tem uma índole diferente daquele que vive na mata atlântica (MORAES, 2014).⁷

Existe uma característica própria daquela vista natural que remete à ausência de limites, percebida também pelo poeta Manoel de Barros ao descrever que “no Pantanal não se pode passar régua. Sobremuito quando chove. A régua é existidura de limite. E o Pantanal não tem limites” (BARROS, 1997, p. 29). Essa sensação se relaciona com as amplas áreas de terrenos planos, contínuos, comparáveis ao mar (Figura 4).

Existe um limite real e efetivo na paisagem, mas por alguma característica do ambiente, temos a impressão de que não há limites, que a paisagem não tem fim, que não há horizontes etc., e essa impressão então fica como que permanente. Por exemplo: no mar aberto em que para onde se olhe só se enxerga mar e céu que se confundem como um horizonte contínuo e constante; principalmente após vários dias no mar e sem ver terra. Esse tipo de sensação também ocorre no Pantanal, porque a paisagem, apesar de multivariada, parece ser sempre a mesma; tem-se a impressão de que não há um limite; tem-se a impressão de que não há horizonte (MORAES, 2014).

A percepção da falta de horizontes ou de limites se impõe como elemento físico e psicológico de interferência durante as interações face a face. Há diferenças substanciais entre conversar em ambiente aberto, amplo e indefinido e um diálogo delimitado por paredes. As sensações que podem se associar à comunicação cara a cara no Pantanal são diversas e imprevisíveis, podendo incluir ausência de controle, perda de referências, excesso de informalidade, falta de proteção, de concretude, de concentração e de determinação, entre muitas outras. A descrição da atriz Cristiana Oliveira também pode ser recuperada, particularmente quando ela menciona se sentir pequena diante da imensidão do espaço. Essa projeção diante do ambiente se reflete, de alguma maneira, nas conversas ali desenvolvidas.

⁷ As contribuições do socioeconomista André Steffens Moraes, ex-pesquisador da Embrapa Pantanal, ex-marujo e atual pesquisador da Embrapa Soja (Londrina-PR), foram incorporadas à pesquisa pela perspicácia de suas impressões pessoais sobre a paisagem pantaneira, elaboradas ao longo dos anos em que frequentou aquele ecossistema. Agradeço pela rica colaboração.

Figura 4 – Área da planície pantaneira: horizonte ampliado.



Fonte: Acervo pessoal.

A discussão a respeito do espaço físico levanta também o debate sobre o público e o privado, já que o Pantanal pode ser considerado híbrido: as fazendas são propriedades particulares, pertencentes a uma pessoa física ou jurídica, e o Pantanal enquanto reserva da biosfera, um território de interesse público. Pesquisas desenvolvidas pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) indicam que 95% da planície são ocupados por propriedades particulares.

A presença física na região será regida, assim, por códigos mistos de ocupação. Visitantes e anfitriões podem observar nas paisagens a sobreposição de interesses, o público buscando a preservação do território e o privado tentando ampliar os lucros a partir da exploração econômica do local. Esse aparente confronto, até então, se encontra razoavelmente equilibrado devido à operacionalização do conceito de desenvolvimento sustentável. A convivência harmoniosa entre o boi e as espécies selvagens é tida como exemplar desse balanceamento. Essa circunstância também manifesta sua função mediadora, já que os diálogos naquele território rotineiramente tangenciam a questão da sustentabilidade.

A proximidade entre interlocutores e animais selvagens é outro fator que, com frequência, incide sobre as interações. A beleza cênica e a biodiversidade, em geral, encantam os visitantes, que também avistam muitos bois, já que a pecuária de corte é a atividade que mais se adaptou à região. A vegetação e as águas que se acumulam em baías e corixos⁸ completam o visual.

Diante da imprevisibilidade com que os animais podem se aproximar dos humanos, é provável que os diálogos no campo sejam interrompidos para a contemplação ou mesmo para o deslocamento em direção a áreas mais seguras. Observa-se que a presença da fauna provoca alguns tipos de sensações, como

⁸ Corixos são pequenos rios que se formam em épocas de chuva e desaguam em outros rios maiores.

medo, ansiedade, curiosidade, apreensão, receio etc. Invariavelmente, os animais são temas de conversas ambientadas no Pantanal.

Outros elementos mediadores se apresentam como característicos daquele lugar. O perfil acolhedor dos habitantes da região é um deles. Embora desconfiado, como indicado anteriormente, o homem pantaneiro se distingue pela hospitalidade e solidariedade. Os hábitos culturais dessa população – entre eles as rodas de tereré⁹, as modas de viola e a contação de causos – convidam o visitante a se integrar ao ambiente, conduta reforçada pelo acesso ainda precário às tecnologias da informação. O fenômeno da mídiatização, no entanto, tende a alterar essa cotidianidade, impondo outros tipos de mediações.

Considerações finais

Algumas condições presentes nos espaços físicos parecem, de fato, condicionar o desenvolvimento da comunicação face a face, particularmente os códigos pré-estabelecidos que determinam condutas durante o uso e ocupação de lugares. Regras sociais definem comportamentos típicos para certos ambientes, como permanecer em silêncio durante uma sessão de cinema, um culto em um templo religioso ou uma apresentação de palestra em um auditório. Já em uma partida de futebol, dentro de um estádio, demonstrações de efusividade são esperadas e bem-vindas. Diálogos em tons cordiais são previstos em escritórios e ambientes similares de trabalho. Gritos, correrias e brincadeiras aparecem como hábitos correntes no pátio escolar durante o intervalo de aulas de uma unidade de educação infantil.

Conforme demonstrado na fundamentação teórica, os contextos onde se desenvolvem as interações face a face impõem diferentes graus de restrições. É provável que ambientes com barreiras físicas concretas e artificiais, como paredes, muros ou balcões, estabeleçam condições mais limitantes – porém seguras – para a comunicação. O ambiente visto como obstáculo talvez justifique uma percepção mais palpável do potencial constrangedor de algumas instalações. Por outro lado, espaços inseridos na natureza podem apresentar-se como cenários mais relaxantes e menos formais, onde possíveis tensões durante os diálogos seriam contidas pela própria intervenção da paisagem. É recomendável ampliar o conjunto de locais estudados para estabelecer, de forma mais sólida, essas relações.

Neste artigo foi possível observar que os ambientes físicos – e seus códigos mediadores – induzem a certos comportamentos e atitudes. Porém, também é perceptível que o espaço físico, por si só, repercute de maneira limitada sobre as

⁹ Bebida semelhante ao chimarrão, mas feita com água fria.

condutas. As formas de interação face a face são determinadas por uma coleção articulada de elementos contextuais, como o ambiente, as regras e costumes sociais, o tipo de relação entre interlocutores, o tempo, entre outros.

A discussão em torno das funções mediadoras dos espaços físicos levanta um debate vigoroso a respeito da intensificação do processo de mediação na sociedade como um todo e em alguns espaços geográficos em particular. O trabalho de comunicação organizacional desenvolvido em regiões consideradas exóticas precisa levar em conta a evolução desse processo. O conhecimento das instâncias mediadoras desses ambientes será adquirido, em grande parte, por meio de tentativa e erro, pois a pesquisa em comunicação a respeito dessas condições contextuais é incipiente.

A discussão desenvolvida nestas páginas aponta a centralidade do ser humano inserido em um contexto social, demarcado por mediações e vivências. Investigadores que se aventuram por essa seara encaram ao menos dois desafios contundentes: a complexidade de articular os aspectos mediadores do contexto e a impossibilidade de se reproduzir as sensações vivenciadas durante as experiências (CARDOSO FILHO, 2008; QUÉRÉ, 2010; WOLTON, 2004).

Daí a relevância de metodologias como a imersão, apontada como caminho para exploração do espaço geográfico por Sandeville Junior (2004) e Sakaguti Junior (2010). Mesmo sabendo de antemão das dificuldades que enfrentará ao tentar descrever cientificamente sua experiência em determinado local, o pesquisador que optar pela vivência vai adquirir um conhecimento único e indispensável se quiser, de fato, desvendar o papel mediador dos ambientes nos processos comunicacionais.

Referências

BALOGH, Anna Maria. "Minha terra tem Pantanal, onde canta o tuiuiú...": a guerra de audiência na TV brasileira no início dos anos 90. In: SOUSA, Mauro Wilton de (Org.). **Sujeito, o lado oculto do receptor**. São Paulo: Brasiliense, 2002. p. 135-150.

BARROS, Manoel de. **Livro de pré-coisas**: roteiro para uma excursão poética no Pantanal. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

BIANCHI, Graziela. Considerações sobre processualidade metodológica e a relação pesquisador-pesquisado. In: MALDONADO, Alberto Efendy et al. **Metodologias de pesquisa em comunicação**: olhares, trilhas e processos. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011. p. 131-152.

CARDOSO FILHO, Jorge Luiz Cunha. A incidência dos conceitos de mediações e experiência no estudo da música popular massiva. In: PRIMO, Alex et al (Orgs.).

Comunicação e interações: livro da Compós 2008. Porto Alegre: Sulina, 2008. p. 131-146.

DUTRA, Manuel José Sena. A Amazônia na TV: produção de sentido e o discurso da ecologia. In: XXIV CONGRESSO BRASILEIRO DA COMUNICAÇÃO, 2001, Campo Grande. **Anais eletrônicos...** Campo Grande: Intercom, 2001. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2001/papers/NP9DUTRA.PDF>>. Acesso em: 27 out. 2012. EDUFBA; Brasília: Compós, 2012, p. 31-52.

KUNSCH, Margarida Maria Krohling. **Planejamento de relações públicas na comunicação integrada**. 5. ed. São Paulo: Summus, 2003.

_____. A dimensão humana da comunicação organizacional. In: KUNSCH, Margarida Maria Krohling (Org.). **A comunicação como fator de humanização das organizações**. São Caetano do Sul: Difusão, 2010. p. 41-60.

LIPPMANN, Walter. **Opinião pública**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

MACHADO, Arlindo; BECKER, Beatriz. **Pantanal**: a reinvenção da telenovela. São Paulo: Educ, 2008.

MAIO, Ana Maria Dantas de. Comunicação e representações sociais: o Pantanal que os brasileiros (des) conhecem. In: **Estudos em Comunicação**, Covilhã, n. 5, 217-226, maio 2009.

MARTIN SERRANO, Manuel: Mediación. In: DEL CAMPO, Salustiano (Org.). **Diccionario de ciencias sociales**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos/Unesco, p. 179-184, 1976. Disponível em: <http://eprints.ucm.es/10657/>. Acesso em: 3 ago. 2014.

_____. La estructura de la narración icónica en la televisión. Disertación magistral de Doctorado de Estado en Ciencias y Letras. In: **Razón y Palabra**, México, n. 72, p. 1-17, jul. 2010. Disponível em: http://www.razonypalabra.org.mx/N/N72/MMS/MMS_castellano_corr_72.pdf. Acesso em: 26 jun. 2015.

MARTINO, Luís Mauro Sá. Mediação e midiatização da religião em suas articulações teóricas e práticas: um levantamento de hipóteses e problemáticas. In: MATTOS, Maria Ângela; JANOTTI JR., Jeder; JACKS, Nilda (Orgs.). **Mediação & midiatização**. Salvador: EDUFBA; Brasília: Compós, 2012. p. 219-244.

MARTINS, Marta Terezinha Motta Campos. **Diálogo e interações face a face na comunicação interna**: um estudo da oralidade nas organizações. 2012. Tese (Doutorado em Ciência da Comunicação) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

MORAES, André Steffens. **Percepções sobre a paisagem no Pantanal** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por ana.maio@embrapa.br em 11 fev. 2014.

QUÉRÉ, Louis. O caráter impessoal da experiência. In: LEAL, Bruno Souza; MENDONÇA, Carlos Camargos; GUIMARÃES, César (Orgs.). **Entre o sensível e o comunicacional**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 19-38.

SAKAGUTI JUNIOR, Mário Masaru. **Significados das paisagens da microbacia do ribeirão dos Sinos**, Ipeuna, SP. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/91/91131/tde-20092010-140717/pt-br.php>. Acesso em: 24 ago. 2013.

SANDEVILLE JUNIOR, Euler. Paisagens e métodos: algumas contribuições para elaboração de roteiros de estudo da paisagem intraurbana. In: **Paisagens em Debate**, São Paulo, n. 2, p. 1-6, set. 2004. Disponível em: <http://www.usp.br/fau/deprojeto/gdpa/paisagens/inicio.html>. Acesso em 23 jun. 2015.

SCHETTINO, Paulo Bráz Clemencio. Duas Amazônia. In: XXXVI CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 2013. Manaus. **Anais eletrônicos...** Manaus: Intercom/Ufam, 2013. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2013/resumos/R8-1480-1.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2015.

SCHUTZ, Alfred. O mundo das relações sociais. In: WAGNER, Helmut R. (Org.). **Fenomenologia e relações sociais**: textos escolhidos de Alfred Schutz. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. p. 157-237. Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/2295273/alfred-schutz---fenomenologia-e-relacoes-sociais-livro>. Acesso em: 27 nov. 2014.

VALENTE, Eduardo. Cabeça a Prêmio, de Marco Ricca (Brasil, 2009). In: **Cinética**, Rio de Janeiro, out. 2009. Disponível em: <http://www.revistacinetica.com.br/cabeçaapremio.htm>. Acesso em: 14 jul. 2015.

WOLTON, Dominique. **Pensar a comunicação**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

Edição v.36
número 3 / 2017

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 36 (3)
dez/2017-mar/2018

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

A internet como espaço moral: uma análise dos “ensinamentos” do deboísmo

The internet as a moral space: an analysis of the “teachings” of deboísmo

HENRIQUE MAZETTI

Professor do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal de Viçosa (UFV), Viçosa, Minas Gerais, Brasil. Doutor em Comunicação pela ECO/UFRJ, Rio de Janeiro. Brasil. E-mail: mazetti@gmail.com. ORCID: 0000-0001-5498-8294.

RICARDO DUARTE GOMES DA SILVA

Professor do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal de Viçosa (UFV), Viçosa, Minas Gerais, Brasil. Doutor em Comunicação pela UFMG, Belo Horizonte, Minas Gerais. Brasil. E-mail: rduarte@ufv.br. ORCID:

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

MAZETTI, Henrique, SILVA, Ricardo Duarte Gomes da. A internet como espaço moral: uma análise dos “ensinamentos” do deboísmo. Contracampo, Niterói, v. 36, n. 03, pp. 219-234, dez. 2017/ mar. 2018.

Enviado em 31 de agosto de 2017 / Aceito em 08 de outubro de 2017

DOI – <http://dx.doi.org/10.22409/contracampo.v36i3.1039>

Resumo

Este trabalho aborda o deboísmo, um "movimento" difundido nas redes sociais, que prega a "doutrina" do "ficar de boa" e dissemina seus ensinamentos por meio de memes e imagens humorísticas. Uma vez de que a mídia possui um papel importante na articulação de dilemas éticos (SILVERSTONE, 2007), o objetivo do trabalho é contribuir para a compreensão de quais são as características assumidas pelos preceitos morais que circulam na internet. O artigo discute a relação entre mídia e moralidade e apresenta os resultados da análise da qualidade estética e da agência moral (CHOULIARAKI, 2008) dos mandamentos do deboísmo publicados na página Deboísmo no Facebook. Assim, foi possível observar que o deboísmo contribui para a naturalização da ética indolor, descrita por Lipovetsky (2007).

Palavras-chave

Deboísmo; Moralidade; Internet.

Abstract

This paper studies deboísmo, a "movement" disseminated in online social networks, which preaches the "doctrine" of "getting well" and disseminates its teachings using memes and humorous images. Based on the premise that the media has an important role in articulating ethical dilemmas (SILVERSTONE, 2007), the objective of the paper is to help understand what are the characteristics assumed by the moral precepts that circulate on the internet. The article addresses the relationship between media and morality and presents the results of the analysis of the aesthetic quality and the moral agency (CHOULIARAKI, 2008) of the commandments of the deboísmo published in the page Deboísmo in Facebook. Thus, it was possible to observe that deboísmo contributes to the naturalization of painless ethics, described by Lipovetsky (2007).

Keywords

Space-time; Mediatization; Semiology; Amazonia.

Introdução

Os meios de comunicação assumem, cada vez mais, o protagonismo na articulação dos dilemas morais e éticos¹ da vida social contemporânea. Por meio da produção noticiosa, das narrativas ficcionais, dos programas de auditório e dos demais produtos comunicacionais, a mídia toma para si o papel de oferecer elementos (que envolvem textos e imagens, agenciadores de argumentos racionais e afetivos) para que as pessoas reflitam, incorporem, negociem e até mesmo recusem valores, normas e ideais acerca do bem, do correto, do justo e do normal. Tais distinções valorativas difundidas nos meios de comunicação servem, então, para que os indivíduos modulem suas condutas, elaborem modos de compreender a si mesmos e os outros, orientem suas interações e suas experiências e desenvolvam interpretações do mundo social em que vivem (CHOULIARAKI, 2008, 2013; SILVERSTONE, 2002, 2007).

Com a popularização da internet e, mais especificamente, com a expansão da utilização dos sites de redes sociais, em que as pessoas podem, além receber informação, produzir, discutir e comentar as opiniões e falas umas das outras, o papel da mídia nos debates éticos e morais se tornou ainda mais complexo. Uma vez que os sites de redes sociais estabelecem novas formas de sociabilidade, baseadas nas dinâmicas de conversação horizontais, síncronas ou assíncronas, não-presenciais, amparadas na construção e na manutenção de perfis e páginas pessoais (BOYD, 2008; DEUZE, 2012; RECUERO, 2008, 2012; TURKLE, 2011), a mídia agora não só oferece representações e quadros interpretativos para compreendermos a vida social e nos relacionarmos uns com os outros. Ela também fornece plataformas conversacionais em que as pessoas podem efetivamente debater e se engajar em conflitos éticos e morais, que tomam diferentes formas e são motivados por inúmeras situações na rede.

Um dos fenômenos recentes em que os debates éticos e morais podem ser observados no ambiente online é o “movimento” do deboísmo. O neologismo, originado da expressão popular “de boa” (sinônimo de “tudo bem”, mas que ainda indica um estado de espírito apaziguador e compreensivo), tomou os sites de redes sociais, fazendo com que milhares de usuários das plataformas se convertessem ao seu ideário. O maior centro de aglutinação das discussões acerca do deboísmo é a

¹ Utilizamos os termos como sinônimos e ao usá-los nos referimos ao conjunto de valores, concepções e ideais que regem os costumes, práticas e interações dos indivíduos uns com os outros. Tal definição ampara-se na perspectiva de Taylor (2005), que critica as estreitas definições de moralidade que a resumem a um sistema de obrigações. Para o autor, estamos inextricavelmente imersos em configurações morais, mesmo que implícitas, pois são elas quem fornecem um horizonte de sentido para compreendermos nossas ações e nossas identidades.

página homônima mais popular no Facebook², que conta atualmente com mais de um milhão e cem mil seguidores. A página, que possui um bicho-preguiça com vestes religiosas em sua capa, é atualizada diariamente com imagens, vídeos e textos que dissertam sobre a filosofia deboísta em tom humorístico. Algumas dessas postagens chegam a receber milhares de curtidas, compartilhamentos e comentários, que julgam e discutem cada publicação.

O objetivo do presente trabalho é contribuir para a compreensão de quais são as características assumidas pelos preceitos morais que se desenvolvem e circulam na internet. Metodologicamente, adaptamos as categorias analíticas de *qualidade estética* e *agência moral* de Chourialaki (2008; 2013), elaboradas para interpretar a capacidade da mídia de educar moralmente o público, para analisar os ensinamentos do deboísmo apresentados em sua página mais popular no Facebook. Antes de discutir os resultados empíricos da pesquisa, porém, faremos uma breve discussão teórica a respeito das relações entre mídia e moralidade.

Mídia e Moralidade

Ao justificar a relevância de se estudar a mídia, Silverstone (2002, p. 14) argumenta que os meios de comunicação se tornaram parte da “textura geral da experiência”. Já não é possível pensar em nosso cotidiano sem levar em consideração o papel que a mídia tem de produzir sentidos, evocar afetos, construir o senso comum, organizar práticas e processos do dia a dia, marcar nossas percepções de tempo e espaço e elaborar distinções e juízos sobre a própria experiência da qual ela é basilar. Dessa forma, o autor defende uma compreensão da mídia que não a separa da vida social, evitando interpretações esquemáticas que avaliam os meios de comunicação como agentes externos, intrusivos, que alterariam a “ordem natural” das relações sociais. Para o autor, a mídia não pode ser pensada fora da sociedade, pois ela é fundamentalmente social: processos, práticas e textos midiáticos são elementos organizadores das maneiras como interpretamos e agimos, coletiva e individualmente, no mundo.

Em trabalho mais recente, Silverstone (2007) avança em suas reflexões para defender a importância de se compreender (e por isso, refletir, criticar e regular) o universo midiático como um espaço moral. Para o autor, na mídia, hoje, se desenrolam – de forma ambivalente – alguns dos principais desafios éticos da contemporaneidade, que envolvem o respeito à dignidade humana e os modos como lidamos com a alteridade:

² Cf. <https://www.facebook.com/Deboismo>. Acesso em 30/03/2017.

A mídia é complexa, contraditória e sua prática é contestada – mas ela envolve práticas, não é um processo desencarnado. E, como tal, ela é produto do pensamento, do juízo e da ação humana. E, como tal, ela é o principal meio de conexão (e desconexão), de inclusão simbólica (e exclusão), de fato de comunicação (e de ausência de comunicação) entre seres humanos, sem a qual, mesmo em suas distorções, a vida social é impensável (SILVERSTONE, 2007, p. 162-163).

Para Silverstone (2007), a mídia não é um espaço moral qualquer, pois o seu trabalho se relaciona principalmente com o fortalecimento e a relativização de fronteiras (nacionais, políticas e identitárias) que orientam os debates morais em outras esferas. A força moral da mídia residiria em suas práticas classificatórias em termos do “eu” e do “outro”:

a contínua inscrição da diferença em todo e qualquer texto ou discurso midiático: dos estereótipos brutos da alteridade às discriminações sutis e nem tão sutis da caracterização dramática, da construção narrativa, dos comentários políticos, das salas de bate-papo da internet e dos programas de rádio (SILVERSTONE, 2007: 19).

Dessa forma, o autor privilegia as representações midiáticas e se preocupa em demonstrar a relevância social da aparente banalidade contida nos textos da mídia. Incorporando a perspectiva teórica apresentada por Silverstone, Chourialaki (2008, 2013) desenvolve uma abordagem mais empírica a respeito dos modos como a mídia educa moralmente o público. Para a autora, os meios de comunicação possuem um caráter ético na medida em que apresentam situações – no noticiário, no entretenimento, na publicidade etc. – em que o sofrimento do outro em um local distante é apresentado ao público, que assim é convocado a agir. Chourialaki (2008, 2013) defende que a mídia oferece um amplo espectro de engajamento do público em relação ao outro, que tanto passa pelas formas de voyeurismo, passividade e indiferença, quanto é capaz de fomentar ações práticas ou discursivas de modo a amenizar o infortúnio alheio. Como a autora afirma:

É essa função pedagógica da mediação que torna os textos de mídia contemporâneos uma forma efetiva de educação moral [...] espetáculos de mídia moralizam as audiências por hábito, ao sistematicamente promover valores éticos e cultivar disposições para a ação. (CHOURIALAKI, 2008: 832).

O debate sobre o deboísmo no Facebook articula essa função pedagógica de forma até mais explícita do que outros produtos da mídia, uma vez que se apresenta como a difusão de um estilo de vida, uma filosofia ou uma religião em que a (boa) relação com o outro é fundamental. Todavia, por se disseminar nos sites de redes sociais, as discussões sobre o deboísmo apresentam certas

características que fogem ao típico escopo das representações midiáticas discutidas por Silverstone (2002, 2007) e Chourialaki (2008, 2013). É com o objetivo de refletir sobre essas características que passamos à apresentação e análise das mensagens sobre o deboísmo no Facebook.

O deboísmo no Facebook

Uma busca pelo termo deboísmo no Facebook traz como resultados centenas de páginas e perfis sobre o tema, dos mais variados tipos e número de seguidores. Escolhemos a página mais popular como foco central de nossa análise devido ao seu alcance e visibilidade (em março de 2017, ela possuía vinte vezes mais seguidores do que o segundo resultado mais popular). A página Deboísmo³ foi criada em 27 de junho de 2015 por dois jovens de Goiás, um estudante universitário e sua namorada. Em abril de 2016, a página contava com quase 700 mil seguidores, número que quase um ano depois aumentaria para um milhão e cem mil pessoas. De acordo com as opções de classificação possibilitadas pelo Facebook, a página se denominava⁴ uma “Instituição Religiosa”. A informação acompanhava o título da página, localizado abaixo da imagem de capa, composta por uma ilustração de um bicho-preguiça em vestes religiosas.

Toda a página do Facebook possui uma aba de autodescrição. Na seção “visão geral” da página Deboísmo, encontrava-se um mapa, localizando a origem da página em Goiás e um link para uma loja online onde eram vendidos produtos como camisetas e canecas com o tema do deboísmo. Na seção “Informações gerais”, havia uma descrição da página: “Deboísmo é um estilo de vida. Ser de boa não significa ser inerte ao mundo, significa ser ponderado. Calma e paciência e o mundo se tornará um lugar melhor”. E também era explicitada sua missão: “Tornar as pessoas um pouco mais de boas”. No menu contextual ainda existiam links para os álbuns de foto e vídeo publicados originalmente na linha do tempo da página. Além disso, usuários podiam avaliá-la, deixando comentários que ficavam visíveis para outros usuários.

O destaque da página, porém, eram as postagens feitas em sua linha do tempo, constituídas por conteúdos originais, compartilhamentos de conteúdos de outras páginas e publicações de conteúdos enviados pelos seus seguidores. Durante

³ Cf. <https://www.facebook.com/Deboismo>. Acesso em 30/03/2017.

⁴ Os dados sobre a página foram obtidos para um projeto mais amplo do que o recorte apresentado neste artigo, desenvolvido no grupo de pesquisa Interações Midiáticas, Textualidades e Processos Comunicacionais. A coleta de dados ocorreu em abril e maio de 2016, em um levantamento tanto das postagens ocorridas naquele período, como de postagens que haviam sido feitas no passado. Uma vez que as informações obtidas no período de coleta dos dados já não condizem com a atual situação da página, que foi se modificando inclusive por conta de transformações no próprio layout do Facebook, optamos por descrever a página no passado, no intuito de evitar anacronismos.

abril e maio de 2016, a página publicava de três a oito vezes por dia, sendo que algumas de suas publicações eram, na verdade, republicações de postagens antigas. As publicações continham principalmente imagens bem humoradas, memes, mensagens motivacionais e posts promocionais de produtos da loja online.

Entre essas publicações, encontravam-se postagens destinadas especificamente a disseminar os ensinamentos deboístas. Em uma postagem (figura 1) cujo conteúdo foi republicado diversas vezes, dez ensinamentos eram enumerados junto a uma imagem estilizada de um bicho-preguiça, que fazia referência a diversas religiões (por exemplo, ao hinduísmo, ao apresentar o bicho-preguiça com três olhos, e ao cristianismo, ao colocar um halo, típico da iconografia cristã, atrás da cabeça do bicho-preguiça).

Ironicamente, apesar das múltiplas referências à religiosidade presentes no ideário deboísta, os dez ensinamentos do deboísmo eram, de fato, uma simples tradução de um código de conduta apresentado por Richard Dawkins no livro “Deus, um delírio”, publicado em 2006. Dawkins, além de ser um renomado biólogo britânico, é também um ardoroso promotor do ateísmo. Tal contradição não passou despercebida pelos seguidores da página, que imediatamente questionaram o uso das ideias de Dawkins e, especialmente, o último ensinamento original, de cunho mais explicitamente ateuista. A página continuou a republicar os ensinamentos durante o período de observação. Porém, substituiu o último, “Seja cético”, por “Compartilhe os ensinamentos do deboísmo e torne seu ambiente mais tranquilo. Seja a mudança que quer ver no mundo.”⁵

Figura 1 – Ensinamentos deboístas



⁵ Compreendemos que, apesar de ser importante registrar a origem dos ensinamentos, o fato de eles serem traduções do pensamento de Dawkins não invalida a sua análise, pois ao recontextualizar o texto original no interior do ideário deboísta e atrelá-lo a imagens distantes da proposta de Dawkins, os ensinamentos ganham novos significados, não necessariamente relacionados ao ateísmo promovido pelo cientista britânico.

Fonte: Facebook

Além dessa postagem, foram encontradas mensagens referentes aos dez ensinamentos do deboísmo nos arquivos da página. As publicações foram feitas ainda nos primeiros meses de existência da página e utilizam o formato típico de memes: uma imagem de fundo e um texto em letras maiúsculas em fonte branca com sombreamento preto, localizado nas partes superior e inferior da imagem, ou apenas na parte inferior (como no exemplo da Figura 2).

Nosso *corpus* de análise foi formado por essas dez postagens, que foram interpretadas com a ajuda de duas categorias analíticas desenvolvidas por Chouliaraki (2008, 2013): qualidade estética e agência moral. Tais categorias foram elaboradas pela autora para analisar os modos como a mídia atua como uma instância de educação moral por meio de produções jornalísticas televisivas acerca do sofrimento de pessoas em locais distantes em relação ao espectador.

Por qualidade estética, a autora se refere às maneiras pelas quais “a palavra e a imagem são combinadas na tela de forma a representar o sofrimento distante como uma realidade imediata para o espectador” (CHOULIARAKI, 2008: 839). Já por agência moral, a autora se refere ao modo pelo qual as notícias convocam o espectador a agir, ou seja, como os textos jornalísticos propõem aos espectadores que eles se identifiquem com o sofrimento apresentado no noticiário.

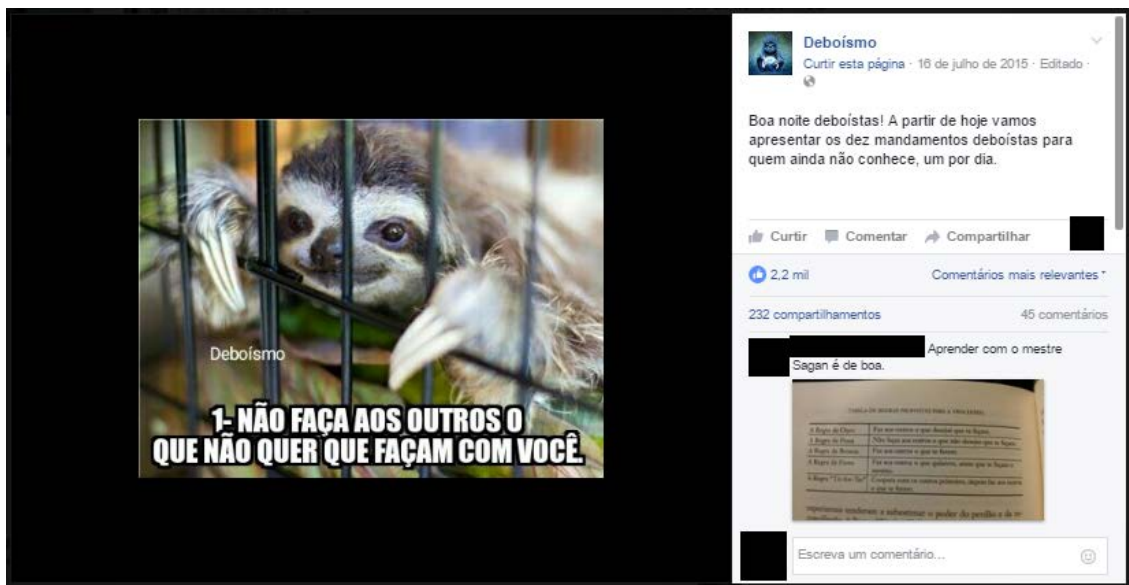
Ainda que o objeto para o qual tais categorias de análise tenham sido criadas seja diferente do objeto da presente pesquisa, é possível adaptá-las para atender aos objetivos do presente estudo. Isto porque, ainda que a Chouliaraki enfoque os dramas humanitários expressos pelo jornalismo televisivo, sua motivação é muito semelhante à da presente pesquisa. Também a autora busca compreender como a mídia atua como um espaço de negociação moral, partindo da premissa de que

Representações midiáticas, são, nesse sentido, condições de possibilidade para a ação pública e são estas questões que precisamos analisar, de modo a compreender como os textos midiáticos podem contribuir para a promoção de uma ética do cuidado e da responsabilidade, ou para a indiferença e a apatia em relação ao outro distante. (CHOULIARAKI, 2008, p. 832).

Como já discutido, a relação com o outro também é o foco central do deboísmo. Questionar a qualidade estética das publicações da página do deboísmo, portanto, significa, em vez de analisar as características verbais e visuais do meio televisivo, o modo como texto e imagem criam uma “realidade imediata” para o

seguidor da página do movimento. Já em relação à agência moral, significa problematizar como as publicações da página no Facebook posicionam o seguidor e o convocam a tomar uma determinada atitude para “ficar de boa”.

Figura 2 – Exemplo de postagem sobre ensinamentos do deboísmo



Fonte: Facebook

A qualidade estética dos ensinamentos deboístas

A primeira categoria analítica na qual as postagens sobre os ensinamentos deboístas foram interpretados é a de qualidade estética. Para Chouliarakí (2008, 2013), a qualidade estética se refere ao modo como texto e imagem são empregados para a construção de uma realidade imediata, capaz de produzir uma afetação no espectador. A autora exemplifica alguns tipos de qualidade estética ao discutir três estratégias: 1) o recurso ao espetáculo, que amplifica o potencial de textos e imagens de ultrapassarem seus referentes reais e operarem no campo da simulação, afastando o público de uma realidade imediata e estimulando aspectos sensoriais da produção midiática; 2) o sentimentalismo, que emprega texto e imagem para potencializar as emoções que uma situação retratada pode aguçar; 3) o ativismo panfletário, que usa textos e imagens para dar informações mais factuais a respeito de determinada situação em que o outro se encontra e pelo qual deveríamos agir.

A qualidade estética dos posts em que os ensinamentos do deboísmo são disseminados não se localiza facilmente em nenhum dos exemplos citados, ainda que apresente elementos tanto da estratégia espetacular quanto da sentimental. Os textos presentes nas postagens são apenas transcrições dos ensinamentos que

continuamente eram publicados na página em formato de lista (ainda que dois dos “mandamentos” tenham sido reduzidos para se adequar às imagens que os acompanhavam em suas respectivas publicações). Tais textos são imperativos de conduta que atuam mais na sustentação da agência moral das postagens do que na sua qualidade estética. Já as imagens têm como foco central o bicho-preguiça, ícone maior do deboísmo. Em cada um dos ensinamentos, ele aparece de forma diferente. Em uma postagem, ele está com óculos de leitura e um livro entre as patas; em outra, ele está vestido como Freddy Krueger, um personagem de terror. Em uma terceira publicação, o bicho-preguiça ostenta óculos escuros espelhados em frente de um esplendoroso céu azul.

A estratégia de empregar o bicho-preguiça em todas as postagens pode ser pensada como um artifício espetacular no sentido de que as postagens se permitem ser experimentadas como típicos memes, feitos para ser fonte de humor e compartilhados em perfis de Facebook, sem necessariamente se relacionar a nenhuma realidade imediata. A linguagem verbal ordena um certo tipo de comportamento, mas a imagem não constrói uma situação em que a escolha por tomar a atitude promovida é dramatizada ou enfatizada de alguma maneira.

Existem exceções, contudo. O primeiro ensinamento, “Não faça aos outros o que não quer que façam com você” é ilustrado com a imagem do bicho-preguiça preso e tristonho (figura 2). O quarto ensinamento, que diz respeito à necessidade de perdoar, tem como imagem uma paródia da famosa pintura “Nighthawks”, de Edward Hopper, que mostra a fachada de um restaurante nova-iorquino à noite. Na paródia usada para ilustrar o ensinamento, um bicho-preguiça aparece de braços estendidos, algumas cadeiras estão no chão e a vidraça do restaurante está estilhaçada, dando a entender que ele lançou as cadeiras contra o restaurante.

Essas dramatizações, entretanto, possuem pouca capacidade de inserir o espectador em uma realidade efetivamente possível. Ainda que elas apresentem situações em que as necessidades de seguir os ensinamentos são dramatizadas (o espectador não quer ficar preso e triste como o bicho-preguiça, ou deve perdô-lo por ter quebrado a vidraça), o seu investimento estético aposta na experiência prévia dos usuários da página com a linguagem dos memes, costumeiramente povoados de animais por vezes antropomorfizados, por vezes apenas em condições inesperadas. Assim, as imagens operam mais na dimensão da simulação do que efetivamente na construção de uma realidade imediata, na qual o espectador pode se colocar no lugar do outro ou, pelo menos, se solidarizar com ele.

Além disso, ao utilizar o bicho-preguiça nos ensinamentos, as postagens conferem ao discurso deboísta um aspecto autorreferente, que se volta para seu próprio terreno simbólico em vez de dialogar com experiências cotidianas dos

seguidores da página, a partir das quais tais imperativos de conduta poderiam ser colocados em prática. Assim também se realiza a lógica espetacular, pois é enfatizada a própria condição de meme da postagem, independentemente do seu conteúdo. O estímulo sensorial e o tom humorístico se sobrepõem a qualquer tentativa de promover alguma atitude em relação ao outro ou ao mundo.

Mas o emprego do bicho-preguiça também se aproxima da estratégia sentimentalista em algumas publicações. Nelas, o bicho-preguiça aparece como merecedor de afeto ou como estratégia para sublinhar valores importantes para o ideário deboísta, como o amor, a ternura e o respeito à natureza. O terceiro ensinamento, “trate os outros seres humanos, as outras criaturas e o mundo em geral com amor, honestidade, fidelidade e respeito”, é apresentado com uma imagem em que um bicho-preguiça e uma mulher se abraçam carinhosamente. Já o sétimo ensinamento, “ponha todas as suas certezas à prova; sempre compare suas ideias com os fatos, e esteja sempre disposto a mudar de ideia”, mostra um bicho-preguiça de olhos especialmente cerrados e língua para fora, numa expressão marota.

Em ambos os casos, as imagens buscam emocionar o espectador, acionando sentimentos de carinho e proteção em relação ao animal. As imagens não oferecem alternativas práticas, apenas invocam o afeto de forma abstrata. Esse sentimentalismo não ancorado em ações efetivas é, na verdade, a base do deboísmo. A noção de “Ficar de boas”, como prega a página, é muitas vezes traduzida mais como um estado de espírito do que um conjunto de ações e posicionamentos em relação ao outro. As imagens “fofas” do bicho-preguiça têm a função de produzir essa condição individual. Nesses casos, os ensinamentos deboístas se aproximam esteticamente de um tipo muito comum de contas nos sites de redes sociais que se dedicam exclusivamente a distribuir conteúdo motivacional e mensagens de positividade desprovidas de caráter explicitamente moralizante. O imperativo maior dessas mensagens pode se resumir na ideia: “sinta-se bem consigo mesmo”.

Estas postagens ainda podem ser interpretadas como uma expressão contemporânea da “ética indolor” descrita por Lipovetsky (1994, 2007). De acordo com o filósofo francês, os compromissos morais assumidos atualmente pelos indivíduos perderam seu caráter imperativo, associado ao dever, para se tornarem circunstanciais. A preocupação com o bem não desapareceu, mas se organiza agora segundo interesses majoritariamente individuais: “No lugar dos mandamentos severos da moral, temos o psicologismo e a euforia do bem-estar”, afirma Lipovetsky (1994: 62).

A agência moral dos ensinamentos deboístas

A segunda categoria na qual as mensagens foram interpretadas é a de agência moral. Chouliaraki (2008) define a agência moral como o modo pelo qual os textos midiáticos posicionam o espectador e o convocam a tomar uma atitude, prática ou discursiva. A autora também exemplifica a agência moral com três posicionamentos típicos oferecidos aos espectadores pelo texto midiático: o espectador *voyeur*, que é libertado de qualquer obrigação moral, o espectador filantrópico, que é alvo da política da emoção, mas não é persuadido a agir; e o espectador protestante, cuja posição moral envolve um chamado à ação prática, mesmo que restrita. A autora observa ainda como qualidade estética e agência moral estão vinculadas, sendo que a primeira é responsável por fundamentar a segunda.

No caso das postagens sobre os ensinamentos deboístas, entretanto, há uma certa contradição aparente entre a qualidade estética e a agência moral. De acordo com Chouliaraki, os textos midiáticos atuam numa dimensão de educação moral não “por meio de instruções explícitas acerca do que é certo ou errado, mas por meio de histórias exemplares sobre o que importa em uma situação particular e como agir apropriadamente” (CHOULIARAKI, 2008, p. 846). As postagens sobre o deboísmo operam inversamente: são instruções verbais explícitas de como agir, mas que acionam estratégias estéticas (imagens, formato de meme etc.) que esvaziam o conteúdo moral de suas instruções, pois são desprovidas de histórias exemplares em que há aplicação prática dos preceitos. Mais especificamente, as orientações se mantêm num nível abstrato, que tornam as ordens opcionais. É sintomático que a postagem sobre o quarto ensinamento deboísta seja precedida do seguinte texto: “Boa noite! Continuando a série dos dez ensinamentos deboístas (ensinamentos, e não mandamentos, pois impor regras não é de boas), hoje apresentamos o quarto.”⁶

O fato de que os ensinamentos são ideias transplantadas de outro contexto também precisa ser levado em consideração. Se no texto de Dawkins, tais condutas se apresentavam como uma alternativa à moral cristã, na página do deboísmo elas perdem sua sustentação filosófica mais ampla. Deixam de ser consequência de um certo tipo de raciocínio ateu que precisa de regras para ordenar o relacionamento humano para se transformarem na própria substância de uma “filosofia de vida”. Assim, ao seguidor da página deboísta, os ensinamentos não se apresentam como imposições, mas orientações gerais e eletivas de pouca especificidade.

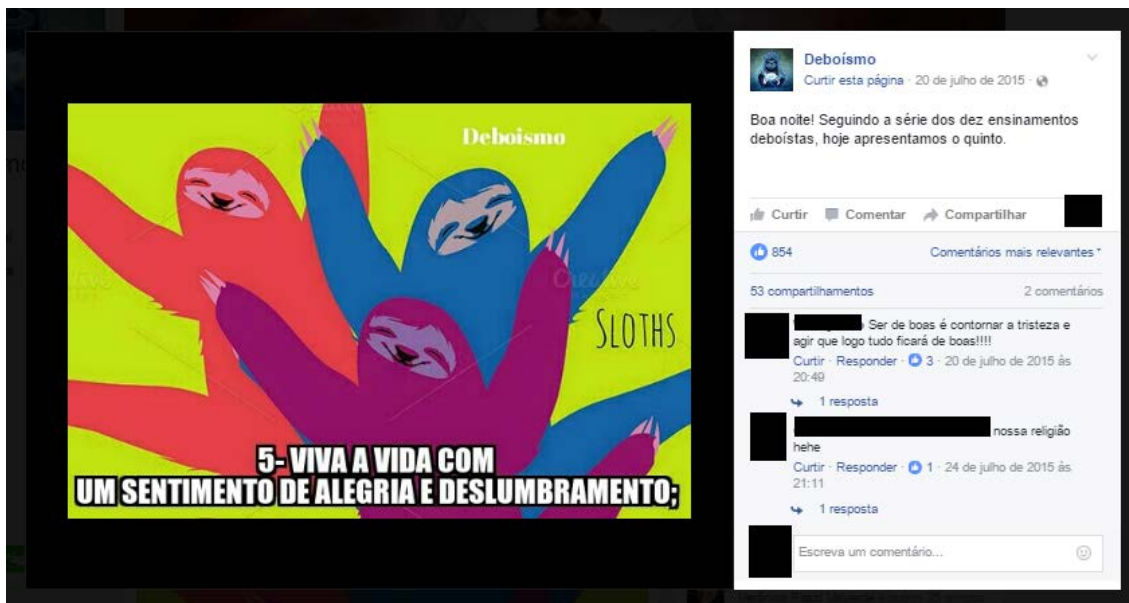
⁶<https://www.facebook.com/Deboismo/photos/a.779185485513588.1073741829.774696909295779/784891131609690/?type=3&theater>. Acesso em 30/03/2017.

Aqui, novamente os ensinamentos deboístas se mostram em consonância com a tese de Lipovetsky (1994, 2007) sobre o enfraquecimento dos comprometimentos morais, sem o necessário desaparecimento de projetos éticos. Os ensinamentos do deboísmo posicionam o espectador como um *voyeur*, que pode experimentar os memes da página sem se filiar a causas duradouras e que exigem sacrifícios, ou apelam à emoção para convocar o espectador a assumir a condição de “ficar de boa”.

Segundo o Lipovetsky (1994, 2007), as relativizações morais das últimas décadas não resultaram no apagamento dos discursos e projetos éticos. Todavia, transformaram a maneira como as pessoas se engajam em tais projetos. Para o filósofo francês, vivemos em um momento histórico em que a ética passou a ser opcional e não conflituosa. O mundo contemporâneo e, especialmente, o mercado dos bens, nos oferecem uma série de opções de escolha “conscientes”, “sustentáveis” e “voluntárias” para que pratiquemos o bem apenas enquanto ele não nos causa desconforto. Assim, a ética entra na lógica do individualismo e passa a se orientar não mais a partir de interesses coletivos, mas também como uma espécie de prazer privado. É a emergência daquilo que Zizek (2003) chamou, mais causticamente, de “hedonismo envergonhado”, em que o bem-estar coletivo é ancorado em necessidades e escolhas individuais.

Para demonstrar o argumento, tomemos o quinto ensinamento, que sugere: “viva a vida com um sentimento de alegria e deslumbramento” (Figura 3). A postagem traz o texto em sua parte inferior, enquanto a imagem mostra uma ilustração de cores vivas com três bichos-preguiças de braços abertos, cada um de uma cor. Ao contrário de outros comandos, o ensinamento em questão não sugere textualmente uma forma de lidar com o outro, mas uma relação consigo mesmo e a própria vida, marcada pela positividade. Como a mensagem posiciona o leitor e o convida a tomar uma ação? O texto traz uma ordem explícita, mas a dimensão prática da convocação é colocada em segundo plano em nome da celebração da experiência do indivíduo em relação a si mesmo, e não ao outro.

Figura 3 – Quinto ensinamento deboísta



Fonte: Facebook

É importante salientar que não defendemos aqui nenhuma depreciação das emoções em nome da razão, mas sim identificar como a celebração da emoção no deboísmo entra em contradição com a tomada de ação em relação ao outro. Como observa Ahmed (2014), as emoções também assumem uma forma cultural, permitem a criação de juízos e valores e impelem os indivíduos a tomar certas atitudes. A questão é observar que as emoções nas quais se fundamenta o deboísmo não se voltam para o outro, mas para os próprios seguidores do movimento deboísta, num movimento autorreferente. O que as emoções “fazem”, para usar a expressão de Ahmed (2014), é ajudar a legitimar um tipo de posicionamento que valoriza regras sociais orientadas pelo “princípio do não-dano” (VAZ, 2008), em que a busca pessoal pelo bem-estar não pode ser objeto de sanção, a não ser que cause dano ao outro. Ainda que tal configuração privilegie aparentemente a tolerância, o respeito pelo outro e o convívio com a diferença se restringem a garantir que todo indivíduo tenha direito à autorrealização. Como consequência, a tolerância promovida pelo deboísmo pode se resumir à mera indiferença.

Observações finais

A proposta de interrogar a dimensão moral de uma página do Facebook como a do Deboísmo pode parecer desconcertante em sua banalidade. Mas um milhão e cem mil pessoas se sentem afetadas de alguma forma pela página, o

bastante para segui-la e receber suas mensagens diariamente. Quando Silverstone (2002) escolhe um *talk show* norte-americano vespertino de reputação bastante duvidosa para abrir seus argumentos em busca da resposta de por que estudar a mídia, sua escolha não é nem um pouco descuidada. Estudar a mídia significa, para o autor, compreender que é justamente a desconcertante banalidade de boa parte da mídia que a faz um objeto digno de estudo. Pois é também por meio do fluxo de mensagens midiáticas – que percebemos com atenção dividida e que levamos mais ou menos a sério – que se impregna na “textura do cotidiano” e se torna parte inevitável de nossas vidas, que desenvolvemos juízos e classificações, atribuímos valores, conferimos sentidos e interpretamos acontecimentos. E o deboísmo faz parte desse fluxo.

A partir das categorias analíticas desenvolvidas por Chourialaki (2008, 2013), foi possível identificar alguns modos como as mensagens da página Deboísmo operam sua “educação moral”. Ancorados na estética online e em um curioso casamento entre religião e secularidade, os ensinamentos deboístas apontam para um projeto ético que se volta para a emoção, para o humor, para o sensório. Liberam o leitor de obrigações fortes para relativizar ordens que, apesar de explícitas, são apresentadas apenas como ensinamentos eletivos. Estar “de boa”, portanto, pode ser interpretado muito mais como uma condição do indivíduo em relação a si mesmo do que ao outro. A ausência de histórias exemplares ou aplicações práticas dos ensinamentos torna o deboísmo um convite à mera sensação de bem-estar.

Taylor (2005, 2007) e MacIntyre (2007) sugerem que, na contemporaneidade, os horizontes morais são desarticulados. As fontes morais que nos permitem pensar as formas dignas de se viver são individualizadas, em vez de ser objeto de deliberação coletiva. Dessa forma, perdemos a capacidade de pensarmos e partilharmos o bem de forma comunal. Nossos juízos de valor são apenas expressões de nossas inclinações pessoais. Assim, não há como chegar a um consenso. Eis uma explicação possível para o acirramento das “tretas”⁷, para as quais o deboísmo se alista como um antídoto, e um motivo pelo qual “ficar de boa” pareça tão atraente.

Os ensinamentos deboístas, em um primeiro momento, parecem ir contra a lógica da desarticulação moral. Seus ensinamentos explicitam regras de conduta relativamente claras e colocam a relação com o outro como elemento basilar de sua “filosofia”. Entretanto, sua articulação por meio da linguagem da internet e seu fraco comprometimento em criar realidades imediatas de forma a provocar atitudes

⁷ Debates virulentos sobre os mais variados tópicos na rede, marcados pela intolerância, violência e radicalismo.

práticas apontam também para a individualização das fontes morais. Identificar como os seguidores da página debatem (e se efetivamente debatem) os traços aqui observados da ética deboísta poderia ser um interessante desdobramento para continuarmos a refletir sobre os modos como a internet, e especialmente os sites de redes sociais, operam como “espaços morais”.

Referências

AHMED, Sara. **Cultural politics of emotion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

BOYD, danah. Why youth (heart) social network sites: The role of networked publics in teenage social life. In: BUCKINGHAM, D. (org.) **Youth, Identity, and Digital Media**, p. 119–142. Cambridge: MIT Press, 2008.

CHOULIARAKI, Lillie. The media as moral education: mediation and action. **Media, Culture & Society**, v. 30, n. 6, p. 831-852, 2008.

_____. **The ironic spectator: Solidarity in the age of post-humanitarianism**. New York: John Wiley & Sons, 2013.

DEUZE, Mark. **Media life**. Nova Iorque, Polity, 2012.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Felicidade Paradoxal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O crepúsculo do dever**. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

MACINTYRE, Alastair. **After virtue**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

RECUERO, Raquel. **Redes sociais na internet**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

_____. **A conversação em rede**. Porto Alegre: Sulina, 2012.

SILVERSTONE, Roger. **Por que estudar a mídia?** São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Media and morality**. Londres: Polity Press, 2007.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **A secular age**. Cambridge: Harvard University Press, 2007

TURKLE, Sherry. **Alone Together**. New York: Basic Books, 2011.

VAZ, Paulo. O destino do fait divers: política, risco e ressentimento no Brasil contemporâneo. **Revista FAMECOS**, v. 1, n. 35, 2008.

ZIZEK, Slavoj. O hedonismo envergonhado. **Folha de São Paulo**, 19 de outubro de 2003.

Edição v.36
número 3 / 2017

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 36 (3)
dez/2017-mar/2018

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

Jornadas e heróis nos perfis da revista Piauí: um estudo sobre gestos biográficos no jornalismo

Journeys and heroes in Piauí's magazine profiles: a study on biographic gestures in journalism

MOZAHIR SALOMÃO BRUCK

Professor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da PUC-Minas, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. Pós-Doutor pela Universidade Fernando Pessoa, Porto-Portugal. Brasil. E-mail: mozahir@uol.com.br. ORCID: 0000-0002-9983-6072.

RENNAN ANTUNES

Mestre em Comunicação e Interações Midiáticas pela PUC-Minas, Belo Horizonte, Minas Gerais. Brasil. E-mail: rennan.antunes@gmail.com. ORCID: 0000-0001-9027-1661.

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

BRUCK, Mozahir Salomão; ANTUNES, Rennan. Jornadas e heróis nos perfis da revista Piauí: um estudo sobre gestos biográficos no jornalismo. Contracampo, Niterói, v. 36, n. 03, pp. 235-255, dez. 2017/ mar. 2018.

Enviado em 29 de maio de 2017 / Aceito em 15 de setembro de 2017

DOI – <http://dx.doi.org/10.22409/contracampo.v36i3.1033>

Resumo

As reflexões deste artigo¹ se detêm sobre gestos biográficos no jornalismo, estudando-os a partir dos perfis publicados na revista *piauí*, especialmente a partir dos identificados como “vultos da república” (foram analisados 30 perfis, de um total de 103 textos de perfilação publicados pela revista). Valendo-se de reflexões sobre a natureza do gesto biográfico, noções como a ilusão biográfica (BOURDIEU, 1986), ingenuidade biográfica (BAKHTIN, 2005) a jornada do herói (Martinez, 2008) e os perfis no jornalismo (VILLAS BOAS, 2003; MAIA, 2013), a pergunta que guia esta reflexão é a seguinte: como e em que medida a revista *piauí* se vale da estratégia narrativa da perfilação para oferecer ao leitorado novos ingredientes e perspectivas outras tanto do perfilado quanto do contexto e circunstâncias sociais em que estão inseridos?

Palavras-chave

piauí, perfis biográficos, jornalismo

Abstract

The reflections of this article focus on biographical gestures in journalism, studying them in profiles published in the magazine *piauí* magazine, especially from those identified as "figures of the republic" 30 profiles were analyzed, out of a total of 103 published profiling texts by the magazine). Using concepts how biographical illusion (BOURDIEU, 1986), biographical naivety (BAKHTIN, 2005), the journey of the hero (MARTINEZ, 2008) and the profiles in journalism (Villas Boas, 2003 and Maia, 2013), as well as reflections on the nature of the biographical gesture, the question that guides this reflection is: how and to what extent does the *piauí* magazine use the narrative strategy of profiling to offer the reader new ingredients and gradients both in the profile and in the context and social circumstances in which they are inserted?

Keywords

piauí, biographics profiles, journalism

¹ Este estudo faz parte das atividades do grupo de Pesquisa Mídia e Memória, vinculado ao PPGCOM da PUC Minas.

Considerações táticas

O jornalismo, em seus mais usuais modos de expressão e séries narrativas, tem se valido da vida social como matéria-prima essencial. Tal afirmação se mostra um embasado ponto de partida para a reflexão aqui proposta acerca de como, no jornalismo brasileiro, a construção narrativa de perfis biográficos tem se tornado importante estratégia para que o jornalista busque avançar em relação ao seu cotidiano próximo e diretamente perceptível para tentar melhor compreender o mundo em suas complexidades e opacidades. Pressupõe-se, de início, portanto, que um perfil biográfico pode ter o potencial de transcender a dimensão imediatamente visível do acontecimento, de contrapor as circunstâncias e causalidades que o engendraram e fazer emergirem as sobreposições, articulações, nexos e conexões que ele retroalimenta.

Como se detalhará à frente, os perfis biográficos historicamente se constituíram, dentro das séries narrativas do jornalismo, por um enviesamento estratégico em termos do trabalho jornalístico de sondagem do real imediato. Os perfis se realizam ao elegerem e sondarem atores sociais que acabam por gerar algum tipo de interesse em função dos papéis que exercem, dos lugares que ocupam ou mesmo motivados por acontecimentos que protagonizaram. Ou, muitas vezes, nem tanto, haja vista que a figura humana é sempre potente de ser narrativizada em função de suas singularidades e peculiaridades. De toda sorte, são relatos de natureza essencialmente memorialística, pois não apenas se substanciam do acionamento das lembranças e do memorável do perfilado, mas acabam eles próprios, os perfis, por se estabelecerem como narrativas a alimentar o repertório do memorável.

Valendo-se de reflexões sobre a natureza do gesto biográfico, noções como a ilusão biográfica (BOURDIEU, 1986), ingenuidade biográfica (BAKHTIN, 2005) a jornada do herói (MARTINEZ, 2008) e os perfis no jornalismo (VILLAS BOAS, 2003; MAIA, 2013), a pergunta que guia esta reflexão, a partir da análise de perfis publicados pela revista *piauí*, identificados na série "Vultos da República", é a seguinte: como e em que medida a revista *piauí* se vale da estratégia narrativa da perfilação para oferecer ao leitorado novos ingredientes e outras perspectivas, tanto do perfilado quanto do contexto e circunstâncias sociais em que estão inseridos?

Sobre o objeto empírico eleito, *piauí* é um periódico mensal que foi lançado em outubro de 2006 na Festa Literária Internacional de Parati — Flip, pelo cineasta João Moreira Sales e pelo editor e dono da Editora Companhia das Letras, Luiz Schwarcz. Sem editorial e sem colunistas fixos, para seus editores não existem

pequenos ou grandes temas. Eles parecem acreditar que o que realmente existem são *histórias boas* ou *histórias mal contadas*. De acordo com seu editor, João Moreira Sales, *piauí* não é uma revista produzida em redação, é criada e desenvolvida por repórteres, pesquisadores e escritores que estão em campo buscando material exclusivo e original.

Para observarmos os mencionados investimentos biográficos da *piauí*, considerou-se necessário o trabalho exploratório nas 128 edições da revista, (da primeira edição, em outubro de 2006, até maio de 2017). Desse total, 103 textos foram considerados de perfilação, o que atesta que os perfis são considerados um recurso importante para a revista, haja vista que 80% das edições trouxeram este tipo de relato. Após esta etapa, procedeu-se a um primeiro procedimento metodológico amparado na análise de conteúdo, cujo objetivo foi verificar características comuns que se repetem no conteúdo de um texto capazes de os agruparem nas vinhetas publicadas pela revista *piauí* (tipos, vultos, perfis, figuras, histórias pessoais, entre outros). Como procuraremos mostrar à frente, a revista busca, ao seu modo, organizar tais narrativas adotando uma tipologia para identificá-las.

Na avaliação dos autores, os perfis identificados como *vultos* mostram-se os mais relevantes e, dentro desses, os vinhetados como *vultos da república* (30 no total), foram escolhidos para uma observação e, dentre desse conjunto, por amostragem (em função da exiguidade do próprio artigo), seis receberam uma análise mais detida e pormenorizada em função de parecerem reunir mais elementos efetivamente conectados com as questões que movem nossa reflexão.

Nosso trabalho analítico considerou, assim, um primeiro momento de quantificação (AC), e depois associou elementos da análise narrativa (AN) e das fases da jornada do herói, propostos por Martinez (2008). O intuito foi observar, nos textos selecionados, como as estratégias narrativas utilizadas pela revista *piauí*, na série *vultos da república*, abordam as personagens na sua complexidade contextual e circunstancial, oferecendo novos ingredientes e gradientes sobre as histórias de vida narrativizadas ao leitorado.

O biográfico como modo de conhecimento

Não seria exagero afirmar que os gestos biográficos em todo ambiente midiático-interativo, como assinalam Arfuch (2010), Bruck (2009) têm, de modo significativo, adensado o conjunto imediato/mediado de conhecimentos disponíveis num intenso processo de negociação e, poder-se-ia dizer, em alguns casos, quase de sobreposição entre passado, presente e expectativa de futuro. A mídia, em

especial o jornalismo, por sua natureza também documental, acaba, ao seu modo, por referenciar e nutrir processos de construção memorialística. Independentemente das mídias que os suportam, registros textuais e imagéticos referenciam e nutrem nossas percepções do passado mais recente — por assim dizer, uma refração da refração.

Os tensionamentos que marcam tal relação entre relatos que, ao se colocarem como narrativas do presente, também se instituem como substância para a memória e a história, revelam um complexo jogo de temporalidade em que acabamos por constituir, no presente, percepções de acontecimentos e situações que, no futuro, se oferecerão como chaves para a compreensão do passado. Um jogo de temporalidade em que o jornalismo nem sempre é mero coadjuvante, mas episodicamente balizador efetivo dos sentidos e interpretações que se cristalizarão, retroalimentando e enviesando (des) entendimentos e (in) compreensões. Em uma palavra, o jornalismo, ao narrar, inscreve relatos no campo da memória e, ao fazê-lo, também dela se torna substância e um privilegiado lugar do jogo memorialístico.

Contribuiria o jornalismo, assim, para a construção diária da imagem de personalidades públicas ao reportar situações de sua vida — rápidas passagens, circunstâncias vivenciais, o sabido e o ocultado. E, conseqüentemente, para a construção e reconstrução dessas imagens e da memória coletiva sobre determinadas pessoas e/ou situações. Vale ressaltar que as peças do quebra-cabeça da vida de tais personalidades, montados cotidianamente sem o afastamento temporal pelos narradores do cotidiano, servem de referência para as percepções e interpretações futuras e serão, muitas vezes, utilizadas por biógrafos, jornalistas ou não, como afirmação ou refutação de fatos, circunstâncias e contextos das vidas de biografados/perfilados.

Por assim dizer, se a perfilação resulta de um trabalho de apuração marcadamente indiciária, que busca a síntese de seu referente, ou seja, a história de vida em questão, também acaba por ser resultado de uma exigência para o realizador de que este estabeleça uma narrativa coerente e que traduza, para o leitor, mais do que casualidades, causalidades e origens dos acontecimentos e circunstâncias sobre os quais se quer lançar luz. Isso porque o que o perfilista tem pela frente são, mesmo que obtidos por meio de entrevistas diretamente com o perfilado, apenas fragmentos, estilhaços de um conjunto temporal multilinear que constituem a vida do retratado. A bruma do tempo opaciza.

A construção de perfis denota, em geral, que se optou, narrativamente, pela abordagem de determinado tema pelo viés biográfico, numa perspectivação que privilegiará aspectos diretamente associados à vida do perfilado. Centralidade da observação, o perfilado referencia acontecimentos/circunstâncias/processos que,

muitas vezes, são o mote e interesse principal da narrativa em questão. A atenção aprofundada às características, detalhes comportamentais e emocionais da personagem podem possibilitar ao realizador do perfil a oportunidade de obter novas circunstâncias e fatos novos que o ajudem a melhor compreender aquilo que investiga.

Por um lado, perfis biográficos podem ser vistos como possibilidade de acesso enviesado, como porta e passagem para, marginalmente, aceder a temas de abordagem direta mais complexa. O perfil do motorista delator, da secretária que sabia de todas as tramoias e resolve denunciá-las, da ex-amante do mandatário denunciado por envolvimento em ações ilícitas, do soldado que não mais aceitou submeter-se a vilipêndios e crueldades. Exemplos não faltam e nem faltarão. Gente que vive, muitas vezes, na ribeira do que passa, mas que, eventualmente, se molha e até mergulha no profundo das coisas.

Por outro lado, cabe lembrar que algumas histórias de vida parecem chamar especialmente mais a atenção de quem se dedica ao empreendimento de perfilação. São personagens, em geral, que fizeram da sua vida um símbolo das histórias, dos processos e das circunstâncias que engendram e vivenciam. Expressões como “uma vida dedicada a...”, “sua vida é a própria história tal”, “não há como separar a sua história de vida do que aconteceu naquela época...” dão bem conta de como, por motivações e intencionalidades das mais distintas, determinadas personagens parecem iconizar momentos da história e que ganharam significado importante na vida de determinados grupos e sociedades.

Entre os riscos da biografia está certamente o da tendência à busca, a priori, de que as vidas se arranjam em relatos coerentes e lineares. De que a trajetória de uma vida se funde em uma motivação original que será seu fim, mas também sua finalidade. É a ideia da ilusão biográfica. Considerando as noções de ingenuidade biográfica (BAKHTIN, 2005) e da ilusão biográfica (BOURDIEU, 1986), Bruck (2013) alerta para o que entende ser uma ingenuidade biográfica do jornalista.

Pelo modo pelo qual se relaciona com a informação e pela própria natureza da mediação que, cultural e socialmente, faz do real, o jornalista, ao empreender uma biografia o faz, segundo Bakhtin, crendo ingenuamente. Ingenuidade que é definida, especialmente, além da tendência à aproximação e envolvimento com o que vai levantando acerca da vida do biografado, pela busca de uma narrativa que tenta organizar linear e coerentemente o curso de uma existência. (BRUCK, 2013)

Tal linearidade conteudística e narrativa que seduz e ronda o gesto biográfico é especialmente alertada por Bourdieu (1986), quando o autor francês aborda o que nomeou de ilusão biográfica. Para Bourdieu, a ilusão biográfica se

instala na crença, a priori, de que a vida constitui um todo, um conjunto coerente e orientado “que pode e deve ser apreendido como uma expressão unitária (...)” (BOURDIEU, 1986, p.184). Ou, nas palavras do teórico francês:

Produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica, uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixou e não deixa de reforçar. (BOURDIEU, 1986, p.185).

Ou seja, a ilusão teria menos a ver com aspectos relacionais de empatia ou rejeição do perfilista com a personagem perfilada, mas com uma apriorística postura de buscar, para a vida em relato, uma coerência linear de causas e consequências que o circunstanciam e se como toda a trajetória de vida fosse, inexoravelmente, uma evolução, um rio sem interrupções, sem ramificações, sem desvios, secas ou inundações.

Por sua vez, Pignatari (1996) nos alerta para o fato de que é inevitável, na composição de uma narrativa biográfica, que o autor lance mão de operações de natureza ficcional. Comparando a biografia a um *puzzle*, Décio Pignatari destaca que o realizador de uma biografia ou perfil tem diante de si um imenso volume de informações como documentos, dados coletados e memórias que, muitas vezes, se apresentam, também, como fatos desconexos, relatos divergentes ou contraditórios e mesmo registros conflitantes sobre o perfil do biografado. E que na biografia não-ficcional, cabe ao biógrafo a busca da coerência, fazendo com que esse quebra-cabeça existencial tenha ordem e sentido instituídos pela linearidade. Décio Pignatari se referiu ao trabalho do biógrafo como sendo de alguém que “arma uma teia interpretante, graças à qual apreende, capta, ‘lê’ a vida de alguém tal como a aranha à mosca”, a partir de fios que extrai da mais variada natureza signíca — da arte ao documento.

Não é demais supor, portanto, que o relato biográfico se baseia, em grande parte, nessa tentativa de dar sentido e tornar razoável aquilo que Bourdieu chamou de “extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância”, estabelecendo relações lógicas de causa e efeito final, de uma sucessão linear de fatos que, coerentemente, se desenvolvem e evoluem. Especialmente nesse aspecto, pode-se dizer que são profundamente convergentes as reflexões de Pierre Bourdieu e as firmadas, antes dele, por Mikhail Bakhtin, em sua obra *Estética da criação verbal* (2005)². Bakhtin, ao analisar as perspectivas do autor e da personagem na atividade estética, também apontou

² O original desta obra foi lançado em 1979, poucos anos depois da morte de Mikhail Bakhtin, que ocorreu em 1975.

para essa pactuação velada entre biógrafo e biografado, nos casos em que está presente o que ele chama de “autor ingênuo”, de uma “biografia sincrética” (BAKHTIN, 2005, p.178).

Perfis no jornalismo

Se voltarmos nosso olhar para os meios de comunicação, é notória a presença das histórias de vida, tanto nos jornais como em revistas, programas de rádio, portais de notícias, entre outros. Uma das formas mais recorrentes de narrativização dessas histórias e de seus sujeitos é o perfil, presente no jornalismo, segundo Maia (2013), desde os seus primórdios.

Segundo Vilas Boas (2003), independentemente do tipo de construção narrativa utilizada ou do tipo de construção de personagem de que o jornalista se vale — indivíduo, tipo ou caricatura (Sodré e Ferrari, 1986) — um dos papéis do perfil é gerar interesse do leitor pelo personagem retratado, provocando reflexões sobre aspectos objetivos e subjetivos da existência humana. Segundo ele, o gênero figura na imprensa mundial há mais de um século, mas foi somente após a década de 1930 que as revistas e jornais passaram a apostar nesse tipo específico de narrativa, que aborda figuras humanas jornalística e literariamente. *The New Yorker*, *Esquire* e *Vanity Fair* são alguns exemplos de revistas americanas em que o gênero se consagrou. No Brasil, segundo Vilas Boas (2003), a revista *O Cruzeiro* e a *Realidade* também são exemplos de qualidade nos perfis que publicaram — pesquisa aprofundada, descrição de cenas e gestos, ambientação e diversos outros recursos literários que enriqueciam seus textos.

Mesmo diante de uma presença tão marcada, a literatura da área aponta para uma incapacidade de fechamento conceitual sobre o perfil, fato que nos propicia lançar um olhar mais ontológico sobre a questão, privilegiando a dimensão humana do trabalho jornalístico envolvido na elaboração desse tipo de texto que, por meio da apropriação simbólica envolvida na construção de seu relato, é capaz de promover a singularização do indivíduo construído por meio da narrativa e de inserir sua história no espaço e no tempo.

Essa visada parece-nos circunstanciada pela certa desmaterialização das fronteiras entre jornalismo, literatura e história, dialogando, nesse sentido, com a biografia. “Se a biografia é fortemente marcada por essas dimensões, o perfil, como recorte de momentos na vida de uma pessoa, compreende esses discursos também na perspectiva da reportagem” (MAIA, 2013, p. 177). Neste tipo de texto, o personagem deixa de ser pano de fundo para se tornar protagonista do relato,

deixando-se capturar pelo olhar do jornalista. Nesse sentido, de acordo com Maia (2013), podemos entender o perfil

como uma composição textual do sujeito a partir de determinadas angulações que traduzem as perspectivas adotadas tanto na captação quanto na edição. Para tanto, é possível definir duas classificações principais: a) angulação ampliada: nesse caso, o autor apresenta o sujeito a partir de uma perspectiva linear, apoiada em uma lógica assertiva, o que representa uma objetivação do relato, configurando-se, assim, uma narrativa convencional. b) angulação difusa: a história de vida é construída sob uma superfície irregular, o que faz os fachos de luz refletirem em todas as direções, com espaço inclusive para as sombras, deixando ao leitor a tarefa de compor essa trajetória, uma vez que elementos extraentrevista aparecem ao longo do texto, revelando-se então uma narrativa não convencional. (MAIA, 2013, p. 182)

Outra visada acerca do perfil no jornalismo nos é dada por Sodré e Ferrari (1986). De acordo com os autores, o perfil é um tipo de narrativa que pode ser entendido como uma reportagem cujo foco é a personagem, protagonista de uma história, em geral da sua própria vida.

Para Sodré e Ferrari (1986), existem três tipos predominantes de construção de perfil, levando-se em conta a postura do jornalista em relação ao personagem a ser perfilado. O primeiro deles é a entrevista clássica, em que não é requerido, necessariamente, a impressão de existência de contato pessoal entre jornalista e entrevistado (construída narrativamente) e há a prevalência do discurso direto. Já no segundo tipo de construção, nota-se uma aproximação maior entre o jornalista e a personagem, o que propicia trocas simbólicas e relacionais entre ambos, possibilitando o intercâmbio de experiências pessoais e estéticas, ampliando a dimensão sensível da narrativa. Na maioria dos casos, esses textos são marcados pelo uso do discurso indireto mediado pela figura do narrador. O terceiro tipo nomeado por Sodré e Ferrari (1986) é caracterizado pela mescla dos dois tipos anteriores. O repórter, utilizando-se de diálogos e de um modo de narração que inclui, entre outros, elementos descritivos, tenta trazer para o texto o momento em que se dá o encontro com a personagem.

Entretanto, se nos debruçarmos sobre os perfis publicados pela revista *piauí*, por exemplo, como fizemos na pesquisa exploratória para a realização deste trabalho, pode-se notar que a adoção apenas dos três tipos predominantes de construção de perfil (SODRÉ e FERRARI, 1986) ou uma tipologia estanque de construção de personagem não dão conta da complexa tarefa de narrativizar o indivíduo, suas experiências e sua temporalidade na contemporaneidade. Esses textos, muitas vezes, devido às vozes que acionam na narrativa (para a construção dos perfis, além do personagem, vários outros protagonistas são ouvidos e suas vozes assimiladas no texto, por exemplo), à forte presença da ironia e do humor

(ANTUNES, 2015) proporcionam o alargamento da interpretação e da percepção o leitor, tornando-o mais autônomo para que ele ande por sua própria trilha de significação e tire suas próprias conclusões sobre o que leu.

Ao problematizarmos o perfil pelo viés da composição textual de um sujeito, vemos que o jornalista, na construção da sua narrativa,

tem a possibilidade de servir-se do material disponível que mais atenda ao formato escolhido. Não há regras a serem seguidas: cabe ao jornalista saber transportar, para os textos, enquadramentos que, paradoxalmente, transbordem sutilezas, delicadezas e somenos das histórias de vida, indispensáveis para construção da história passada, da inquietação presente e da perspectiva futura. (MAIA, 2013, p. 187)

Em seus estudos, Martinez (2008) afirma que várias são as formas de se captar e prender a atenção do leitor, mas uma delas se destaca por propor um padrão narrativo com o qual os seres humanos estão habituados há milênios, que permeia as narrativas míticas — a estrutura da *jornada do herói*. O conceito, proposto por Campbell (2005), dá conta de que tal modo narrativo é dividido em 17 etapas distribuídas em três fases.

A primeira fase é chamada de *A partida*, em que localizamos o início da jornada. Dentro dela, temos as seguintes etapas: *o chamado da aventura*, que é quando acontecerá um evento que mudará a vida do herói; *a recusa do chamado*, momento em que o herói poderá ter dúvidas sobre aceitar ou não o chamado que poderá mudar a sua vida; *o auxílio ao sobrenatural*, que é quando aparecerão figuras mestras capazes de aconselhar o herói em suas dúvidas; *a passagem pelo primeiro limiar*, o portal que separa o herói da experiência; e *o ventre da baleia*, que se dá quando o herói passa por um momento de reflexão interna. Já a segunda fase, chamada de *A iniciação*, é composta pelas etapas: *o caminho das provas*, que é quando o herói, em seu processo de transformação pessoal, passa por provações que o tentam a desviar do seu caminho; *o encontro com a deusa*, quando o herói se envolve emocionalmente com alguém, dispersando um pouco a sua atenção em relação à sua jornada; *a mulher como tentação*, momento em que o herói precisa encontrar o equilíbrio entre o carnal e o espiritual; *a sintonia com o pai*, momento em que o herói rompe com suas antigas convicções e valores, visualizando sua missão no mundo; *a apoteose*, o herói, despido de suas antigas crenças e valores se torna livre para alcançar outro nível de consciência; *a benção última*, quando experimenta outro nível de consciência espiritual, o herói se confronta com o desafio final de transcender a simbologia dos ícones. E, por fim, a terceira e última fase, é chamada de *Recusa do retorno*. Ela é composta pelas seguintes etapas: *a recusa do retorno*, que é o momento em que o herói descobre que tem de voltar às

suas origens e transmitir conhecimento que adquiriu por meio de suas experiências para seus pares, *a fuga mágica*, que é o momento em que o herói, pego em negação, precisa de ajuda para voltar ao seu cotidiano; *o resgate com auxílio externo*, quando outros personagens, externos à narrativa, podem vir ajudar o herói a cumprir sua sina de volta aos seus; *a passagem pelo limiar do retorno*, que é quando o herói efetua sua passagem pelo portal simbólico que o conduz de volta ao cotidiano; *senhor de dois mundos*, a visão ampliada do mundo, adquirida ao longo das experiências vividas em sua jornada, leva o herói a exercer um papel benéfico, com nuances de sábio, entre os seus e *liberdade para viver*, momento em que o herói se permite desfrutar de uma nova biografia pessoal e passa a se abrir para novas experiências.

Importante aqui destacar que o modo narrativo ativado por Campbell (2005) não rigorosamente segue todas as fases, sendo que em alguns relatos tais circunstâncias podem se sobrepor. Identificando similaridades com as narrativas de vida no jornalismo, como os textos classificados como perfil, Martinez (2008) se apropria da *jornada do herói*, de Joseph Campbell, e a ressignifica levando em conta as especificidades deste sistema semiótico e os estudos já realizados neste âmbito até então. A autora apresenta mais de 10 situações/circunstâncias em que, por meio da estrutura da *jornada do herói*, se pode pensar as narrativas de perfilação, pois "ainda que para efeitos sejam descritos os 12 passos da *jornada do herói*, esta sequência não precisa ser necessariamente linear, pois cada plano pode ser posto em relação a qualquer outro". (MARTINEZ, 2008, p.50).

Em diálogo com Martinez (2008), portanto, entende-se aqui a jornada do herói como um modo interpretativo de narrativas de histórias de vida estejam elas sendo narradas em biografias, perfis, documentários, livros-reportagem, etc. No que interessa a este artigo, pode-se observar que as situações/circunstâncias mencionadas se fazem presentes, até mesmo em função da extensão textual dos perfis, de modo fragmentado e referencial nas narrativas. Cabe lembrar que isso é próprio das narrativas míticas. Redesenham-se e atualizam-se sobre uma uniformidade, um padrão do modo de contar.

Perfilações na *piuí*: vultos, tipos, figuras e autoperfis

Como mencionado na abertura deste artigo, 80% das edições trouxeram este tipo de relato. A revista busca, ao seu modo, organizar tais narrativas adotando uma tipologia para identificá-las. Ao todo, em 103 edições (até a edição

de maio de 2017, a revista estava em sua 127ª edição), foram observados textos que foram considerados de perfilação. Embora estejam vinhetados pela própria revista sob um mesmo agrupamento, os textos classificados com as categorizações mais recorrentes — tipos, figuras e histórias pessoais — possuem heterogeneidade tanto no que diz respeito à temática quando no que diz respeito à construção narrativa, o que tornou um pouco mais complexa a construção de um *corpus*, dada a imprecisão dessa separação. É o caso dos agrupamentos aqui denominados de autoperfis, tipos e figuras.

Já a série *vultos*, que se desdobra em vultos da literatura, vultos da cultura, vultos da academia, vultos da economia, vultos da república, entre outros, agrupa textos mais coesos em relação à estrutura narrativa e à temática. Por serem mais representativos dentro da revista, elegemos os 30 vultos da república já publicados como *corpus* de análise para este trabalho. Dentro deste conjunto de 30 vultos, definiu-se uma amostra de seis artigos para o trabalho analítico.

A série de perfis *Vultos* apresenta ao leitorado personalidades que já são conhecidas do público em função de sua presença destacada na vida social — em geral, políticos, artistas, empresários, entre outros. Nessa categoria, os perfis são vinhetados como “vultos da cultura”, “vultos da economia”, “vultos da academia”, “vultos da literatura”, entre outros. No total, foram publicados 57 vultos, sendo que, desse total, 30 foram chamados de *vultos da república*³, que analisaremos neste artigo.

Notamos, também, a presença da série “Perfil” (11 ocorrências), com tom generalista no que diz respeito à escolha das personagens e dos temas. Os textos contam a história de pessoas célebres, como Ciro Gomes (*piauí*, ed. 6), Lily Marinho (*piauí*, ed. 4), Rodolfo Landim (*piauí*, ed. 52), entre outros.

Outra categoria dos perfis da *piauí* é a de figuras. As figuras correspondem a 12 perfis. Dizem respeito às pessoas que não possuem, por assim dizer, o nível de notoriedade como os *vultos*, mas que a revista entende que merecem ser perfilados. Como exemplo, pode-se citar o perfil do ex-comediante Tiririca e que se tornou deputado federal e recebeu o título *Tiririca no salão* (*piauí*, ed. 68). Ou do

³ Personagens dos vultos da república apresentados na *piauí*: Dilma Rousseff (ed. 31); Dilma Rousseff (ed. 34); Márcio Thomás Bastos (ed. 39); Marina Silva (ed. 40); Michel Temer (ed. 45); Lula (ed. 46); Índio da Costa (ed. 47); Luciano Coutinho (ed. 49); Marco Aurélio Garcia (ed. 51); Gilberto Kassab (ed. 58); Nelson Jobim (ed. 59); Gilberto Carvalho (ed. 60); Kakay (ed. 62); Eliana Calmon (ed. 66); Delúbio Soares (ed. 69); Paulo Vieira de Souza (ed. 73); Geraldo Alckmin (ed. 80); Kátia Rabello (ed. 81); Rui Falcão (ed. 83); Carlos Lacerda (ed. 91); Aécio Neves (ed. 93); Eduardo Campos (ed. 94); Paulo Skaf (ed. 95); Delfim Neto (ed. 96); Geraldo Alckmin (ed. 99); Jean Wyllys (ed. 110); Eduardo Pires (ed. 114); Delcídio do Amaral (ed. 117); Jair Bolsonaro (ed. 120); Jorge Picciani (ed. 126).

economista Ricardo Paes de Barros que na edição 74 foi perfilado no texto com o título *O liberal contra a miséria* (*piauí*, ed. 74).

Também notamos a presença da série “Tipos brasileiros”, representada por 23 textos em que são perfilados personagens que transitam entre o pitoresco e o caricatural, tal como acontece em *A supersuperlativa* (*piauí*, ed. 60), que conta a história de Marluce Marlele, fisiculturista conhecida como a Mulher Brontossauro, ou são perfiladas tribos como os sem carro da cidade de São Paulo (*piauí*, ed. 58) e os Sunga Pretas, do Rio de Janeiro (*piauí*, ed. 08), além disso, nessa série também são perfilados tipos de comportamento comum entre grupos sociais, como o que ocorre em *O neoerudito alegórico* (*piauí*, ed. 59), sobre os intelectuais que inundam seus textos e falas de elementos retóricos e construções frasais complexas e que não se fazem entender para a maioria das pessoas, até mesmo pelos seus pares.

Outro tipo de perfilação são as chamadas “histórias pessoais”, mais próximas de um autoperfil. São narrativas que procuram levar ao leitor perspectivas autocentradas, profundamente subjetivas e autodescritivas dessas personagens. Não são um tipo de perfilação comum na revista, somando, ao final, dentro do conjunto analisado, três textos. No artigo *Uma coisa de pele* (*piauí*, ed. 123), por exemplo, o poeta e jornalista Leandro Sarmatz fala de suas dificuldades e “bizarrices” de ter de conviver com a psoríase e em *Meu reino por um banho quente* (*piauí*, ed. 20), texto em que Ney Matogrosso fala de seu orgulho em saber se virar e do seu desapego aos bens materiais.

Heróis e jornadas na *piauí*

No texto “A verde” (*piauí*, ed. 40), em que Daniela Pinheiro perfila Marina Silva, já é possível notar indícios da presença da jornada do herói desde o bigode do texto: “Rompida com o PT, acolhida pelo PV e rodeada por interesses diversos, Marina Silva percorre o país defendendo uma nação de baixo carbono”. Pode-se observar aí movimentos que sugerem desde o rompimento com o passado, o começo de uma nova forma de ser e de pensar, tentações e, no fim, o compartilhamento quase messiânico de experiências com a comunidade. O interessante é que, neste texto, o bigode evidencia uma jornada percorrida pela heroína-personagem que é parte de uma grande jornada, vivida pela protagonista do perfil em questão.

Pinheiro constrói narrativamente Marina Silva valendo-se de elementos que dialogam com o heroico: filha de um humilde seringueiro do estado do Acre, que desde a infância conviveu com a pobreza e com o escasso, que perdeu a mãe na infância, que, dentre os oito irmãos, “foi a que mais adoeceu. Aos 6 anos, teve o

sangue contaminado por mercúrio, o que seria a origem de todos os seus problemas de saúde. Teve cinco malárias, uma leishmaniose e três hepatites" (*piauí*, ed. 40). E que, mesmo diante de todas essas adversidades, se alfabetizou aos 16 anos, foi a vereadora mais votada da sua cidade, se tornou senadora, ministra e candidata a presidente da república. Uma história hercúlea e de superação.

Neste perfil, é possível identificarmos a sua saída do Partido dos Trabalhadores (PT) como a sua *chamada da aventura*, na medida em que este é um evento que muda a sua vida política, preparando-a para a passagem pelo primeiro limiar, quando abandona sua zona de conforto no PT e se abre para o contato com uma nova experiência no Partido Verde (PV): "Marina Silva se filiou ao PV com a promessa de encabeçar uma reestruturação no partido, que tem como líder na Câmara o deputado Zequinha Sarney" (*piauí*, ed. 40).

Outros eventos em sua história também remontam a *jornada do herói*, como é o caso do seu encontro com o primeiro marido, o que estaria associado ao *encontro com a deusa*, quando o herói se evolve romanticamente com alguém: "ela conheceu Raimundo Souza, técnico em eletrônica, que frequentava sua igreja. Foi seu primeiro namorado. Casaram-se e foram morar num barraco na periferia" (*piauí*, ed. 40) e a *sintonia com o pai*, quando Marina Silva rompe com sua antiga religião, refletindo sobre a sua missão no mundo e "recebe" a cura de uma enfermidade: "Marina se tornou evangélica da Assembleia de Deus, surpreendendo até mesmo seus amigos mais próximos. Segundo me disse sua irmã Lúcia, que é da mesma igreja, "Marina foi curada graças a Deus" (*piauí*, ed. 40).

No texto "O candidato S", de Consuelo Dieguez⁴ (*piauí*, ed. 95), em que o personagem perfilado é o ex-presidente da Fiesp, Paulo Skaf, nota-se a resposta do personagem ao *chamado da aventura* quando Skaf, cuja tradição profissional sempre esteve vinculada, de alguma forma, à indústria e aos sindicatos patronais, aceita o desafio de entrar na vida pública "para prestar um serviço à sociedade", assumindo uma missão na história: "quebrar a polarização entre PT e PSDB no estado" de São Paulo.

Pai de cinco filhos, o ex-presidente da Fiesp parece ir um pouco além do *encontro com a deusa*, momento em que conheceu Luiza, sua esposa, e com quem se casou aos 23 anos. Na *jornada do herói*, quando há o encontro com a deusa, o personagem passa por um momento de dispersão em sua jornada, como acontece

⁴ Consuelo Dieguez é uma das jornalistas que mais assinam os perfis *vultos da república*, em *piauí*: nove, ao todo. Dieguez trabalha na *piauí* desde 2007, é Consuelo Dieguez, repórter de *piauí* desde 2007. É autora da coletânea de perfis *Bilhões e Lágrimas*, da Companhia das Letras. Trabalhou no jornal *O Globo*, *Jornal do Brasil*, TV Globo e nas revistas *Veja* e *Exame*.

com Skaf que, após seu casamento e o nascimento dos primeiros filhos, se dispersa do objetivo de concluir a faculdade de Administração.

Skaf é mostrado por Dieguez, sobretudo em período de campanha (o que começou a acontecer quase dez meses antes do anúncio oficial de sua candidatura), como alguém que gosta dos holofotes, que faz questão de evidenciar seus feitos (ou os feitos da Fiesp?), utilizando-os para fins eleitorais. Com este mesmo fim, também é capaz de se fazer presente em encontros, reuniões e valer-se da nomeação conselheiros. Isso sem nos atermos às cruzadas que trava em busca da *benção última*. No caso de Skaf, a busca pela benção se ressignifica na busca pelo voto. No perfil apresentado, Skaf levanta bandeiras (a redução do IPTU em São Paulo, por exemplo). O texto sugere que o perfilado parece levar em conta o que o seu posicionamento poderá agregar à sua imagem na campanha em busca da benção do povo, traduzida em voto:

No final do ano passado, em mais uma de suas cruzadas, o presidente da Fiesp entrou em colisão com o prefeito paulistano, o petista Fernando Haddad, insurgindo-se, dessa vez, contra o aumento do Imposto Predial e Territorial Urbano, o IPTU. A Fiesp conseguiu derrubar o projeto na Justiça, depois de sua aprovação pela Câmara Municipal. Skaf falou que o aumento era “abusivo” e representava um “verdadeiro confisco”. Haddad o chamou de “demagogo” e disse que ele atuava para “prejudicar a cidade”. (*piauí*, ed. 95).

Já em “A bancada de um homem só” (*piauí*, ed. 110), escrito por Adriana Abujamra, o deputado Jean Wyllys (PSOL) é apresentado como um tipo de herói instado a aceitar grandes *chamados para a aventura* em sua história de vida. Logo na infância, o menino Jean aceita o desafio de se qualificar intelectualmente e deixa a família para estudar em um colégio interno, o que futuramente seria determinante para as suas escolhas profissionais que o conduziram à Universidade de Brasília como docente; na juventude, aceita um novo *chamado da aventura* ao se assumir homossexual, reconfigurando sua presença no mundo; já adulto, é selecionado para o programa *Big Brother Brasil (BBB)* e é o campeão da edição, tornando-o conhecido nacionalmente. Não muito distante deste fato, um novo *chamado da aventura* se impõe e Jean entra para a política e é eleito deputado federal pelo Rio de Janeiro. “Até eu entrar para a política, era conhecido como o baiano que participou do Big Brother Brasil, declarou ser gay em rede nacional e saiu vencedor do programa”. Ao aceitar este desafio, Wyllys passa pelo *primeiro limiar*, fato que o aproxima da experiência, da possibilidade de por em prática tudo o que acredita e tudo o que aprendeu até ali. O personagem, agora, assume notoriedade na mídia, no cenário político e entre as minorias, artistas e intelectuais:

Transitando com desenvoltura entre artistas, tendo a simpatia de intelectuais e um expressivo número de seguidores na internet, o deputado vem chamando a atenção para suas bandeiras: a defesa dos direitos dos negros e das minorias estigmatizadas, como a comunidade LGBT, e causas polêmicas, como a legalização das drogas e do aborto. (*piauí*, ed. 110).

Jean Wyllys, no início, passou por um processo de *recusa do chamado* antes de aceitá-lo e ingressar na vida política. A partir do momento em que se considerou que Wyllys tinha um potencial eleitoral, o vencedor do BBB recebeu diversas propostas: desde seu conterrâneo Antônio Carlos Magalhães Neto, em nome do DEM, até de Aloizio Mercadante, em nome do PT. Rejeitou todas elas, por ter dúvidas a respeito do caminho que realmente deveria trilhar, mas aceitou o derradeiro convite, vindo de Heloísa Helena, presidente do PSOL.

Porém, o que o relato do perfil em análise procura passar é que, para percorrer esse caminho, a personagem precisou ter muita coragem e determinação, sendo que ao longo da jornada, foram constituindo sua visão sobre o mundo, conhecendo os desafios e como enfrentá-los:

Os filhos de dona Inalva e seu José frequentaram as Pastorais da Juventude e as Comunidades Eclesiais de Base, movimentos criados por padres progressistas influenciados pelo marxismo e pelo Concílio Vaticano II, com “opção preferencial pelos pobres”. E aprenderam que a desigualdade social não deveria ser considerada natural. “Foi no envolvimento com a Igreja Católica que minha vida começou a ser politizada. A Igreja me deu acesso a livros e a um conhecimento que minha família e mesmo a escola que eu frequentava não me permitiam”, falou Wyllys. (*piauí*, ed. 110).

Hoje, avaliando-se mais experiente, Jean Wyllys parece viver a etapa do *senhor dos dois mundos*, em que sua visão mais amadurecida e ampliada, decorrente das experiências vividas em sua jornada, o leva a exercer um papel de sábio entre os seus companheiros de Câmara. Há muito tempo, o deputado trocou os trechos de letras de músicas, típicos de suas falas, por trechos de teóricos renomados e, vendo os grandes meios de comunicação como “uma arena rica a ser disputada”, não teme a inserção midiática acreditando que cada participação sua em um programa de televisão é uma oportunidade de fazer com que as pessoas conheçam as suas bandeiras e se conscientizem a respeito dos direitos humanos. Sobre o fato de estar sempre na mídia, seja a convencional ou a digital, ele finaliza: “a audiência da TV Câmara é menor do que a minha no Facebook. Então, se é para falar para o grande público, falo nas redes sociais, e não no plenário, onde ninguém escuta”.

Em “O comissário” (*piauí*, ed. 83), de Daniela Pinheiro, Rui Falcão, presidente nacional do Partido dos Trabalhadores, é construído narrativamente

como alguém que na atualidade não comete excessos, tem o tom de voz baixo e o comportamento elegante: “é formal, gentil e misterioso. É fácil imaginá-lo como cardeal de um conclave: gestos controlados, olhar opaco e indecifrável, ponderando o imponderável em tom de voz monocórdio” (*piauí*, ed. 83). Um personagem que, à primeira vista, o senso comum não imaginaria ter deixado sua rotina de estudante classe média para trás para ingressar na luta armada contra a ditadura militar no Brasil. Tudo começou quando Falcão, aos 17 anos, foi morar com parentes em Salvador e viu pela primeira vez uma manifestação de rua contra o então presidente Jânio Quadros. Até então, seu envolvimento com o mundo da política se restringia às suas atividades de presidente do grêmio do colégio. Essa manifestação mexeu com ele, despertando interesse e curiosidade, proporcionando ao herói dessa história o contato com o *chamado da aventura*.

Em meio a essa efervescência política, o presidente do PT vivenciava o seu primeiro *encontro com a deusa*, personificada na sua primeira esposa, Maria Aparecida, prima do ex-ministro da Agricultura de Collor, Antônio Cabrera, e mãe de dois dos seus três filhos. Tanto em casa quanto no trabalho, sua militância era ignorada. Aos amigos que ainda integravam o Partidão, confidenciava que se casara e que este era um dos motivos do seu afastamento do movimento, já que sua esposa só sabia, por alto, da sua atividade. Na verdade, nessa ocasião, ele já havia atravessado o *primeiro limiar* e já vivenciava sua ideologia como membro da Vanguarda Armada Revolucionária Palmares (Var-Palmares), “um grupo marxista-leninista que defendia a derrubada do governo militar pelas armas e a implantação de um regime socialista no país”, entrando para a clandestinidade e adotando o nome de Rubens de Jesus Carvalho e diversos outros codinomes.

Até que, em uma tarde, Falcão foi preso no apartamento em que morava e levado para a Ilha do Presídio, localizada a quatro quilômetros da costa gaúcha, onde o herói começou a trilhar arduamente o seu *caminho das provas*, entrecortado por surras, eletrochoques e diversos outros métodos de tortura que puseram à prova sua lealdade inabalável e seu posicionamento político. Falcão não cedeu.

Superadas as provações desse seu processo de transformação pessoal traumático, que deixou sequelas físicas e psicológicas - segundo ele, quase todas já superadas -, e já filiado ao PT, o personagem construído por Pinheiro, em 2013, atingiria a *etapa senhor dos dois mundos*, em que a sua visão ampliada de mundo, adquirida ao longo das suas experiências de vida, o leva a exercer o benéfico papel de Comissário de um novo desafio: emancipar o PT do governo federal.

Já Malu Gaspar, em “O samba do prefeito” (*piauí*, ed.114), conta como seu personagem, Eduardo Paes, ex-prefeito do Rio de Janeiro, com muita

manemolência, conquistou a prefeitura da cidade e recebeu, em sua gestão, um dos maiores eventos mundiais do esporte: as Olimpíadas.

Filho de pais representantes da classe média carioca, desde cedo Paes já apresentava tendência para a política, segundo conta uma amiga de colégio:

A bordo da lanchinha, o jovem circulava pela baía de Angra, comparecendo a todas as festas, tivesse ou não sido convidado. Articulado e expansivo, já então dava sinais de pendor para a política. “Ele vivia abraçando as pessoas, gostava de um discurso, queria ser o centro das atenções” (*piauí*, ed.114).

Mesmo com a manifestação do “dom” para a política, Paes não chegou a se envolver no movimento estudantil, como grande parte dos seus colegas. Seu ingresso se deu pelas mãos do seu guru e padrinho político, César Maia, apresentado a ele por uma amiga da filha de Maia. Não demorou muito para que o político começasse a pedir consultas jurídicas a Paes, que estagiava em um escritório de advocacia.

Em 1992, Paes teve seu *chamado da aventura*. Candidato a prefeito do Rio, César Maia o convidou para trabalhar em sua campanha. Integrado à Juventude Cesar Maia, ele tinha uma missão bem prosaica: “Eu dirigia o carro, porque ele não tinha motorista. Estudava e trabalhava durante a semana e, na sexta, pegava o carro e ficava andando com ele. Só largava no domingo.” (*piauí*, ed.114). A dedicação do jovem compensou. Uma vez eleito, Maia o chamou para trabalhar na prefeitura, onde se tornou seu pupilo e ganhou uma subprefeitura.

Suas ações polêmicas, que em diversos casos envolviam a desapropriação e a remoção de muitas famílias, eram mal vistas pela população comum e admiradas por um dos maiores jornais da cidade, *O Globo*. A publicidade em torno de seu nome era tão grande, que trilhou seu caminho rumo à sua passagem pelo *primeiro limiar*, quando decidiu entrar de vez na vida pública, se candidatou a vereador e venceu como o mais bem votado do país, em 1996.

A essa altura, já tinha claros seus objetivos: “ser secretário-geral da ONU, isso depois de ser prefeito, governador e presidente da República” (*piauí*, ed.114). Entretanto, teria de passar pelo *caminho das provas*, por momentos tensos e provativos que o persuadiriam a se desviar desse seu objetivo. Por ironia do destino, as provas em seu caminho foram postas por César Maia. Pelo fato de seu filho estar ingressando na política, o guru de Paes chegaria a pedir que ele desistisse de sua candidatura a deputado. Desiludido, Paes entra no *ventre da baleia*, onde passa por um profundo processo de reflexão pessoal, e opta por se afastar do padrinho político, trocar de partido e seguir o caminho que traçara para si. “Tive no PSDB todo o carinho do mundo. Mas, o meu objetivo era ser prefeito do

Rio, e quando o Cabral me convidou eu vi que poderia conseguir”, disse o agora peemedebista. Mudança que o conduz ao seu objetivo. Ele é eleito prefeito da cidade maravilhosa com o desejo de ser o “prefeito que mais transformou o Rio, desde Carlos Lacerda e Pereira Passos”. Nesse sentido, trabalhou para a construção do Porto Maravilha e pela conclusão das obras olímpicas, acompanhando de perto planilhas e resultados.

Já em “O delator” (*piauí*, ed. 117), perfil de Delcídio do Amaral escrito por Malu Gaspar, notamos que a narrativa da história de vida do ex-senador encontra-se em andamento quando o narrador pega o bonde da história, fazendo seu recorte temporal a partir do momento em que Delcídio é preso, em sua residência. É a partir desse fato que se desenrola a história. Entramos em contato com um Delcídio prestes a ultrapassar o *primeiro limiar* desse recorte histórico: a assinatura do acordo de delação premiada, o que o legaria o papel de inimigo número um do Partido dos Trabalhadores (PT).

Para o personagem, a passagem pelo *primeiro limiar* se deu muito próxima ao período em que esteve no *ventre da baleia*, momento de reflexão interna sobre quais passos tomar após a prisão: depois de muito pensar, Delcídio do Amaral “passou a considerar a hipótese de implodir o governo Dilma na manhã de 25 de novembro de 2015”.

Em sua história, a figura de sua esposa, Maika do Amaral, se faz presente, exercendo grande influência sobre as ações do ex-senador, aconselhando, impondo ou até mesmo dando broncas no marido:

“O que foi que você fez?! O que você fez?! Eu não te conheço, esse não é o meu marido! Você está oferecendo um avião para o cara fugir? Você está maluco!”, fulminou no celular Maika do Amaral logo na primeira conversa com Delcídio, ainda no dia da prisão. (*piauí*, ed. 117).

Essa forte presença e influência é indício de que houve, na vida de Amaral, seu *encontro com a deusa*: “ela participava ativamente das campanhas políticas e, sempre que tinha chance, palpitava. Uma de suas broncas constantes era a filiação dele ao PT, partido que ela nunca engoliu”.

Assim como nos exemplos aqui analisados, encontramos em todo o *corpus* elementos narrativos que remetem à jornada do herói como constructo base do enredo das narrativas. Entretanto, talvez pela natureza dos perfilados, todos ligados de alguma forma à política, Marina Silva é a única que se aproxima das etapas transcendentais da jornada do herói teorizada por Campbell (1992). Em sua jornada, identificamos a *sintonia com o pai* e uma influência do sobrenatural. Em contrapartida, as etapas mais recorrentes no conjunto dos personagens são: *o chamado da aventura*, *a passagem pelo primeiro limiar*, *o encontro com a deusa*, *o*

ventre da baleia, localizados na primeira e na segunda fase da jornada do herói, sendo, respectivamente, *A partida* e *A iniciação*.

Considerações finais

Este artigo buscou observar, centrando a atenção nos perfis publicados em mais de 10 anos pela revista *piauí*, séries narrativas jornalísticas que se valem de gestos biográficos como estratégia para buscar transcender a dimensão imediatamente visível do acontecimento e, assim, buscar aprofundar-se no entendimento da vida social, contrapondo as circunstâncias e causalidades que o engendraram e fazer emergirem as sobreposições, articulações, nexos e conexões que ele retroalimenta.

Em nosso entendimento, para o enfrentamento da pergunta que moveu esta reflexão, mostrou-se acertada a decisão dos autores de valerem-se dos perfis da *piauí* em função, entre outros motivos, das características editoriais da própria revista e pela importância que os gestos biográficos, sejam os perfis jornalísticos ou outras textualidades, possuem nesta publicação. Portanto, acreditamos que a pergunta que nos guiou, a saber, os modos e em que medida a *piauí* se vale da perfilação na construção de suas estratégias narrativa, encontrou relevante ressonância em termos do que foi possível observar desde a observação exploratória até a análise do corpus de análise, que correspondeu a cerca de 30% do conjunto dos textos considerados de perfilação.

Outra consideração que pode ser feita após o trabalho analítico é que os textos observados privilegiam perspectivas e elementos fortemente presentes no modelo interpretativo de Joseph Campbell da *jornada do herói* (Cousineau, 2004), em que se ressaltam fases jornadas de "aventuras" que se misturam, quando não se sobrepõem, à própria trajetória de vida dos perfilados. Nessa perspectiva, enfatiza-se que a apropriação feita por Martinez (2008) da noção de Campbell herói mostra-se um importante contributo em termos de suas possibilidades interpretativas, em função de, mesmo que de modo tentativo, possibilitar leituras que podem propiciar olhares lateralizados sobre as textualidades construídas pelos perfilistas: o "chamado", as aventuras, os desafios, os novos rumos da jornada, o conhecer a si próprio e as decisões e ações diante dos enfrentamentos.

Referências

ANTUNES, Rennan. **A visão periférica do acontecimento como estratégia narrativa:** jornalismo e literatura na seção esquina da revista piauí. Saarbrücken: NEA Edições, 2015.

BAKTHIN, Mikhail. **Estética da criação verbal.** São Paulo, Martins Fontes, 2005.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica, In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org). **Usos e abusos da história oral.** Rio de Janeiro, Editora FGV, 1986.

BRUCK, Mozahir. **Biografia e literatura:** entre a ilusão biográfica e a crença na reposição do real. Belo Horizonte, Veredas e Cenários, 2009.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces.** 10. ed. São Paulo, Cultrix/Pensamento, 2005.

COUSINEAU, Phil (org.). **Joseph Campbell:** vida e obra. São Paulo, Editora Ágora, 2004.

MAIA, Marta Regina. Perfil: a composição textual do sujeito. In: TAVARES, F. SCHWAAB, R. (org). **A revista e seu jornalismo.** Porto Alegre, Penso, 2013.

MARTINEZ, Monica. **Jornada do herói:** a estrutura narrativa mítica na construção de histórias de vida no jornalismo. São Paulo, Annablume, 2008.

PIGNATARI, Decio. Para uma semiótica da biografia. In: HISGAIL, Fani (org.). **Biografia: sintoma da cultura.** São Paulo, Haccker Editores, 1996.

SODRÉ, Muniz. FERRARI, Maria Helena. **Técnica de reportagem:** notas sobre a narrativa jornalística. São Paulo, Summus, 1986.

Revista piauí. Edições analisadas: 40, 83, 95, 110, 114, 117.

VILAS BOAS, Sergio. **Perfis e como escrevê-los.** São Paulo, Summus Editorial, 2003.

Edição v.36
número 3 / 2017

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 36 (3)
dez/2017-mar/2018

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

“Lá eu posso ser mulher”: cotidiano e sociabilidade travesti em trajetórias digitais

“There I can be a woman”: transvestite everyday life and sociability in digital trajectories

ALISSON MACHADO

Doutorando em Comunicação, pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. Mestre em Comunicação e bacharel em Comunicação Social, habilitação em Jornalismo, pela mesma instituição. Brasil. E-mail: machado.alim@gmail.com. ORCID: 0000-0003-1687-7248.

SANDRA RUBIA DA SILVA

Doutora em Antropologia Social, pela Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. Mestre em Comunicação e Informação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. Professora do Departamento de Ciências da Comunicação e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: sandraxrubia@gmail.com. ORCID: 0000-0001-7548-5178

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

MACHADO, Alisson; SILVA, Sandra Rubia da. “Lá eu posso ser mulher”: cotidiano e sociabilidade travesti em trajetórias digitais. *Contracampo*, Niterói, v. 36, n. 03, pp. 256-277, dez. 2017/ mar. 2018.

Enviado em 26 de maio de 2017 / Aceito em 05 de dezembro de 2017

DOI – <http://dx.doi.org/10.22409/contracampo.v36i3.1030>

Resumo

Amparado em uma pesquisa etnográfica para a internet (HINE, 2015), o artigo interpreta alguns elementos da sociabilidade travesti a partir de suas práticas de consumo e uso das tecnologias digitais. Observando as trajetórias digitais das participantes da pesquisa, através das interações na plataforma de rede social Facebook, demonstramos como a internet se incorpora à vida cotidiana e movimentam diferentes práticas de interação, como fofocas, truques e alfinetadas. Além disso, através do site, manifestam-se as noções de fidelidade consigo mesmas e as interações singularizadas pelo trabalho na prostituição, elementos centrais na compreensão de suas sociabilidades.

Palavras-chave

Consumo; Redes sociais digitais; Sociabilidade travesti.

Abstract

Supported in an ethnographic research to the internet (HINE, 2015), the article interprets some elements of transvestite sociability based on their practices of consumption and use of digital technologies. Observing the digital trajectories of the research participants, through the interactions in the social network platform Facebook, we demonstrate how the internet is incorporated into everyday life and it moves different practices of interaction, such as gossip, tricks and needle. In addition, through the site, the notions of fidelity to themselves and the interactions singled out by work in prostitution are manifested as central elements in the understanding of their sociabilities.

Keywords

Consumption; Digital social networks; Transvestite sociability.

Introdução

Inspirados no pensamento de Certeau (1998, p. 93), de que as agências humanas podem subverter as lógicas a partir dos sistemas de ordem estabelecidos e reconhecendo que os usos¹ são ações “que organizam em surdina o trabalho [...] do consumo” em sua “formalidade e sua inventividade próprias”, o artigo interpreta algumas das interações que um grupo de travestis realiza em suas trajetórias digitais. Através de uma pesquisa etnográfica, buscamos entender alguns dos usos que as participantes da pesquisa realizam na plataforma de rede social Facebook.

O artigo seleciona dados do trabalho de campo, de entrevistas e de observações sistemáticas realizadas nos perfis de nove participantes durante cerca de um ano, categorizadas em alguns elementos que parecem ser centrais na articulação do universo da sociabilidade travesti. Por meio da observação de alguns dos usos mais recorrentes, descrevemos como as interações realizadas através de seus perfis pessoais articulam diferentes aspectos no âmbito de suas sociabilidades.

A etnografia, como uma prática epistêmica que se realiza para além das técnicas de investigação em campo, não é a simples adequação de um método e não se resume à adoção de determinados procedimentos metodológicos (GEERTZ, 2012; PEIRANO, 2014). Nossa proposta assume o empreendimento daquilo que Geertz chamou de descrição densa, um esforço intelectual na ação de interpretar os dados empíricos coletados em campo, tendo em vista a relação de intermediação (DAMATTA, 2010) estabelecida entre o pesquisador e os sujeitos da investigação na construção e partilha dos significados (LAPLANTINE, 2012; VELHO, 2013).

O campo das Ciências Sociais e Humanas já possui um profícuo conjunto de pesquisas que se dedicam à compreensão do universo da transexualidade, em diversas disciplinas e enfoques. Desde o trabalho pioneiro de Silva (1993), Jayme (2001), Benedetti (2005), Bento (2006), Kulick (2008) e Pelúcio (2009) são alguns exemplos de investigações que servem como base teórica da compreensão sobre esse universo, guiando nosso empenho em refletir acerca das vivências travestis, na interface dos usos e práticas que elas realizam em suas trajetórias digitais.

Conforme Lanz (2017), o território transgênero é composto por diferentes identidades gênero-divergentes, que transgridem, desviam ou violam, de alguma forma, o dispositivo binário de gênero masculino-feminino. Para a autora, as travestis são o grupo transgênero de maior visibilidade do país em função de sua ostensiva presença nas cidades e de sua participação na indústria do sexo. Na

¹ A abordagem teórica compreende que tanto os usos quanto o consumo de bens e artefatos são práticas sociais e culturais, singulares e contextuais. Portanto, no texto, não se adjetiva por social ou cultural nenhuma dessas expressões.

pesquisa, essa definição é tomada pela autoidentificação das participantes com o termo, dizendo respeito não apenas à transformação corporal e estética, mas o modo como suas práticas sociais são formuladas por diferentes posicionamentos ligados ao gênero e à sexualidade.

Travesti é, conforme Benedetti (2005), uma identificação complexa e disputada, orientada por valores e práticas diversas que não pode ser confundida com a busca pelo feminino das mulheres cisgêneras. Corresponde a uma realidade corporal e social específica que se estabelece nos referenciais de um feminino próprio, localizado nem dentro, nem fora das categorias normativas da divisão social e sexual, mas vividos nos trânsitos e na processualidade do corpo e da sexualidade (CAMPUZANO, 2008). É o caráter relacional da corporalidade e do feminino que indicam as possibilidades de *fazer o gênero* das travestis, definido através dos regimes de coerência entre as performances do gênero e o corpo apropriado para desenvolvê-las (BENTO, 2007).

O caráter relacional da corporalidade e do feminino das travestis é expresso, conforme Benedetti, nas dinâmicas de suas relações sociais. Através dos processos de transformação, elas se deslocam constantemente entre os domínios e as posições de gênero estabelecidas socialmente. Para Pelúcio (2009), através de *símbolos do feminino*, que atuam sobre corpos pensados pela sociedade como masculinos, as travestis buscam (re)construir um corpo feminino, inscrevendo-o, bem como a seu gênero e sexualidade, em práticas e lugares de ambiguidade, ressignificações e conflitos. A vivência da corporalidade das travestis, símbolo visível de seu projeto identitário, se constitui através das relações sociais que extrapolam os limites do próprio corpo.

Observando o desenvolvimento e a consolidação das tecnologias de comunicação digitais nos mais diversos quadros da experiência social, partimos da compreensão de que as plataformas de redes sociais potencializaram os processos de comunicação e interação entre as pessoas (MILLER et al., 2016). Através dos usos particulares dessas tecnologias, as experiências sociais vão sendo constituídas, elaborando as próprias categorias com as quais as pessoas definem a si mesmas e ao universo social a sua volta.

A inserção em ambientes comunicacionais complexos, orientados por diferentes estímulos, tem possibilitado o desenvolvimento de mudanças nos regimes de sociabilidade. A diversidade nos padrões de interação, enquanto marca da especificidade de nossas sociedades (CASTELLS, 2003), permite indagar a maneira como as redes de sociabilidade online complexificaram e dinamizaram os fluxos de uma comunicação organizada pelas possibilidades em rede junto aos ambientes da internet.

As práticas observadas no trabalho de campo e descritas à luz de algumas relações teóricas sobre como o consumo articula processos de significação apontam para uma maior autonomia e autocomunicação na elaboração de seus projetos pessoais e identitários (CASTELLS, 2003, 2013). Para o exame dessas relações, aproximamos nossa abordagem aos estudos sobre consumo, discorrendo acerca da relação entre internet e vida cotidiana. Através de uma abordagem etnográfica, o artigo evidencia como a dimensão dos usos das tecnologias digitais, em especial, as redes sociais, articulam os significados das práticas e vivências no cotidiano das travestis.

Dinâmicas sociais e interacionais pelo consumo

Refletir sobre o consumo, enquanto um processo de organização da vida social, requer considerar inúmeras atividades para além das práticas cujo enfoque são as bases mercadológicas na relação entre produção, aquisição e aplicação de qualquer bem e os atores sociais envolvidos. Conforme Barbosa e Campbell (2006), o consumo é uma categoria central na definição das sociedades contemporâneas, processo que articula as identidades no tecido social e as estratégias pelas quais atores e grupos definem diversas situações e experiências do cotidiano.

Além de um sistema de classificações, conforme Rocha (2004), o consumo pode ser entendido como um código que legitima e traduz as mais diferentes relações sociais. Funcionando de forma reconhecida e partilhada, o consumo colabora na elaboração de identidades pessoais e coletivas e nas relações sociais que por elas são estabelecidas. Alinhando-se ao pensamento de Douglas e Isherwood (2004), o autor pensa o consumo através da articulação de sistemas de classificações, atravessados pela dimensão simbólica que estabilizam as categorias culturais que dão significado a cada universo social.

Em uma definição antropológica, Douglas e Isherwood (2004, p. 103) entendem o consumo como um processo em que as diferentes categorias sociais são articuladas e continuamente redefinidas na “própria arena em que a cultura é objeto de lutas que lhe conferem forma”. Na capacidade de produzir sentido a respeito das relações, o consumo articula e fixa os significados da vida social, de modo a proporcionar certa estabilidade às categorias pelas quais as culturas são vividas. Nessa concepção, o consumo é tido como forma social de conter a flutuação dos significados, funcionando como processos rituais (DOUGLAS, ISHERWOOD, 2004). Através desses processos, os atores e grupos sociais acabam por construir um sistema inteligível de referência, marcando, assim, seus sistemas de sociabilidade. Essas operações encadeiam diferentes conjuntos de classificações

e marcações, “perspectivas [que] não são fixas, nem são aleatoriamente arranjadas como um caleidoscópio. Em última análise, suas estruturas são ancoradas nos propósitos sociais humanos” (DOUGLAS, ISHERWOOD, 2004, p. 114).

Como parte da reprodução cultural das relações sociais, as práticas de consumo atribuem os significados e projetam a própria vivência da ordem social na vida cotidiana (SLATER, 2002). Para Slater, é na capacidade articulada pelo consumo que os agentes vivem tanto as determinações da ordem social quanto as possibilidades de fazer algum tipo de resistência a elas. Se em um sentido o consumo organiza o ordenamento e a diferença social, é através dele que os indivíduos podem encontrar formas de manejar seus recursos culturais e sociais a fim de propor reinterpretações, modificações e transgressões da ordem imposta.

Essa proposição também é defendida por Certeau (1998), refletindo as operações de usos definidos através do consumo, como a criação de um espaço de jogo para maneiras de utilizar a ordem estabelecida do lugar e da língua, os quais impõem a lei, instaurando regimes de pluralidade e criatividade. Nessa perspectiva, os usos são tomados não a título da relação instituída com o sistema e a ordem, mas enquanto relações de forças, definindo as redes em que se inscrevem e delimitando as circunstâncias de que os atores sociais podem tomar proveito.

Castro (2014) demonstra que, com a ascensão dos modos e estilos de vida contemporâneos, o consumo passou a definir-se por diferentes economias de saberes e competências que demandam formas de engajamento heterogêneas e variáveis. Reorganizando os espaços e as rotinas dos indivíduos, diferentes pedagogias sociais passam a ser articuladas e socializadas por sistemáticas orientadas pelo consumo.

Essas sistemáticas transpõem a dimensão das materialidades dos objetos, correspondendo-se com a produção simbólica da comunicação e dos processos de interação. Castro defende a ideia da articulação de culturas do consumo específicas, em que consumir também significa comunicar, prática social e cultural relacionada às subjetividades dos atores e ao reconhecimento social das relações que eles estabelecem. Buscando entender como, através dos usos da rede social Facebook, articulam-se as práticas de consumo específicas da sociabilidade travesti, apresentamos uma breve incursão sobre o debate a respeito de uma abordagem etnográfica para o estudo da internet.

Internet e cotidiano: uma abordagem etnográfica

No cenário das culturas do consumo, uma abordagem etnográfica da internet, que privilegia os usos das tecnologias de informação e comunicação na

configuração dos quadros sociais, reflete sobre como ocorrem e o que significam as interações online (MÁXIMO et al., 2012). A partir dos ambientes e da configuração das práticas interacionais, torna-se importante reconhecer o uso exponencial da internet e as suas incorporações no cotidiano dos atores sociais (FRAGOSO, RECUERO e AMARAL, 2012).

A abordagem etnográfica reflete as práticas e as interações nos espaços virtuais, dando ênfase às agências empíricas e aos modos com que padrões culturais são construídos pelos sujeitos em interação (MÁXIMO, 2010). Entendendo a contextualidade das práticas, em sua direta relação com o cotidiano experimentado pelos atores sociais, Miller (2013) propõe pensar a internet não como uma ferramenta, circunscrita a suportes materiais determinados, mas em função dos “gêneros de usos” que as pessoas articulam através dela. O consumo organiza os usos, ou seja, os tipos definidos de gêneros de usabilidade que as pessoas fazem da internet e de suas plataformas como formas de significação.

Miller e Horst (2015), debatendo os pressupostos da antropologia digital, entendem que o digital produz aprofundamentos na proliferação de diferenças e particularidades da vida social. Da mesma forma que a cultura material, a digital se constitui como parte fundamental da experiência do humano na sociedade. Nos contextos digitais, intensifica-se a natureza dialética da cultura, em função dos processos de convergência que impactam as práticas sociais. Esse processo desencadeia formas de abstração colocadas em funcionamento em diferentes práticas, “criadas no contexto de cada lugar, não dadas pela tecnologia” (MILLER e HORST, 2015, p. 96). Além disso, os autores criticam a visão de que as tecnologias digitais acabariam por promover a perda de uma sociabilidade pretensamente autêntica. Compreendendo a cultura como mediação, e o digital como uma mediação específica, novas formas de participação e experimentação são possibilitadas pelas interações e pelo controle destas, movimentando diferentes economias de significado.

Refletindo a respeito de uma abordagem etnográfica para a compreensão das experiências de navegação das pessoas, Hine (2015) propõe que a internet seja pensada enquanto três dimensões interconectadas entre si: incorporação, corporificação e cotidianidade. A internet como incorporada diz respeito às conexões e interações humano-humano e humano-máquinas associadas às capacidades que são construídas na internet e que transcendem as barreiras de suas delimitações. Essa noção articula importantes reflexões referentes à pesquisa de campo, pois permite perceber o que as pessoas estão fazendo quando estão online, entendendo como esses espaços se constituem e como interatuam nas configurações dos ordenamentos sociais e identitários.

A incorporação da internet no cotidiano travesti corresponde a uma infinidade de práticas de interação, que em grande parte são singularizadas no uso da rede social Facebook, vista a convergência da plataforma, que permite acionar e compartilhar conteúdos de outras plataformas e sites, e as ferramentas disponíveis para a produção mais personalizada de enunciados (postagens, *check-ins*, marcação de amigos, fotografias, vídeos etc.). Dessa forma, circula na rede uma infinidade de conteúdos que passam a compor esses cenários de interação.

Entender a noção de incorporação dos espaços online vai ao encontro de “um olhar mais próximo dos distintivos culturais que podem imergir desses espaços, observando as normas e valores que são comumente compartilhados e entendidos” (HINE, 2015, p. 34). A sociabilidade das participantes da pesquisa, incorporada nos usos da plataforma, aponta tanto à manutenção de seus regimes de sociabilidade quanto para a articulação de sentidos próprios de suas vivências e interesses. A busca por demandas de reconhecimento social, visibilidade, conquista de direitos e denúncias de situação de violência e transfobia se configuram como uma experiência de partilha do cotidiano. Soma-se a esse cenário a internet móvel, que possibilita formas de ampliar e expandir os processos de sociabilidade, entendida como uma “internet companheira, amiga que tem que ter”². O tráfego na rede social acompanha o transcorrer das atividades do dia, em um fluxo que movimenta as interações na rede social com conversas e situações offline.

A internet como corporificada articula não somente a percepção do corpo humano como base necessária para a transmissão de informações, mas como meio pelos quais os sentimentos são expressos e como interatuam na composição da experiência online. À medida que “a internet é potencialmente experimentada por usuários ‘incorporados’ de diferentes maneiras, dependendo das circunstâncias” (HINE, 2015, p. 34), as experimentações do online permitem a articulação de diferentes formas de apresentação e performances ligadas às experiências e estéticas corporais.

Admitindo o online como uma forma de extensão da incorporação do mundo, Hine afirma que a virtualização não apaga os corpos nas interações, mas expande as maneiras com que a experiência corporal se manifesta. Na sociabilidade travesti, a própria ideia de mediação que a plataforma realiza parece se diluir, na medida em que o perfil e as interações são entendidos como correspondentes éticos e estéticos diretamente relacionados ao corpo. Embora a utilização de imagens ainda

² Como não nomeamos as participantes da pesquisa neste artigo, a maioria de suas falas e expressões são apresentadas entre aspas. Entretanto, em alguns momentos, recorremos ao uso do itálico, para demarcar falas e expressões que foram pinçadas das entrevistas, das observações e das postagens e incorporadas ao texto dos autores. Além disso, preservamos o modo como foram ditas ou escritas pelas participantes, mantendo a singularidade de suas expressões linguísticas e culturais.

aponte à centralidade do capital corporal das travestis em suas interações, as próprias dinâmicas da plataforma assinalam percepções do corpo não apenas ligadas às imagens postadas.

As fotografias atestam a evidência mais fundamental do corpo na rede social, mas os comentários (escritos), a possibilidade de demonstrar nas postagens sentimentos e o envolvimento em outras atividades, eventos e acontecimentos também são percebidos como forma de inscrição corporal. Na rede social, a corporalidade não é apenas imagem, mas assume um caráter imagético multissensorial (CSORDAS, 2008), que associa, dentro das disposições técnicas permitidas, não apenas imagens, mas sentidos e emoções que compõem a experiência corporal.

Os usos, agenciamentos e apropriações da internet dinamizam os sentidos na vida cotidiana conforme as experiências sociais vão sendo incorporadas e corporificadas. De acordo com Hine, é na dimensão cotidiana que a internet se realiza, tomando para si o significado de um fenômeno cultural. Ao passo que o meio virtual se interlaça com todas as interfaces da vida cotidiana, destaca-se a percepção da internet como uma mídia situacional e localizável. A dimensão cotidiana se expressa no fluxo geral da existência e nas experiências pautadas pelas possibilidades tecnológicas e em interação com outras estruturas sociais.

A etnografia para a internet do cotidiano travesti, assim, persegue questionamentos a respeito de como a internet se caracteriza nas trajetórias digitais das participantes da pesquisa, tornando “sensitivas as variantes ‘topicalizadas’ da internet, [...] as circunstâncias específicas com a forma que esses significados são produzidos” (HINE, 2015, p. 53, grifo da autora). Tendo em vista que a incorporação e a corporificação da internet na vida cotidiana refletem usos particulares da sociabilidade travesti, apresentamos uma interpretação de algumas das práticas sociais observadas em nossa pesquisa de campo.

Internet no cotidiano e na sociabilidade travesti

A interpretação, apresentada neste texto, parte da descrição de alguns usos que as participantes da pesquisa fazem da plataforma de rede social Facebook, refletindo como essas práticas de consumo articulam a produção de significados na vida cotidiana. São apresentados alguns dos usos mais recorrentes observados tanto em suas *timelines* quanto discutidos e obtidos em conversas informais durante o trabalho de campo.

As identidades das participantes da pesquisa são mantidas em sigilo. Elas têm entre 19 e 36 anos de idade. A exceção de duas, a maioria delas não terminou

o Ensino Médio e todas possuem renda proveniente do trabalho na prostituição. A observação participante em curso desde junho de 2015, como parte do trabalho etnográfico, realiza-se em um bairro popular na cidade de Santa Maria, no Rio Grande do Sul. O trabalho de campo, que se desenvolve também na observação das interações online, é definido em função da adesão das travestis à pesquisa, delimitado em função dos fluxos migratórios que elas realizam, vivendo a prostituição no trânsito de diferentes cidades.

Em função do tráfego constante vivido pela maioria delas, o Facebook permite manter e gerenciar as amizades e a sociabilidade para além da presença física compartilhada. Isso implicou em termos metodológicos quanto à observação, coleta e debate a respeito dos dados, em entrevistas e conversas on e offline, encontros presenciais caracterizados pela observação participante e interações em suas páginas pessoais.

No Facebook, os elementos centrais da composição das páginas pessoais são expressos principalmente por nome, fotografia de perfil e de capa, elementos biográficos e identificadores e as possibilidades de interação que ele disponibiliza (RECUERO, 2009). Para todas as travestis que participam da pesquisa, o perfil possui um peso importante na constituição das relações estabelecidas e da própria noção de pessoa pela qual outros elementos da vida social se articulam. Nele existem ações, construções criativas e margens para manobras que acabam articulando a capacidade de fabricar impressão (GOFFMAN, 2013), regulando a maneira com que suas condutas são percebidas pelos demais. O perfil não representa a transposição da pessoa para o ambiente digital, nem em termos de uma representação, mas articula uma noção de "persona", autêntica, autointitulada como verdadeira, discursiva e personalizada que permite ações de autoapresentação e interação (POLIVANOV, 2015).

Na rede social, manifesta-se o resultado daquilo que Silva (1993) já apontava sobre as travestis: um trabalho de elaboração consciente de si, vivido na dimensão de seu corpo e sexualidade assumidos nos próprios contextos em que estão inseridas. No Facebook, esse trabalho não é pensado como uma forma enganosa de representar a si própria ou aparentar ser aquilo que não é. Suas identidades, ainda que referenciadas em cotidianos de alta subalternidade e violência, mantêm expressas o "caráter de fidelidade de si mesmas" (SILVA, 1993, p. 39), permeando, inclusive, suas experiências digitais. É mantendo essa fidelidade que as travestis zombam da norma heterossexual compulsória (BUTLER, 2013), opondo-se às estruturas sociais cis e heterossexuais vigentes, deslocando, a partir disso, amplos itinerários de práticas pelos quais o gênero e a sexualidade são produzidos.

Isso implica uma correspondência entre aquilo que se posta e o modo como se conduzem as interações com as categorias de pensamento que elas possuem sobre si mesmas. Miller (2011, p. 179) discute na sua pesquisa de campo em Trinidad o conceito de máscara como elaboração social e criativa sobre si. Conforme o autor, a ideia de máscara não necessariamente indica disfarce, ilusão ou aparência externa. Para uma de suas informantes, no Facebook, a verdade sobre uma pessoa pode ser percebida no esforço e no trabalho que ela faz para elaborar sua apresentação pública. Através de suas postagens, pode-se entender aquilo que a pessoa pensa ser/é, à medida que ela apresenta a imagem que constrói. No esforço de se mostrar o que se é, interessa mais o trabalho realizado em construir a sua aparência do que o conteúdo daquilo que se expressa.

A máscara funciona não como forma de engano, mas como uma indicação daquilo que a pessoa realmente transmite a respeito de si e do trabalho que desempenha para concretizar essa afirmação. Em nossa pesquisa, essa relação também pode ser observada. As travestis constroem suas vivências do feminino através de símbolos de um feminino que lhes são próprios (PELÚCIO, 2009), com narrativas e imagéticas consideradas *verdadeiras* e *autênticas*. Os conteúdos postados, sobretudo sobre si mesmas, não podem *trair* todo esse trabalho e esforço pelo qual principalmente sua corporalidade e identidade se manifestam.

“Lá [no Facebook] eu posso ser mulher”, afirma uma participante, indicando a importância atribuída ao perfil na rede social para a realização de seu projeto identitário, possibilidade de poder ser e expressar seus próprios desejos e vontades. Todas as participantes asseguram já ter vivido alguma dificuldade, em vários contextos cotidianos, de serem reconhecidas por seu nome social, mesmo que apresentem a carteira de nome social, que lhes dá direito de serem identificadas pelo gênero feminino. Conforme Peirano (2006), o documento de identificação legaliza e oficializa o cidadão e o torna visível, passível de controle, fazendo-o cidadão em termos performativos e compulsórios. Perante a ideia de documento, principalmente da carteira de identidade, com os dados referenciais que atestam uma pessoa como a correlata à cédula, o perfil no Facebook articula um projeto de realização identitária mais amplo, privilegiando agenciamentos que expressam a materialização corporal e de suas existências sociais. O perfil serve não apenas como suporte técnico das interações, mas também assume uma dimensão de resgate biográfico (WINOCUR, 2009), cujas experiências vão sendo tecidas e partilhadas conforme os acontecimentos cotidianos.

Embora em contextos mais oficiais a carteira de nome social ou mesmo a carteira de identidade sejam acionadas, o perfil no Facebook é visto por elas como um dos mais autênticos lugares de autoapresentação, por permitir uma elaboração

pública mais singularizada e pessoalizada. O agenciamento das possibilidades tecnológicas colabora no processo de individualização do corpo travesti, tal como observado por Maluf (2002), que dramatiza os mecanismos de construção da diferença e as políticas dominantes da subjetividade. A tecnologia fornece suporte discursivo e interacional à individualização, o que, nos termos da identificação da pessoa, deixa pouco espaço para dubiedades e constrangimentos que possam ser acionados quando referida a identidade de gênero.

O perfil permite uma maior manobra criativa sobre as interdições da identificação (como, por exemplo, dos documentos oficiais), mas também de outras perspectivas da heterossexualidade pelas quais seus corpos, gênero e experiências sociais são interpretados. Uma das principais vantagens observadas por elas é a facilidade de expressão de si que a tecnologia permite. A autonomia na elaboração da imagem pública revela-se um capital social importante na manutenção das interações online e da sociabilidade fora da internet. Sobre essa questão, as participantes afirmam que “o perfil é montagem”³, revelando “sua versão mais fiel, mais trabalhada”, ou ainda “mais oficial do que todo o resto”.

Essa autenticidade, longe de revelar uma verdade ontológica do eu, indica a manutenção de uma “coerência expressiva” (SÁ e POLIVANOV, 2012) que as travestis realizam na rede social, ligada não apenas à manutenção da sociabilidade online, mas à experiência social mais abrangente de assumir seus corpos, desejos e sexualidade. Esse trabalho de construção/transformação e fidelidade, levado a cabo pelas travestis, desde a afirmação do gênero feminino e da transformação corporal, é estendido para a rede social. É neste sentido que fidelidade e trabalho/criação não são termos antitéticos, mas correlacionados.

Isso não apaga das redes as indeterminações do gênero que podem surgir do contato com outras pessoas, principalmente aquelas não muito próximas. Não são raros os comentários preconceituosos feitos por pessoas adicionadas na rede social, levando a brigas, e amizades online desfeitas em função do não reconhecimento do gênero feminino das travestis. Conforme Miller (2011, p. 116), o Facebook facilita e expande as redes sociais já existentes, habilitando as pessoas a pesquisarem sobre outras antes de decidirem se vale a pena investir nessas relações. No gênero de amizade “amigos do Facebook”, são incluídas tanto pessoas conhecidas quanto desconhecidas, que se adiciona pelo contato com os participantes das redes sociais de outras pessoas, ampliando assim as possibilidades de relacionamentos.

³ *Montar-se* diz respeito à experiência e apresentação corporal e identitária. Um exemplo é que as travestis se montam para a noite, incluindo vestes, maquiagens e adereços. Montar também significa construir ou moldar o corpo por procedimentos estéticos de beleza ou intervenção cirúrgica.

Esse gênero de amizade impacta a vida social das travestis, tanto em relação aos laços que compreendem suas amizades e namoros quanto à clientela masculina e futura clientela da prostituição. A inscrição masculina, interessada na prestação de serviço sexual, articula uma dinâmica própria em função dos seus interesses. Enquanto os já clientes ou homens interessados comentam nas suas fotografias expressões como “tesão”, “gostosa”, “corpão”, “princesa”, os(as) amigos(as) comentam expressões como “diva”, “maravilhosa”, “belíssima”. Essas diferenças sinalizam uma articulação do gênero das interações, que se organiza em quadros de sentidos entre amizade/beleza e interesse sexual/beleza. Os repertórios masculinos de interesse sexual alimentam a conversação em termos de elogios e manifestação do desejo, que mesmo que não se concretizem em relações sexuais/amorosas, impactam nas reputações e nos quadros de desejos. Excluindo algumas postagens mais raras e explícitas, esses comentários são os únicos elementos, nas interações públicas, que fazem correspondência direta ao universo da prostituição e da oferta de relacionamento sexual.

Ao menos nas interações públicas, pouco ou quase nada se fala abertamente sobre a prostituição.⁴ São os comentários da plateia masculina interessada na companhia sexual e expressos principalmente através de elogios (em alguns casos, comentários apenas com o “número do Whats⁵”) que revelam a maneira como a plataforma incide sobre o trabalho da prostituição, possibilitando principalmente conhecer novos contatos (futuros clientes), pesquisar sobre suas vidas e manter os contatos já existentes.

Embora não seja um assunto abertamente publicável, muito se fala, nas conversas fora da internet pública, sobre *bofes*, *mariconas*, *veados* e outros personagens desse quadro social, bem como sobre os jogos eróticos e a negociação do prazer. Quando acionados dentro das práticas de sociabilidade na rede social, o status do envolvido, mesmo que não venha de fato a ser revelado, quase sempre já é compartilhado fora da rede. Assim, utiliza-se a plataforma também para determinar quem entra ou não no mercado sexual, estabelecendo um tipo de triagem da clientela, denunciando e compartilhando entre as amigas perfis de agressores, abusadores, *fakes* inoportunos, ou ainda das *maricas mais rodadas*, ou bichas enrustidas, conhecidas por “pagarem de hétero” e por fazerem jogos dissimulados sobre a sexualidade.

⁴ Assim como a literatura especializada indica, as participantes da pesquisa também têm, em suas vidas, denominadores comuns como violência, histórico de problemas com a aceitação familiar e dificuldades durante a fase de Ensino Fundamental ou Médio. Esses elementos levam a maioria delas a fugir de casa e a trabalhar na prostituição.

⁵ WhatsApp, aplicativo de conversação.

Não estamos afirmando que a prostituição seja apagada no contexto do uso dessa rede social, pelo contrário, ela muitas vezes fornece a dinâmica das interações. Se tomarmos como exemplo algumas das fotografias usualmente mais postadas, *selfies* sozinhas ou fotografias onde a evidência recai sobre a feminilidade e sensualidade do corpo das travestis, elas também operam dentro dos quadros de significação organizados pela prostituição, afinal, “ninguém fala, mas os clientes estão na rede, tá pra todo mundo ver”. Uma fotografia que evidencia a beleza corporal (quando seminuas, em geral, com os mamilos cobertos por *emojis* ou outros efeitos gráficos), ou mesmo usando roupas que considerem sensuais, pode receber diferentes marcações: #boanoite, #emcasa, #comportada, #sexy, #sex-tou⁶, #deusnocomando. Essas marcações colaboram na interpretação da fotografia deixando aberto o signo do corpo em oferta, pois, na fala de uma das participantes, “o sexo tá na cabeça, cada um vê na foto aquilo que quer ver”.

Outras marcações são utilizadas nas imagens, estejam elas sozinhas ou nos grupos de amigas ou companheiras do trabalho. #partiu, #partiunoite, #delícia, #work, #dalhe⁷ são expressões muito utilizadas nos contextos de amizade/prostituição. Raríssimas são as postagens marcadas por denominadores referenciais diretos fazendo alusão à prostituição. Não se posta #partiuquadra, #partiutrabalho ou #programa, mesmo que a fotografia seja tirada e postada diretamente da quadra⁸, pela Wi-Fi de algum lugar ou pelos dados móveis do celular. A aparente neutralidade dessas marcações, mais do que designar algum tipo de elaboração que visa ludibriar a informação sobre seu trabalho, sinaliza que a prostituição não está associada somente com a violência como código legítimo da conduta da noite (BENEDETTI, 2005), mas também a contextos de amizade, sociabilidade e confiança, trabalho que se assume de modo público nas redes sociais, incluindo até momentos de lazer que sejam possíveis de serem aproveitados na noite e na companhia das amigas.

Outro elemento presente nas interações, que atravessa a sociabilidade das travestis, é o modo como diversos contextos são sexualizados e como a sexualidade é apresentada de forma jocosa. Em tom de brincadeira, qualquer assunto ou temática pode ser sexualizado. As imagens a seguir ilustram essa forma de sociabilidade jocosa, seja em postagens nas *timelines*, *memes*, vídeos ou no conteúdo das conversas durante as interações.

⁶ Indicando tanto sentir-se *sexy*, quanto sextar, expressão adjetiva e comemorativa que indica que é sexta-feira, início do final de semana.

⁷ Gíria que significa “vamos nessa!”, “em frente!”, “coragem!”.

⁸ Lugar onde se realiza o trabalho da prostituição, em geral, esquinas de avenidas, postos de gasolina ou rodovias.



Figuras 1, 2, 3: Imagens temáticas: páscoa, ano novo e natal.
Fonte: Imagens compartilhadas na rede social e recebidas pelo autor.

São comuns imagens de corpos masculinos torneados, esbeltos e masculinamente sexualizados, associados a contextos de diversão e sociabilidade. Na época da páscoa, uma delas compartilhou uma imagem de um modelo utilizando orelhas de coelho, com o torso nu e besuntado de chocolate, acompanhado da frase “quero me lambuzar de chocolate hoje”, em outra ocasião compartilhou a imagem de um *gogo boy* vestindo apenas sunga, escrevendo: “Hoje me vou ao funk. Hoje quero ficar possuída, kkkk”. Interações animadas surgem a partir das postagens desse tipo, compreendendo um uso particular de sociabilidade marcada principalmente pela sexualidade, pela irreverência e pelo humor.

A jocosidade com que a sexualidade é encarada não se expressa apenas nos conteúdos postados na rede social, mas constitui o modo como muitas relações são construídas. Outro exemplo de como os contextos são sexualizados por brincadeira – bem como a própria tecnologia pode ser sexualizada – é quando, em campo, na situação de uma festa, a apresentadora esperava que o responsável pela aparelhagem de som colocasse um *pendrive* no aparelho, para que outra travesti fizesse sua apresentação. Devido à espera por problemas técnicos, a apresentadora brincava com a plateia: “Alguém quer penetrar? Precisamos de alguém que venha penetrar... o pendrive, gurias! Aloca⁹!”.

Além da sexualização de diversos contextos do cotidiano, outro elemento que aparece nas interações online diz respeito à honestidade como um dos principais capitais sociais que as travestis mobilizam. Orientadas por uma ética do trabalho honesto, inclusive no que concerne à prostituição, muitos de seus relatos se referem aos esforços, lutas, dificuldades e labores que enfrentam nas mais diferentes situações do cotidiano.

Na maioria das vezes relatando a origem pobre e humilde e o contexto de dificuldades e violências enfrentadas, buscam construir uma imagem de si e manter suas reputações enquanto dignas, honestas e trabalhadoras. A reputação é um

⁹ Expressão que, em geral, finaliza frases irônicas e bem-humoradas e que revelam algum tipo de contradição.

importante elemento na constituição de suas relações sociais, pois esses relatos circulam efetivando outros laços de interação. Casos de violência com os *alibãs* (policiais), brigas, surras e disputas, bem como ajuda em situações difíceis e problemas enfrentados são contados, indexando à postagem os perfis daquelas que participaram dos eventos. Além de relembrar feitos, essas postagens funcionam como “redes de cumplicidade” (FONSECA, 2000), que não apagam as diferenças, mas que estabelecem o nível de relação e intimidade entre elas e com quem interagem, em geral, redes de amigos(as) e conhecidos(as) mais próximos e presentes em situações offline.

Em uma das postagens, uma das participantes escreveu sobre a situação de uma briga com outra travesti por ter lhe furtado dinheiro. “Cuidado com aquela bagaceira da FULANA (indexando o perfil da pessoa) que me roubou. eu ajudei ela quando mais precisou. Ninguém queria ajudar ela e agora isso”. Nas interações, articularam-se tanto mensagens de apoio quanto de repúdio para com a envolvida. Os comentários que mais reverberaram, através das curtidas, são os que contam outros episódios considerados controversos da mesma pessoa. Isso demonstra que reputações são construídas ou arruinadas através, principalmente, daquilo que se fala na rede social. Expor diretamente a pessoa, marcando o perfil dela à postagem, não é visto como fofoca, mas como marca de ser mulher, corajosa e franca o suficiente para “peitar a inimiga” ou o desafeto. Se estabelece uma relação direta entre a enunciação na rede e “não se levar desaforo pra casa”, pensado a plataforma como analogia de rua, lugar público onde se resolvem ou se expõem os conflitos, ou ainda “falar na cara”, pensando as interações como a própria pessoa envolvida na situação.

Comentários, marcando ou não na postagem a pessoa envolvida, ou mesmo deixando uma atmosfera de incógnita ou charada, também envolvem a articulação de prestígio nas reputações ou de desmoralização. Aliada à ideia de construção e manutenção online das reputações está a fofoca como elemento fundamental no quadro de muitas das interações das participantes da pesquisa. Envolvendo relatos de fatos reais ou imaginários, a fofoca pode ser pensada como uma força que se exerce sobre outros indivíduos (FONSECA, 2000).

Embora poucas fofocas sejam de fato publicadas, existe uma articulação sobre a ameaça da fofoca, na forma de maldizer ou *mostrar os podres*. Quando de fato uma fofoca se torna pública é porque o assunto é considerado grave e envolve uma série de respostas, comentários e interações. O que as travestis *jogam* no Facebook é ou a possibilidade da fofoca, que não chega, de fato, a realizar-se, ou comentários sobre as fofocas que chegaram por outras fontes. O seguinte comentário ilustra isso:

Parece q alguém se ofendeu em eu por algumas fotos sensual no face! Não mostrei nada q numa praia durante uma tarde de sol todos costumam a ver naturalmente. estou de biquini querida. e outra não preciso estar coberta ate o joelho para acreditar em Deus. Ele esta sempre comigo me livrando de pessoas mal amadas feito algumas fingidas q nao aceitam a felicidade alheia. (POSTAGEM, abril, 2016)

Apesar de não declarar o nome da envolvida, as interações na postagem dão conta de inquerir pela responsável, manifestando repúdio por sua ação. Em outra situação, uma das participantes escreveu um *post*, marcando o perfil da fofqueira envolvida, defendendo-se de uma acusação sobre sua honestidade. Nos comentários da postagem, manifestam-se críticas sobre a envolvida como sendo uma pessoa de baixa reputação, visto que a fofoca teria ocorrido enquanto a fofqueira estava indo visitar o marido no presídio, fato que serviu ainda mais para deslegitimar a sua ação.

Além da fofoca, outros dois elementos se inserem no mesmo horizonte das interações: as alfinetadas e o truque. As alfinetadas dizem respeito às divergências entre as travestis, mas que de fato não compreendem fofocas graves. Apesar disso, elas não passam em branco e não se perde uma oportunidade de alfinetar alguém, seja durante as conversas cotidianas ou nas interações online. O vestido mais belo feito pelo costureiro x para tal ocasião, o penteado em determinado salão, um elogio, um relacionamento amoroso complicado, situações de ciúmes, todos esses elementos são motivos para alfinetar os desafetos. Se a fofoca chega a romper relações e instaurar inimizades, a alfinetada, muitas vezes, alimenta disputas e anima tanto as conversas quanto as interações.

Alfineta-se alguém já esperando uma resposta ou algum tipo de interação mais amistosa. A zombaria faz parte dessa interação na possibilidade de “uma tombar¹⁰ a outra”, pois “só se brinca com quem se conhece”. *Memes* e imagens de tom lúdico e jocoso são utilizadas nesse tipo de interação. Postagens em tom de brincadeiras, marcando a amiga mais *safada* ou *barraqueira* também alimentam as interações entre as amigas e parcerias mais íntimas.

O truque, por sua vez, é uma categoria criativa das travestis, para designar uma situação de engodo, disfarce ou desculpa descabida. O truque tem origem no uso da maquiagem utilizada por elas na constituição de sua feminilidade e corporalidade. Nesse caso, o truque, com ironia, é parecer feminina. No contexto das interações, no geral em tom de animosidade e brincadeira, se dá o truque em alguém, mentindo sobre a real situação do fato.

¹⁰ Expressão que designa, de modo figurativo, derrubar ou zombetear alguém.

Quando uma das travestis que estava solteira postou que havia reatado com o ex-marido em função de não suportar sozinha o frio do inverno, não tardou para que outras comentassem: “Olha o truque, mana!”, “TRUCOSA!!!¹¹”. Outra, ao postar uma fotografia com um amigo, desconhecido e considerado bonito pelas demais, afirmando estarem namorando, foi logo ela própria se revelando: “Só no truque, né gurias”. Diferente das alfinetadas, mais amenas que as fofocas, mas que buscam atingir uma pessoa em específico, instaurando uma situação de conflito, o truque é entendido mais como uma situação engraçada e bem-humorada de encarar as situações do cotidiano, fazendo mais referência a si própria.

Outro uso observado, que se revela dentro do quadro de fidelidade a si mesmas e manutenção das interações, é a ameaça de revelar os nomes da plateia masculina (ou possível clientela) considerada inconveniente. Quando se sentem muito importunadas pelos homens, em geral com interesse sexual, elas postam comentários desgostosos dessa relação, afirmando inclusive seu “poder de destruir lares¹²”.

Uma das participantes, cansada dessa relação, escreveu uma postagem em que compartilhou dois *prints* da tela de seu celular: a conversa que tivera via WhatsApp com um rapaz e a postagem de uma declaração apaixonada que ele fez à namorada (seguida de uma fotografia do casal). Na conversa ela pergunta se ele é casado, ao que ele responde ser “casado e não capado” (dando a entender seu interesse sexual). Ela comenta que sente nojo dele e pena de sua companheira e que fará o *print* da conversa. Acompanhando essas imagens, ela posta: “Como falei comigo não tem vez. Odeio infidelidade tá ai pra todo mundo ver um lixo sem caráter e um filho de uma puta ainda jura de pé junto que ama a coitada. Me poupe”. Ao comentário, seguiu uma série de interações, apoiando sua posição e ofendendo o envolvido, cujo nome estava relevado nas imagens.

A ação de expor o perfil do envolvido nesse tipo de situação, ou mesmo a ameaça dessa ação, opera dentro do quadro de gerenciamentos dos contatos da rede social. Ainda que funcione nos termos de uma “faxina no Facebook” (POLIVANOV, 2014), excluindo a pessoa de suas relações on e offline, manifesta-se também como uma força, um poder que pode ser acionado. Mais do que um tipo de vingança digital, aponta ao caráter de fidelidade a si e as suas convicções, elemento central com que as interações das travestis vão sendo conduzidas.

Considerações finais

¹¹ Adjetivo de quem dá o truque.

¹² É alto o índice de homens casados com mulheres cisgêneras que procuram os serviços sexuais das travestis.

Observando a inscrição da internet no cotidiano das travestis que compõem a pesquisa, o artigo propôs uma interpretação dos usos mais recorrentes da plataforma de rede social Facebook. Essas experiências são pautadas principalmente pela fidelidade a si próprias (continuamente performadas no site, mas que correspondem de forma direta àquilo que acreditam ser), pelas diferentes formas de sociabilidade e manejo das interações online, pela sexualização de vários contextos sociais em forma de brincadeira e pela prostituição como um elemento que atravessa o imaginário das práticas e relações estabelecidas.

Vale destacar que os usos apresentados são apenas um recorte da diversidade de práticas que constituem essas vivências, animadas pela inscrição delas em perfis pessoais na plataforma de rede social, movimentando interações e conversas. O recorte interpretativo apresentou alguns exemplos dos usos mais voltados à sociabilidade cotidiana. Está ainda aberta nos horizontes da pesquisa uma reflexão a respeito da utilização da plataforma de rede social na busca por visibilidade e cidadania, o que caracteriza outros usos dessas tecnologias e mobiliza outros referenciais.

As interações descritas são articuladas dependendo dos contextos singulares de inscrição, situações, cenários e atores sociais envolvidos. Nas redes sociais, as travestis buscam construir uma representação de si, nos termos de uma maior fidelização possível das características e elementos que compreendem suas vivências, corporalidade, sexualidade e identidades. Acreditamos que essas práticas revelam um exercício de manipulação da impressão (GOFFMAN, 2013), através de um trabalho laborioso que imbrica contextos de interação digital a outros contextos de vida das participantes.

Os usos observados no artigo são definidos principalmente em função da incorporação da internet no cotidiano das travestis. As fofocas, os truques, as alfinetadas e a sexualização dos contextos e conteúdos de interação se desenvolvem nos fluxos entre diferentes ambiências que constituem as singularidades dessas experiências digitais. Essas dinâmicas movimentam os ambientes de interação, manifestando os laços de amizade, intimidade e desavenças, elementos fundamentais das relações sociais na vida cotidiana.

Nas interações destacadas, percebemos que pouco se fala na internet pública a respeito da prostituição, embora ela permeie muitas das relações estabelecidas entre as participantes da pesquisa. A prostituição singulariza as interações, sendo manipulada com cautela e maestria. Nessas relações, articulam-se jogos de desejo, interesse, poder e disputas por prestígio e reconhecimento social que não se restringem apenas ao retorno financeiro. Dessa forma, o

imaginário social e as práticas das vivências travestis vão sendo reformulados no âmbito das interações, o que incide diretamente sobre os contextos de usos particulares e de como a internet é experimentada.

Referências

BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin. O estudo do consumo nas ciências sociais contemporâneas. Em: **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 21-44.

BENEDETTI, Marcos. **Toda feita**: o corpo e o gênero das travestis. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

_____. Corporalidades transexuais: entre a abjeção e o desejo. In: WOLFF, Cristina; FÁVERI, Marlene de; RAMOS, Tânia Regina (Orgs.). **Leituras em rede**: gênero e preconceito. Florianópolis, Ed. Mulheres, 2007, p.55-76.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CAMPUZANO, Giuseppe. Recuperação das histórias travestis. In: CORNWALL, Andrea; JOLLY, Susie (Orgs.). **Questões de sexualidade**. Ensaios transculturais. Rio de Janeiro: ABIA, 2008, p. 81-90.

CASTELLS, Manuel. **A galáxia da internet**: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CASTRO, Gisela. Comunicação e consumo nas dinâmicas culturais do mundo globalizado. **PragMATIZES** – Revista Latino Americana de Estudos em Cultura, ano 4, n. 6, mar. 2014, p. 58-71.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: Uma introdução à Antropologia Social. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2012.

FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares**. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HINE, Christine. **Ethography for the internet**. Embedded, Embodied and Everyday. London: Bloomsbury, 2015.

JAYME, Juliana. **Travestis, Transformistas, Drag-queens, Transexuais: Personagens e Máscaras no cotidiano de Belo Horizonte e Lisboa**. Tese. (Doutorado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, 2001.

KULICK, Don. **Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

LANZ, Leticia. **O corpo da roupa: a pessoa transgêneras entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero. Uma introdução aos estudos transgêneros**. Curitiba: Movimentos Transgente, 2017.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

MALUF, Sônia Weidner. Corporalidade e desejo: Tudo sobre minha mãe e o gênero na margem. **Revista Estudos Feministas**. v. 1, ano 10, 2002, p. 143-153.

MÁXIMO, Maria Elisa. Da metrópole às redes sociotécnicas: a caminho de uma antropologia do ciberespaço. In: RIFIOTIS, Theofilos; *et al.* (Orgs.). **Antropologia do ciberespaço**. Florianópolis, Editora da UFSC, 2010, p. 29-45.

_____.; *et al.* A etnografia como método: vigilância semântica e metodológica nas pesquisas no ciberespaço. In: MALDONADO, Efendy; *et al.* (Orgs.). **Epistemologia, investigação e formação científica em comunicação**. Rio do Sul: UNIVADI, 2012, p. 293-319.

MILLER, Daniel. **Tales from Facebook**. Cambridge: Polity Press, 2011.

_____. **Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

_____.; HORST, Heather A. O digital e o humano: prospecto para uma Antropologia Digital. **PARÁGRAFO**. v. 2, n.3, jul./dez. 2015, p. 91-111.

_____.; *et al.* **How the World Changed Social Media**. London: UCLPRESS, 2016.

PELÚCIO, Larissa. **Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo da AIDS**. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2009.

PEIRANO, Mariza. **A teoria vivida: e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, v. 20, n. 42. Porto Alegre, Jul/Dez. 2014, p. 377-391.

POLIVANOV, Beatriz. Fazendo faxina no Facebook: implicações do gerenciamento e comunicação com a Rede de Contatos para Dinâmicas de Autoapresentação. **Revista de Estudos da Comunicação**. Curitiba. v. 15, n. 38, set./dez, 2014, p. 353-369.

_____. Personas no Facebook e consumo por afiliação: percepções sobre (des)encaixes entre selves on e off-line. **ORGANICOM**, ano 12, n. 22, 2015, p. 225-235.

RECUERO, Raquel. **Redes Sociais na Internet**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

ROCHA, Everaldo. Os bens como cultura: Mary Douglas e a antropologia do consumo. In: DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004, p. 07-18.

SÁ, Simone; POLIVANOV, Beatriz. Auto-reflexividade, coerência expressiva e performance como categorias para análise dos sites de redes sociais. **Comunicação e cultura**. v. 10, n.03, set./dez. 2012, p. 574-596.

SLATER, Don. **Cultura do Consumo & Modernidade**. São Paulo: Nobel, 2002.

SILVA, Hélio. **Travesti: a invenção do feminino**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ISER, 1993.

VELHO, Gilberto. **Um antropólogo na cidade**. Ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro. Zahar, 2013.

WINOCUR, Rosalía. **Robinson Crusoe ya tiene celular: la conexión como espacio de control de la incertidumbre**. México: Siglo XXI: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2009.