

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

# **Revista Querubim**

**Letras – Ciências Humanas – Ciências Sociais**

**Coletânea**  
**Estudos Culturais**

**Mayara Ferreira de Farias**  
**(Org. Coletânea)**

**Aroldo Magno de Oliveira**  
**(Org./Ed.)**

**2022**

**2022**

**2022**

**2022**

**Niterói – RJ**

Revista Querubim e 2022 – Ano 18 – Coletânea Estudos Culturais – 74p. (março – 2022)  
Rio de Janeiro: Querubim, 2022 – 1. Linguagem 2. Ciências Humanas 3.  
Ciências Sociais Periódicos. I – Título: Revista Querubim Digital

### **Conselho Científico**

Alessio Surian (Universidade de Padova - Itália)  
Darcília Simoes (UERJ – Brasil)  
Evarina Deulofeu (Universidade de Havana – Cuba)  
Madalena Mendes (Universidade de Lisboa - Portugal)  
Vicente Manzano (Universidade de Sevilla – Espanha)  
Virginia Fontes (UFF – Brasil)

### **Conselho Editorial**

#### **Presidente e Editor**

Aroldo Magno de Oliveira

#### **Consultores**

Alice Akemi Yamasaki  
Andre Silva Martins  
Elanir França Carvalho  
Enéas Farias Tavares  
Guilherme Wyllie  
Hugo Carvalho Sobrinho  
Hugo Norberto Krug  
Janete Silva dos Santos  
João Carlos de Carvalho  
José Carlos de Freitas  
Jussara Bittencourt de Sá  
Luiza Helena Oliveira da Silva  
Marcos Pinheiro Barreto  
Mayara Ferreira de Farias  
Paolo Vittoria  
Pedro Alberice da Rocha  
Ruth Luz dos Santos Silva  
Shirley Gomes de Souza Carreira  
Vânia do Carmo Nóbile  
Venício da Cunha Fernandes

## Prefácio

O presente dossiê da Revista Querubim (UFF) reafirma o compromisso com a pesquisa em Ciências Humanas e Sociais e com o prazer de elaboração e leitura do texto literário. Aqui, o exercício de reflexão científica no escrutínio de questões relevantes e na compilação de dados, observações participantes e aventuras etnográficas revestiu-se do cuidado da lapidação artística da escrita, - enorme alento nesses tempos pandêmicos de solidão, angústia, distanciamento social, encontros remotos e atividade virtual buliçosa e estafante.

O dossiê reúne pesquisadores do *Grupo de Estudos Culturais – GRUESC/UERN*. O GRUESC dedica-se a reflexões socioantropológicas a partir do estudo de populações indígenas e quilombolas, de minorias e de personagens comuns contemporâneos. Objetiva a compreensão dos processos sociais e das dinâmicas culturais, - como sistemas de valores, símbolos e formas de linguagem, - desencadeadas no urbano e no rural.

Apresentamos, assim, um recorte de nossas pesquisas na interface dos estudos culturais e críticos sobre sociedades complexas e culturas politextuais. Abarcamos em sete (7) artigos e ensaios temas que se espraiam desde as revisões teóricas em Antropologia Contemporânea e Pós-Estrutural, - passando pelos novos usos e abusos do conceito de *cultura* e das noções de *prática*, *subjetividade*, *intersubjetividade*, *self* e *emoções*, - até às discussões mais atuais sobre o lugar e o papel das Ciências Sociais na escola brasileira e na construção da modernidade nacional. O dossiê aborda também o sinuoso e polêmico percurso de formação do Espírito Científico Moderno em perspectiva bachelardiana. E, ato contínuo, tensiona a discussão pós-colonial provocada pelo movimento das Mandjuandadi da Guiné-Bissal. Trata-se de debate em políticas identitárias, de memórias, de sentido e de perspectivização ideológica do social e da cultura também elaborado nos estudos urbanos sobre a cidade de porte médio de Mossoró/RN e sobre a pequena cidade de Caraúbas, ambas situadas no nosso lócus de investigação empírica imediato: o Alto Oeste Potiguar.

Desde já agradecemos ao prof. Dr. Aroldo Magno de Oliveira por hospedar nosso dossiê, e à professora Dra. Mayara Ferreira de Faria pelo gentil convite.

**Dr. Raoni Borges Barbosa**  
**Dra. Eliane Anselmo da Silva**  
*Mossoró, RN, 11 de Março de 2022*

## SUMÁRIO

01	<b>Ângelo Gabriel Medeiros de Freitas Sousa, Raoni Borges Barbosa, Winnie Alves de Souza e Rômulo Artur Alves da Silva</b> – A Avenida Rio Branco: empreendedorismo da memória na cidade de Mossoró/RN	05
02	<b>Gabriel Liberato e Raoni Borges Barbosa</b> – A formação do Espírito Científico e a interdisciplinaridade nas Ciências Sociais e Humanas	20
03	<b>Raoni Borges Barbosa, Eliane Anselmo da Silva e Ângelo Gabriel Medeiros de Freitas Sousa</b> – Durkheim e Mauss sob a ótica da Antropologia das Emoções	36
04	<b>Raoni Borges Barbosa, Eliane Anselmo da Silva e Lidiane Alves da Cunha</b> – Cultura: gênese e desenvolvimento de um conceito em disputa	43
05	<b>Raoni Borges Barbosa, Eliane Anselmo da Silva e Mateus Alexandre Pereira da Conceição</b> – Consciência crítica na escola: as Ciências Sociais na construção da identidade moderna	51
06	<b>Rômulo Artur Alves da Silva, Raoni Borges Barbosa, Eliane Anselmo da Silva e Winnie Alves de Souza</b> – Cantigas de Mulher: as Mandjuandadi como afirmação cultural na Guiné-Bissau pós-colonial	59
07	<b>Winnie Alves de Souza, Raoni Borges Barbosa, Ângelo Gabriel Medeiros de Freitas Sousa e Rômulo Artur Alves da Silva</b> – “Mei De Feira”: reflexões antropológicas no caminhar da pequena cidade	66

## A AVENIDA RIO BRANCO: EMPREENDEDORISMO DA MEMÓRIA NO URBANO DE MOSSORÓ-RN

Ângelo Gabriel Medeiros de Freitas Sousa<sup>1</sup>

Raoni Borges Barbosa<sup>2</sup>

Winnie Alves de Souza<sup>3</sup>

Rômulo Artur Alves da Silva<sup>4</sup>

### Resumo

Esse artigo aborda a Av. Rio Branco em Mossoró-RN enquanto um empreendimento da memória da elite política local. A avenida central no urbano mossoroense se destaca em termos de mobilidade urbana, econômico, histórico, social e cultural. Objetiva-se compreender o conteúdo político e da memória desse lugar, que mudou de função em diferentes momentos históricos do urbano de Mossoró, mas preservou sua importância para a modernização da cidade, agora expresso no Projeto Corredor Cultural de Mossoró que se organiza ao longo da Av. Rio Branco. Revisão bibliográfica, análise documental tradicional e de conteúdos digitais foram utilizados metodologicamente para a análise socioantropológica e histórica das representações e narrativas urbanas e imagéticas a respeito do empreendedorismo da memória que perpassa a Av. Rio Branco no urbano mossoroense.

**Palavras-chave:** Empreendedorismo da Memória. Av. Rio Branco. Corredor Cultural. Mossoró-RN.

### Abstract

This article discusses Av. Rio Branco in Mossoró-RN as an memory entrepreneurship of the local political elite. The central avenue in urban Mossoro stands out in economic, historical, social and cultural terms and of urban mobility. The objective is to understand the political content and of memory of this place, which changed its function in different historical moments of urban Mossoró, but preserved its importance for the modernization of the city, now expressed in the Cultural Corridor of Mossoró Project that is organized along the Av. Rio Branco. Bibliographic review, traditional document and of digital content analysis were used methodologically for the socio-anthropological and historical approach of urban and imagery representations and narratives about the entrepreneurship of memory that permeates Av. Rio Branco in urban Mossoro.

**Keywords:** Memory entrepreneurship. Av. Rio Branco. Cultural Corridor. Mossoró-RN

---

<sup>1</sup>Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8349-6472>. E-Mail: [angelog552@gmail.com](mailto:angelog552@gmail.com).

<sup>2</sup> Pós-Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2437-3149>. E-Mail: [raoniborgesb@gmail.com](mailto:raoniborgesb@gmail.com).

<sup>3</sup>Graduada em Direito pela Universidade Potiguar – UnP. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9227-3601>. E-mail: [winniesouza@alu.uern.br](mailto:winniesouza@alu.uern.br).

<sup>4</sup>Licenciado em Geografia pela Universidade Federal do Ceará – UFCE. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2040-0506>. E-Mail: [romuloarturgeo@hotmail.com](mailto:romuloarturgeo@hotmail.com).

## Introdução

A Avenida Rio Branco é um logradouro central da cidade de Mossoró, município da mesorregião Oeste Potiguar do Estado do Rio Grande do Norte, com cerca de 300 mil habitantes (IBGE, 2020). Compreendemos a Av. Rio Branco enquanto lugar de memória (NORA, 2020), nos remetendo ao Corredor Cultural da Rio Branco, não ao logradouro como um todo. O Corredor Cultural de Mossoró é um projeto da Prefeitura Municipal de em parceria do Governo do Estado. Baseado em exemplo de outras cidades do Brasil, buscou-se a revitalização de um logradouro central da cidade, transformando-o em um espaço voltado à cultura, à rememoração da história da cidade e ao lazer<sup>5</sup>. O Corredor Cultural se encontra ao longo do logradouro que corta quatro bairros centrais mossoroenses. Deteremos nossa análise na Estação das Artes, no Teatro Municipal, no Memorial da Resistência e na Praça da Convivência, compreendendo-os enquanto *lugares de memória*<sup>6</sup>: monumentos construídos a partir da *história oficial da cidade*, que busca fazer um trabalho da memória para que as narrativas contidas nessa história não sejam esquecidas.

**Figura 1:** Mapa do Corredor Cultural dentro do urbano mossoroense.



**Fonte:** José Augusto Oliveira Carvalho, 2010.

<sup>5</sup>O projeto do corredor cultural foi inicialmente proposto pelo prefeito Dix-huit Rosado (1983-1988), durante seu segundo mandato, a partir da elaboração da Lei Municipal nº 148/83 (ALMEIDA, 2020), que focava no tombamento de imóveis antigos e na identificação da casa dos Abolicionistas de Mossoró. No mandato da Prefeita Rosalba Ciarlini o projeto foi retomado com a reforma e reutilização da estação de trem, transformando-a em Estação das Artes Eliseu Ventania, além do início das obras do Teatro Municipal. Foi com a prefeita Maria de Fátima Rosado (2005-2012) que as obras do Corredor Cultural foram concluídas e os equipamentos públicos inaugurados em sua totalidade. O projeto recebeu o título de: “Urbanização e Humanização da Avenida Rio Branco” (ALMEIDA, 2020). Atualmente, o Corredor Cultural de Mossoró é formado pela Praça dos Skates, Parque das Crianças, Praça de Eventos, Estação das Artes Eliseu Ventania, Teatro Municipal Dix-huit Rosado, Memorial da Resistência, Praça da Convivência e Praça dos Esportes.

<sup>6</sup>Segundo Nora (1993, p. 13): “Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. [...] Museus, arquivos, cemitérios e coleções, festas, aniversários, tratados, processos verbais, monumentos, santuários, associações, são marcos testemunhas de uma outra era, das ilusões de eternidade”.

Este artigo propõe, assim, a compreensão da Av. Rio Branco e do Corredor Cultural enquanto lugar de memória a partir dos quatro equipamentos públicos acima aludidos, já que o projeto político que alicerçou as construções dos edifícios atribui conteúdo simbólico, imagético e da memória para eles. Problematicamos como os agentes políticos que pertencem a uma oligarquia organizada em torno da família Rosado reivindicam os usos morais e moralizantes dos monumentos e como inserem em seu conteúdo um imaginário oportuno<sup>7</sup>.

**Figura 2:** Imagens dos lugares que são objetos de estudo, em ordem de apresentação.



**Fonte:** Google Earth 2021, montagem elaborada pelo autor.

Entendendo que essa oligarquia política local opera um empreendedorismo da memória (JELIN, 2002), - como já apontado por Felipe (2002) e Falcão (2012)<sup>8</sup>, - partimos do pressuposto de que o passado é uma construção social. Compreendemos, então, que só é possível falar em memórias (lembranças e apagamentos), no plural, como disputas morais e políticas de agentes da memória. Esses processos ocorrem dentro de redes de relações sociais que recortam o tempo histórico da cidade de Mossoró. Então, no caso estudado, trata-se de agentes da memória que estão há anos controlando o executivo municipal, conseguindo, assim, por meio da elaboração de uma *história oficial* (que conta com monumentos, arquivos e comemorações cívicas), impor uma memória que atende ao seu projeto político.

---

<sup>7</sup>As narrativas ali contadas já estão descolados da memória dos moradores da urbe de Mossoró e já viraram história oficial. Trata-se de remontagens, seleção do que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido, tudo isso com um cunho político de manutenção de simbologias que favorecem o domínio de uma elite local que busca por meio da materialização dessas memórias presentificá-las por meio de conteúdo político-ideológico e de características ímpares dos políticos que tentam se apropriar delas. Assim, buscaremos compreender os discursos contidos nesses lugares de memória, seus esquecimentos, apagamentos, manipulações, diretrizes implícitas e ordenamentos explícitos de uma história oficial da cidade que favorece o domínio político do clã Rosado.

<sup>8</sup>Mesmo que os autores não citem à Elizabeth Jelin, fica evidente a partir de uma aproximação teórica como eles estão tratando de um uso político da memória, que seleciona e propõe para história oficial e para a memória social aquilo que serve narrativamente para o domínio político dos Rosados enquanto oligarquia local.

Em seus projetos públicos de preservação do poder político, a oligarquia dos Rosado selecionou o que é digno de ser lembrado e o que deve ser esquecido; quais personagens devem ser colocados como protagonistas das realizações mossoroense e quais personagens nunca estarão nessa história, senão enquanto espectador. Seguindo a proposição de Jelin (2002), que parte do empreendedorismo moral de Becker (2008) para desenvolver seu conceito, podemos analisar que, no caso estudado, há um uso político da *história oficial* que dá sentido ao urbano, gerando estigmatizações de lugares e excluindo pessoas que estão à margem da *cidade oficial* como categorias moralmente desviantes. Este artigo, nesse sentido, organiza sua reflexão socioantropológica e histórica com base em uma revisão bibliográfica não somente no que diz a respeito à Avenida Rio Branco e ao Corredor Cultural, mas também a respeito da história da cidade de Mossoró: a expansão urbana, os discursos modernizantes, a da história cultural da cidade, os agentes políticos e de memória. Deste modo, ousar compreender as situações, contextos e estruturas simbólicas de ordenação moral em torno do Projeto Corredor Cultural de Mossoró que perpassa a Av. Rio Branco enquanto lugar de memória.

### **A Av. Rio Branco no contexto discursivo de modernização da cidade de Mossoró**

Para iniciar a este tópico, faz-se necessário uma contextualização histórica do urbano Mossoró. Segundo Pinheiro (2007), Mossoró se desenvolve como tantas outras urbes do interior nordestino: os habitantes sendo assentados a partir das atividades da fazenda, em um ritmo lento de atividade pastoril da economia colonial. A vila que daria origem à cidade foi construída a partir da doação de terras feitas pelo fazendeiro Antônio de Souza Machado à Igreja, formando a Vila Santa Luzia. Durante os anos iniciais, a vila seguiu o relógio social da Igreja e da fazenda, duas instituições ordenadoras do cotidiano do lugar. A vila tinha seus dimensionamentos em quadrante entorno da igreja matriz (PINHEIRO, 2007). Um momento chave para a mudança e para a expansão urbana de Mossoró foi a formação da praça comercial da freguesia de Mossoró, que se deu com o assoreamento do Porto de Aracati-CE e com o início das atividades da rota marítima da Cia Pernambucana de Navegação Costeira no Porto Franco de Mossoró. Pessoas de várias regiões do Brasil e até do exterior investem para abrir casas comerciais em Mossoró, com a intenção de escoar produtos da região oeste potiguar e de regiões próximas do Ceará e da Paraíba para regiões centrais do Brasil e do exterior (FELIPE, 2001).

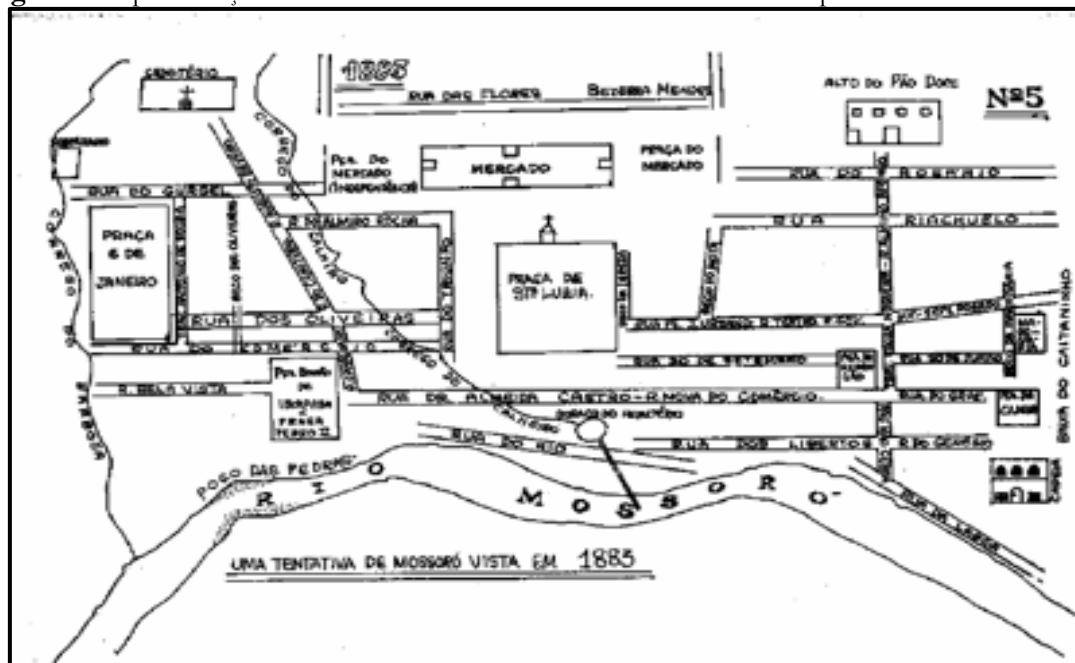
Segundo Felipe (2001), a chegada dos comerciantes foi o que contribuiu para Mossoró ser elevada a município em 1852. Assim, no imaginário da cidade, relacionou-se o progresso à atividade comercial, em consonância com as ideologias<sup>9</sup> burguesas positivistas e liberais em vigor na época. Aqui vemos um momento de empreendedorismo moral (BECKER, 2008) feito pela elite local, formada pelos comerciantes, igreja e políticos. Esse empreendedorismo encontra-se no Código de Postura de 1908, que ordenava o novo modelo para as casas e condenava uma série de práticas sociais antes realizadas na cidade (OLIVEIRA, 2018); e que buscava também desenraizar da urbe mossoroense traços de uma vida anterior de práticas rurais tidas como atraso e por políticas oligarcas e conservadoras que deveriam ficar no passado de Mossoró. Esse empreendimento se repete em outro documento encomendado pelas autoridades locais: as plantas da cidade, que ordenavam como o urbano estava se desenvolvendo e qual o eixo deveria continuar a se desenvolver. Assim estabeleceu territórios excluídos, no quais os homens comuns da cidade conseguiam assentar sua morada após serem expulsos de lugares mais centrais que passavam pelos melhoramentos modernizantes. No croqui abaixo, apresentado por Nonato (2015), vemos os traços da cidade após o primeiro Código de Postura de 1855 (CASCUDO, 2010), além dos diversos projetos de nomeação de ruas e praças:

---

<sup>9</sup>Essas ideologias faziam parte do imaginário desses comerciantes, influenciando os discursos de modernização do município, de liberdade do povo mossoroense, para que práticas sociais e espaços da cidade fossem transformados para condizer com o momento moderno que a cidade supostamente vivia.



Figura 3: Representação da cidade de Mossoró em 1883: uma cidade em plena atividade comercial.



Fonte: Nonato (2010).

No contexto discursivo da modernização havia o sonho do trilho do trem (FERNANDES, 2014), que seria a peça-chave para o estabelecimento de Mossoró como polo de referência comercial em todo o nordeste brasileiro. O principal entusiasta e financiador desse projeto que desenvolveria a cidade foi o suíço Ulrich-Graff (FELIPE, 2001). Em seu projeto, o trilho de trem cortaria todo o Nordeste, saindo de Mossoró para chegar até a encosta do Rio São Francisco e de lá escoando para todo o Brasil. Isso consolidaria Mossoró enquanto Empório Comercial em pé de igualdade com outras cidades que também planejavam a construção do trilho do trem. O tal projeto conseguiu a concessão imperial em 1875 para que fosse implementado (FERNANDES, 2014), mas não conseguiu avançar<sup>10</sup> até o ano de 1910, quando da assinatura do contrato de construção de uma linha que inicialmente percorreria do Porto Franco à Mossoró. A ferrovia foi inaugurada somente em 1915<sup>11</sup> e atingiu seu percurso mais longo em 1951 com a construção da estação de Sousa-PB (OLIVEIRA, 2005).

O discurso da modernidade mossoroense<sup>12</sup> exigia a atualização de práticas e uma nova ordenação da cidade para que ela não ficasse para trás no contexto de expansão das outras cidades brasileiras. Isso cobrava dos comerciantes ficarem inteirados das tendências desses outros lugares, não apenas dependendo de bons ventos, como foi no caso do assoreamento do porto de Aracati-CE. Mesmo que o trem não tivesse conseguido se efetivar nas dimensões projetadas, cabia aos comerciantes se inteirarem de outras logísticas para a ampliação de seus negócios. De fato, a ferrovia que cortava Mossoró, um elemento estruturador do imaginário de modernidade da elite local, trouxe novas ordens para o urbano ao se tornar eixo para os estabelecimentos comerciais, que

<sup>10</sup>A estrada de ferro de Mossoró sempre foi maior no imaginário da elite local do que na materialidade do real.

<sup>11</sup>A demora a se construir o trilho foi motivo de revolta de muitos comerciantes locais, que apontavam o atraso como motivo para a decadência do comércio mossoroense.

<sup>12</sup>De acordo com Fernandes (2014, p. 50): “[...] a decadência de Mossoró era fruto de posturas tradicionais que não atendiam mais às relações comerciais exigidas pelo viver moderno. Não apenas as práticas deveriam mudar, mas também a organização da cidade”.

disputavam para ter seus armazéns às margens do trilho do trem<sup>13</sup>. A expansão urbana que acompanhava o trilho do trem não era somente dos comerciantes, mas também do surgimento dos bairros, tanto no sentido Porto Franco – Mossoró, quanto Mossoró – São Sebastião. Ficando nos bairros no primeiro sentido trabalhadores ligados à atividade salineira e no segundo sentido trabalhadores ligados a atividade do trem, extratores de matérias primas e pequenas indústrias de benefício da carnaúba e da oiticica (PINHEIRO, 2007). Por parte do poder público, esse eixo de expansão foi fomentado a partir da elaboração de uma nova planta para a cidade<sup>14</sup>, o que impõe a reorganização do espaço ao demolir estruturas antigas.

A Av. Rio Branco vai, então, se consolidando como espinha dorsal da cidade, ou seja, como estruturante do urbano e como lugar de aplicação por parte do poder público dos seus projetos para o desenvolvimento da cidade. A Av. Rio Branco despontava como vitrine da modernidade mossoroense, de sua ideologia do progresso, por mais estigmatizante e excludente que fosse a naturalização da marginalização do homem comum pobre que era invisibilizado por aquele processo gentrificador. Nesse sentido, Pimentel Filho (1998) discorre sobre gestão urbana e disciplinamento de classes para os princípios liberais do trabalho, da ordem burguesa e do progresso capitalista.

**Figura 4:** Planta da cidade de Mossoró em 1926.



**Fonte:** Pinheiro (2007), elaborado a partir da “Planta da Cidade de Mossoró, de Francisco Alves Maia e da base cartográfica da prefeitura municipal de Mossoró”.

Nos interessa agora, um outro momento de reordenação da Av. Rio Branco, pautada em um outro tipo de modernização e desenvolvimento do espaço urbano das cidades. Trata-se da revitalização do espaço urbano da Av. Rio Branco, que teve suas funções alteradas após a desativação da linha ferroviária Mossoró-Sousa, em 1995<sup>15</sup>. A partir de então, a prefeitura

<sup>13</sup>Conforme salienta Oliveira (2014, p. 52): “O que se deve notar é que depois da construção da estrada de ferro Mossoró-Porto Franco os comerciantes, lojistas, pequenos agroindustriais, lutavam para ter seu estabelecimento edificado em torno da linha férrea”.

<sup>14</sup>Como vemos em Oliveira (2014, p. 52-53): “Outro passo dado foi a confecção de uma nova planta da cidade pelo engenheiro Francisco Alves Maia, que buscava fazer um levantamento da situação urbana da cidade, prevendo o crescimento físico de Mossoró seguindo a ferrovia, assim estabelecendo demolições e a construção de novas edificações na Avenida Rio Branco, que era o percurso da linha do trem e espinha dorsal da cidade, onde se encontravam os principais pontos de comércio. A Rio Branco era a vitrine da sociedade que pretendia alcançar a modernidade”.

<sup>15</sup>A desativação do trilho de trem está dentro de uma tendência nacional do fim desse tipo de transporte em razão de escolhas feitas por políticas nacionais que privilegiaram o transporte rodoviário em detrimento do ferroviário.

mossoroense precisava dar uma nova função a um logradouro central da cidade de Mossoró. O primeiro passo se deu com o projeto inicial de Corredor Cultural no segundo mandato do prefeito Dix-huit Rosado. Baseado no exemplo da revitalização do espaço urbano carioca<sup>16</sup> e na construção de um Corredor Cultural por lá, buscou-se a reordenação do espaço urbano mossoroense para a atração o desenvolvimento do turismo cultural<sup>17</sup>. O investimento público feito na instalação do Corredor Cultural atendeu à iniciativa privada, que impulsionou naquele logradouro. Porém, assim como a modernização que culminou na construção da ferrovia de Mossoró-Sousa, a modernização recente também tem caráter de exclusão de parcelas da população mossoroense<sup>18</sup>. Em um espaço que tem como princípio o acesso à história da cidade, na prática se reproduz as exclusões históricas do urbano mossoroense: a dos moradores da cidade que sempre estiveram de fora da cidade imaginada, inventada imageticamente a partir do empreendedorismo da memória de uma elite política de décadas. Nos discursos modernizantes, vê-se traços elitistas objetivam disciplinar o homem comum para o trabalho. Expulsos para a margem da cidade e impedidos por fronteiras simbólicas e econômicas, não conseguem acessar os equipamentos públicos do Corredor Cultural (CASTRO, 2012). O poder público baseado na história da cidade, que é escrita de forma a destacar atos históricos, - como a resistência contra o ataque do bando de Lampião (ALVES, 2017), - construiu um complexo com vários equipamentos públicos, na tentativa de adaptar a cidade para um momento de modernidade globalizada onde as cidades competem pela atração de investimento e de turistas. A memória, é oferecida então como um produto a ser vendido, servindo para o lucro da iniciativa privada.

É justamente essa dialética que interessa ao nosso trabalho: o moderno performado com conteúdo tradicional<sup>19</sup>, como um empreendimento da memória (JELIN, 2002) que vem por meios modernos estabelecer a história que os Rosados herdaram. Pois além do fato econômico e político da adequação da cidade para os novos tempos, esse empreendimento da memória é carregado de discursos, simbolismos e representações de um imaginário que enquadra o cidadão mossoroense em uma série de atributos de sacralidade, tais como o de liberdade, - fortalecido pela narrativa da Abolição da Escravatura, - de resistência e bravura, - em relação à resistência contra o ataque de Lampião. Seja em eventos cívicos, nos palanques políticos ou nas páginas escritas pelos historiadores da cidade, o empreendimento da memória (JELIN, 2002) feito pelos Rosados disputava para estabelecer uma história de Mossoró em destaque regional, sendo um espaço impar e singular pelos pioneirismos que aqui ocorreram<sup>20</sup>. Essas narrativas ganharam força com a construção de um monumento como o *Memorial da Resistência*, que reivindica para si o estatuto de

---

<sup>16</sup>Essa relação entre a elite local e as elites cariocas se mostra em outro momento históricos da cidade, como no Código de Postura de Mossoró em 1905 e na tendência de melhoramento arquitetônico adotada para a cidade, com a demolição de casebres, alargamento das ruas e construção de parques público: uma gentrificação do espaço central da cidade em nome da higienização, do embelezamento e, em suma, da modernização (FERNANDES, 2014).

<sup>17</sup>Segundo Nascimento & Bessera (2011, p.39): “Mediante a necessidade de tornar Mossoró uma cidade competitiva, atrativa para investimentos econômicos, o poder público, em associação com o capital privado, vem atuando, por meio do planejamento estratégico, no sentido de promover os ajustes espaciais necessários à realização do lucro”.

<sup>18</sup>Segundo Castro (2012, p.127): “Dessa forma, o citado *Corredor* apresenta-se como espaço de exclusão, pois o que deveria ser, de fato, um lugar público, aos poucos vai-se tornando um espaço privado, para não dizer privilegiado, ao qual pequena parcela da população mossoroense tem acesso”.

<sup>19</sup>De acordo com Nascimento e Beserra (2011, p. 45): “Ao pensarmos seu processo de reestruturação, é possível observar uma dupla dinâmica: se de um lado novos elementos chegam objetivando modernizar o lugar e acelerar seu consumo, de outro, vai buscar naquilo que há de mais tradicional no lugar, isto é, nas formas e eventos históricos (ainda que reconstruídos ideologicamente)” (NASCIMENTO & BESERRA, 2011, p. 45).

<sup>20</sup>Conforme salienta Felipe (2001, p. 115): “Os Rosados, portanto, acreditam que são portadores dos anseios de seus antepassados, montam o teatro e definem os papéis de cada membro familiar, para desenvolver o ritual de transformar Mossoró no lugar digno de ser morada dos antigos e novos mitos, um lugar especial, para homens especiais. Esta é a saga dos rosados acreditam que devem representar. Essa é a saga que acreditam que o destino que colocou como missão, tarefa e confronto”.

discurso verdadeiro sobre o passado e sedimenta o esquecimento de fatos e pessoas, que, - caso fossem lembrados, - poderiam contradizer a tentativa de construir uma representação de *cidade da resistência, da liberdade e da bravura*. Assim, é de suma importância para o nosso trabalho abordar os conteúdos implícitos nos monumentos que destacaremos: Estação das Artes Eliseu Ventania, Teatro Municipal Dix-huit Rosado, Memorial da Resistência e Praça da Convivência.

### **O empreendedorismo rosadiano da escrita da história do urbano de Mossoró**

Nosso argumento do empreendedorismo da memória (JELIN, 2002) de agentes políticos da oligarquia local se baseia na obra de Felipe (2001) intitulada *A reinvenção do lugar: os Rosados e o País de Mossoró*. Aí temos acesso a um debate sobre como a oligarquia se apropria das histórias locais para construir um lugar de uso político. Essa história começa com a chegada do patriarca da Família, Jerônimo Rosado, farmacêutico que estudou no Rio de Janeiro e foi convidado pelo médico e líder político republicano Almeida Castro para morar e montar uma farmácia na cidade, chegando em Mossoró em 1890. Aqui, devido à chegada dos comerciantes, de disposições ideológicas para uma cidade cosmopolitana, encontra um ambiente intelectual carregado de ideias que também circulavam no Rio de Janeiro, ligadas à burguesia com ideias de desenvolvimento econômico, industrial e de maquinarias, como o trem. Logo compra os sonhos dos comerciantes locais e os leva adiante<sup>21</sup>: o trilho do trem, a escola agrícola e o fornecimento de água para a cidade. Mas é principalmente a partir da sua prole<sup>22</sup> que os sonhos, ideologias e mitologias locais ganham um sentido de *empreendedorismo da memória* (JELIN, 2002). Dix-sept Rosado, eleito prefeito de Mossoró em 1948, encabeçou esse projeto ao impulsionar a criação do Museu Municipal e do Boletim Bibliográfico<sup>23</sup>.

Aliado às comemorações públicas da Abolição da Escravatura, do Motim Feminino e do primeiro alistamento eleitoral feminino, - todos esses cristalizados nos desfiles cívicos de 30 de Setembro, - o Boletim Bibliográfico (que vem a ser a Coleção Mossoroense) começa seu trabalho da memória escrevendo sobre esses fatos e acontecimentos. Essa elite conta também com a ajuda de historiadores de notoriedade estadual, como Câmara Cascudo, convidado a dar palestras de história, sociologia e antropologia em Mossoró e a escrever obras a respeito da história de Mossoró, chegando a ser nomeado em 1953 como historiador de Mossoró<sup>24</sup> (COSTA, 2014). Trabalho esse continuado pela Coleção Mossoroense, com muitos volumes e com temas vastos, mas que, de forma geral, procurava reescrever a história da cidade, criando um panteão com as realizações dos personagens ilustres da cidade e datas importantes, seguindo sempre um caminho do que é dito no

---

<sup>21</sup>De acordo com Felipe (2001, p. 76): “Jerônimo Rosado, portanto, ‘se nacionaliza mossoroense’ quando percebe que a história da cidade contém forças que vão condicionar o presente e o futuro dessa sociedade. Da mesma forma absorve o ‘sonho econômico’ e sua mitologia progressista, juntamente com todos os valores que marcaram o pensamento burguês: trabalho, progresso e produtivismo”.

<sup>22</sup>Os sonhos que o patriarca desenvolve no contexto da Mossoró da época são herdados pelos seus filhos, que adentram na política ocupando cargos durante décadas. É no contexto de redemocratização de 1945, após o fim do Estado Novo, que os filhos de Jerônimo Rosado entram de vez na política, principalmente os que posteriormente formarão a Equipe Funcional da família (FELIPE, 2001), responsável pelo plano intelectual e cultural que reescreverá a história e a memória da cidade.

<sup>23</sup>De acordo com Felipe (2001, p. 91): “Dentro desse programa cultural para o município, são criados ainda o Museu Municipal e Boletim Bibliográfico[...] O boletim bibliográfico é o embrião da Coleção Mossoroense, hoje com mais de 2 mil títulos publicados [...] Para comandá-la Dix-Sept convoca o irmão mais novo Vingt-um Rosado. A partir desse momento, este transforma-se no homem de cultura da família”.

<sup>24</sup>Ao abordar a história social das cidades, Pesavento (2007, p. 12) diz o seguinte sobre as histórias que são encomendadas pelo poder local: “São antigas, contudo, as chamadas ‘histórias de cidades’, muitas delas feitas ‘de encomenda’, em que alguém é convocado a escrever e se dispõe a reunir dados sobre uma urbe e a ordená-los, dando a ver um tempo de origens, um acontecimento fundador, acrescido da poesia de uma lenda, por vezes, e freqüentemente de uma saga ocorrida nas épocas mais recuadas, realizada pelo povo fundador guiado por suas lideranças”.

palanque político virar texto escrito e o que é escrito subir ao palanque político. Além disso, escrevendo a respeito dos Rosados, eles se misturavam aos heróis e mitos construídos pela família<sup>25</sup>.

A História<sup>26</sup>, - uma reconstrução narrativa que procura generalizações, - ordena fatos, escolhe o que é importante de ser lembrando e apaga o que é concebido como irrelevante ou prejudicial. Além disso, a escrita da História implica (JELIN, 2002) um projeto político, que deve entrar em uma disputa pela legitimidade e ser disposta como memória coletiva (HALBWACHS, 1990) que se estabelece sobretudo ao chegar na esfera do Estado enquanto feriados, desfiles cívicos, datas comemorativas e história oficial<sup>27</sup>. É a partir dessa escrita tornada legítima, verídica e oficial que a oligarquia Rosado se impõe no imaginário mossoroense: os Rosados aparecem ora herdeiros da bravura, pioneirismo e resistência do ‘País de Mossoró’, ora patrocinadores das festas que comemoram esses atos fundacionais e singulares, tal como quando se instaura no calendário público o *Auto da Liberdade* e o *Chuva de Bala no País de Mossoró* (FELIPE, 2010).

## Uma viagem de trem pela Rio Branco

### *Estação das artes Eliseu Ventania*

A Estação das Artes Eliseu Ventania, um prédio que abrigou a estação de trem da linha férrea que ligava Mossoró a outras localidades que o trilho percorria, foi tombada e restaurada pela Prefeitura Municipal<sup>28</sup>. A estação de trem remete à história do desenvolvimento de Mossoró, fazendo referência direta ao sonho dos comerciantes do Empório Comercial que por aqui se assentaram e contribuíram para elevação da categoria de Mossoró de Freguesia para Município. A ferrovia, que no sonho e no plano simbólico sempre foi maior do que o próprio percurso dos seus trilhos, na história contada destacou-se como Mossoró em uma era de ouro que a tornou central e singular no sertão brasileiro. Mas à margem dessa construção narrativa está o discurso de combate à

---

<sup>25</sup>A Coleção Mossoroense, nesse sentido, enfatiza a biografia dos Rosado, contando seus feitos e exercício político iluminado. Quando Dix-Sept Rosado morre em um acidente aéreo em pleão exercício do cargo de governador do Estado, em 1951 (FELIPE, 2001), ele é eternizado como combatente ávido da luta para solucionar o problema do abastecimento de água do Estado.

<sup>26</sup>Aqui ressaltamos o entendimento de Nora (1993, p. 9): “A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável, a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática, e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivo no eterno presente; a história uma representação do passado”.

<sup>27</sup>De acordo com Felipe (2001, p. 215): “Ao colocarem significados na história da cidade, sedimentando os mitos e os rituais para lembrar os seus gestos heroicos, se confundem com seus heróis, se apropriam dos discursos dos mesmos e tornam-se o seu porta-voz. A história do lugar, portanto, se transforma na história do grupo político, da família e de seus líderes. Uma memória coletiva formada pelo culto a esses mitos e aos seus gestos de nobreza e coragem”.

<sup>28</sup>De acordo com Sousa (2016, p. 121): “[...] em setembro de 1999, ocorreu a inauguração da Estação das Artes Eliseu Ventania, prédio da antiga Estação Ferroviária Mossoró-Souza/PB, passando a abrigar o Museu do Petróleo e a ser o espaço de realização dos eventos mais expressivos da cidade, como o Mossoró Cidade Junina e o Auto da Liberdade”. Após quatro anos parada, a Estação ganha uma nova função, carregando o nome do poeta e cordelista, Eliseu Ventania. Segundo Oliveira (2005, p. 14): “[...] tendo muito jovem abraçado à poesia de cordel para seu próprio sustento, do qual era possuidor de uma voz e uma talento admirável, e logo se transferindo para Mossoró, aqui fixando residência até sua morte em 19 de outubro de 1998”. Nada melhor do que um homem da cultura popular para nomear um imóvel no Corredor Cultural, ainda mais pela inauguração da Estação das Artes ter sido tão próxima da data de morte do poeta. Fato questionado pelo autor acima referido, pois a homenagem deveria ser feita a Vicente de Sabóia de Albuquerque, já que foi o fundador da estação ferroviária.

seca que foi utilizado para justificar o recurso que seria usado para construir a estrada de ferro<sup>29</sup>. Mesmo com o flagelo da população interiorana, que sofria com as consequências da seca, essa ainda era vista como agregado potencial de desocupados e marginais que poderiam ocupar as cidades enquanto pedintes, vagantes e mendigos: seria necessário utilizar essa mão de obra para mantê-la ocupada e discipliná-la. Preceito esse encontrado nas ideologias burguesas da época, que após a Abolição da Escravatura o trabalho era uma prova que o indivíduo era alguém de boa índole (BARBOSA, 2015). Porém, na prática, foi visto que a estratégia utilizada para a aquisição de recursos para a construção do trilho de trem de Mossoró ficou apenas no plano do discurso de ajudar aos retirantes da seca<sup>30</sup>.

Esses fatos ficaram à margem da história do trem, cujo simbolismo do progresso e da modernização da cidade cristalizou-se oficialmente, enquanto para os retirantes da seca restou o trabalho manual nas salineiras, até o advento da mecanização (PINHEIRO, 2007). A Estação das Artes Eliseu Ventania expressa a saudade do trem que não volta mais; saudade percebida nos relatos em grupos do Facebook, como o ‘Mossoró do Passado’, e em obras como *Estação de Ferro Mossoró-Souza: um sonho, uma realidade, uma saudade* (OLIVEIRA, 2005)<sup>31</sup>. A Estação das Artes Eliseu Ventania também se apresenta enquanto um espaço limiar e de rituais em alguns momentos do ano, como quando foi palco do Mossoró Cidade Junina e do Auto da Liberdade. Sendo estas festas com peças teatrais que rememoram acontecimentos da cidade, em uma história reescrita pelos produtores das peças e dos livros que se baseiam. São *lugares de memória* que buscam fortalecer a *história oficial da cidade* com roupagens de elementos cotidianos, criando um limiar de passado que volta para reforçar aspectos do presente<sup>32</sup>. Esse esculpir uma memória (re)inventada remete ao *empreendedorismo da memória* (JELIN, 2001) elaborado por agentes morais e políticos de Mossoró em performances públicas, ordenadas e apresentadas em eventos espetaculares, patrocinadas pelo município, ganhando naquele palco um princípio de hegemonia da narrativa e se consolidando como memória coletiva.

Para finalizar aquilo que tange a revitalização e o estabelecimento da Estação das Artes no Corredor Cultural de Mossoró, pensamos nele também dentro de uma estratégia de esquecimento da falência do trem, que outrora carregara fortemente o discurso do desenvolvimento comercial e econômico. Assim, diante da derrocada desse discurso, os elementos que trazem para a lembrança dos moradores da cidade as representações que giraram em torno da estrada de ferro são retirados e os espaços que não são possíveis de serem apagados, são reutilizados, repaginando o cotidiano da urbe. A estação de trem é reescrita em forma de Estação das Artes.

---

<sup>29</sup>Como argumenta Lima (2011, p. 56): “Era necessário, sem dúvidas, socorrer a população da fome, contudo, as elites letradas e as autoridades públicas concordavam que esse auxílio seria dado em troca de trabalho em obras como a estrada de ferro, mantendo assim a população ocupada, produtiva e salva da ociosidade”.

<sup>30</sup> Segundo Lima (2011, p. 62): “Não há dúvidas que muitos trabalhadores da estrada de ferro de Mossoró eram migrantes, mas seria errôneo classificá-los como retirantes fugidos das secas. Consistiam em trabalhadores que possuíam experiência na construção de outras ferrovias no Estado do Ceará”.

<sup>31</sup> O prefácio da obra de Oliveira (2005, p. 5) é taxativo: “É uma pena que decorridos poucos mais de noventa anos, só tenhamos recordação, porque a estrada de ferro por insensibilidade de grupos dominantes, políticos e econômicos, foi desativada para descontentamento de uma região inteira. O livro forma um arquivo que tenta guardar em suas páginas as rotas e estações, as estruturas físicas e profissões que abarcam a estrada do ferro, buscando nominar os agentes das estações, os mestres de linha, os chefes, os maquinistas, os foguistas. Além de histórias de acidentes, pessoas importantes que passaram por ela. Mas sem apresentar muito bem as fontes disso, por vezes dizendo que não são todos os nomes, que são só aqueles que puderam recordar.

<sup>32</sup> De acordo com Felipe (2010, p. 134): “Para tanto, são convocados os intelectuais e os historiadores das festas, os quais vão esculpir uma memória (re)inventada, que sinaliza para o progresso desse lugar, conforme os propósitos de seus organizadores”.

### ***O Teatro Municipal Dix-huit Rosado***

O Teatro Municipal, inaugurado em 2004, carrega o nome de Dix-huit Rosado, parlamentar de vários mandatos e prefeito de Mossoró (FELIPE, 2001). Dix-huit Rosado instituiu o Corredor Cultural, ainda que enquanto projeto, conseguindo a instalação de placas que identificam prédios históricos no logradouro<sup>33</sup>. O teatro, assim, se vincula ao conteúdo atribuído aos Rosado por meio do empreendimento moral e da memória inscrito nas páginas da Coleção Mossoroense, recobrando, desde o período do patriarca da família, os valores do iluminismo e da civilidade. Atrelado a isso, podemos citar outro monumento relacionado ao conhecimento, ao progresso e ao iluminismo: a ESAM (atual UFERSA)<sup>34</sup>.

É presente em Mossoró a nomeação de praças, ruas, bairros e imóveis com o nome dos Rosados, uma estratégia de geografia política que marca espaços sociais com o nome dessa oligarquia no urbano cotidiano<sup>35</sup>. Destaca-se que, para o acesso ao teatro, paga-se não somente um valor econômico, mas também simbólico, sendo esse imóvel mais um que reforça o caráter excludente do Corredor Cultural<sup>36</sup>. O monumento carrega uma representação de cidade cultural, ligado ao Teatro e às práticas de um alto capital cultural. E constrói em torno de um dos membros da família Rosado uma auréola de erudição e iluminismo em torno de um espaço elitizado que alicerça ao seu redor barreiras simbólicas e econômicas que impedem um acesso mais abrangente dos moradores da cidade de Mossoró. O posicionamento do Teatro é estratégico dentro da narrativa de empreendimento da memória (JELIN, 2002), haja vista que dois monumentos vizinhos do Teatro são homenagens aos mitos que os descendentes de Jerônimo Rosado herdaram: a Estação das Artes e o Memorial da Resistência<sup>37</sup>. Assim, o nome representante dos Rosados se encontra no meio desse panteão criado por eles. Além disso, coloca-se geograficamente no início do percurso que é delimitado pelo cruzamento da Av. Rio Branco com a Av. Augusto Severo: uma posição de quem abre a porta para levar os visitantes para conhecer a história que tenta se fazer hegemônica a respeito da cidade; uma posição de quem patrocina a viagem ao passado de tanta abundância da cidade em que eles estão há tanto tempo no poder.

### ***Memorial da Resistência***

O Memorial da Resistência é um museu a céu aberto inaugurado em 2008 pela prefeitura de Mossoró, fazendo parte do Corredor Cultural. Abriga imagens, fotos e mapas da Resistência contra a invasão de Lampião em 13 de junho de 1927. Esse espaço produz uma narrativa interessada<sup>38</sup> e não inédita a respeito desse fato, mas que se destaca do que já havia sido escrito por

---

<sup>33</sup> Sousa (2016, p. 120) ressalta que: “A ideia de estabelecer um Corredor Cultural em Mossoró não é nova, porque, no ano de 1983, quando era então administrada pelo prefeito Dix-Huit Rosado (1982-1988), foi sancionada a Lei Nº 148/1983, que criava a zona especial do Corredor Cultural, de preservação paisagística e ambiental do centro da cidade de Mossoró”.

<sup>34</sup> De acordo com Felipe (2001, p. 115): “Por isso, no hall de entrada do prédio da Escola de Agronomia, foi afixado uma placa onde estão gravadas as seguintes palavras: ‘Dix-huit, esta escola é o seu monumento’”.

<sup>35</sup> Bairro Vingt Rosado, Odete Rosado, Dix-sept Rosado, além do nome de diversas escolas, ruas e monumentos. Mistura-se na nomenclatura dos bairros de Mossoró, além do nome ligado ao grupo político dos Rosados, nomes ligados ao cristianismo e nomes que fazem referência a atos como Abolição, Planalto 13 de Maio, Redenção e Liberdade.

<sup>36</sup> Castro (2012, p. 144), nesse sentido, denuncia que: “Em se tratando do uso do Teatro Municipal, a realidade se repete. O público que frequenta essa casa de espetáculo é seletivo, tendo em vista que os eventos que ali acontecem custam em média R\$ 30,00. Excepcionalmente, durante o Festival da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (FESTUERN), o teatro recebe uma população diferenciada em termos de classes sociais e poder aquisitivo, pois é cobrada a doação de um alimento não perecível ao público”.

<sup>37</sup> Homenagem à bravura do povo Mossoroense para enfrentar os cangaceiros de Lampião.

<sup>38</sup> No entender de Silva e Tavares (2009, p. 26): “Podemos afirmar observando o arquivo que se refere à invasão de Lampião a Mossoró, que a construção do Memorial é um recorte da memória que interessa ao poder local. No Memorial da Resistência, o passado local é transformado em uma verdade histórica e no seu discurso de reafirmação da resistência do mossoroense, busca-se fazer deste passado uma condição

jornalistas, cordelistas e historiadores. E além da escolha daquilo que deve ser lembrado, transformando na ‘verdade histórica’, há a escolha daquilo que deve ser esquecido, apagado. Os esquecimentos, no caso mossoroense, vem em forma de não preservação do patrimônio, da exclusão de pessoas e grupos da *história oficial*. A partir da imagética construída pelo Memorial da Resistência vemos a atenção dada aos personagens ligados a instituições, como o prefeito e o padre, enquanto protagonistas da narrativa de resistência. Os cangaceiros aparecem em um desenvolvimento que os categoriza enquanto antagonistas e ameaças a serem combatidas. Já o cidadão que ocupou as trincheiras de resistência não ganha espaço nos relatos, apenas são encaixados dentro da generalidade do povo que resistiu ao bando de Lampião.

A construção desse monumento, - um lugar de memória (NORA,1993), - enquanto materialidade, funcionalidade e simbolismo reivindica o estatuto de discurso hegemônico a respeito do ocorrido<sup>39</sup>. Esse discurso constrói uma imagem do cangaceiro que pode ser contestada a partir de outras narrativas. Aqui, o cangaceiro é apresentado enquanto malfeitor que ameaça à ordem da cidade, que vem na intenção de saqueá-la, muitas vezes descrevendo o caos causado por eles em outras cidades, com mortes cruéis, torturas e sequestros. Mas é possível encontrar em outros lugares do Nordeste brasileiro narrativas que mostram o cangaceiro enquanto resistente às intempéries do sertão e justiceiro que perdoa os mais pobres e só rouba dos mais ricos<sup>40</sup>. Aqui, os atributos positivos dos mossoroenses enquanto povo bravo e de resistência são construídos em oposição à caracterização local dos cangaceiros. A reprodução dessa memória enfatiza Mossoró enquanto lugar que sabe se defender do que vem de fora, afirmando os sentidos políticos da oligarquia local para se estabelecer no Estado. Destaca-se que a memória a se preservar no Memorial da Resistência, - no contexto de ordenação urbana promovido pelo Corredor Cultural enquanto atração de turismo cultural, - assume a forma mercadoria. Assim, os agentes políticos locais se beneficiam do ponto de vista econômico e reforçam os princípios da resistência e bravura do povo, e se vinculam a eles como um atributo político<sup>41</sup>.

Esses trabalhos da memória se deram sobretudo a partir da escolha política do fortalecimento dos princípios de resistência do mossoroense em detrimento dos princípios de liberdade fomentadas pela história da Abolição da Escravatura. Essa escolha se deu no contexto da Ditadura Militar (1964-1985), quando os Rosado escantearam o princípio da liberdade que poderia entrar em contradição com o período autoritário. Assim, a partir de 1977, esse grupo privilegiou o trabalho da memória que envolve a Resistência contra o bando de Lampião por ser essa uma narrativa de vitória de um povo ordeiro contra o banditismo. Por isso, vemos o Corredor Cultural de Mossoró muito mais relacionado com o 13 de Julho do que com o ato de Abolição da Escravatura, mesmo que, inicialmente, a vinculação da família, - graças ao patriarca, - fosse muito mais próxima ao abolicionismo e aos princípios positivistas que pressupõem o culto à liberdade<sup>42</sup>. A narrativa oficial, assim, acaba por desconectar-se da crença católica local que reconhece no Dia dos

---

essencialista da identidade local”.

<sup>39</sup>No entender de Tavares et al (2015, p. 96): “Nesse sentido, o MRM é um retorno da memória em termos hegemônicos, pois privilegia uma espécie de escrita oficial da história local que é, em grande medida, refém da memória que interessa à elite política e econômica da cidade que viabiliza ou patrocina certas práticas discursivas que a ela interessam”.

<sup>40</sup>Nesse sentido, Alves (2017, p. 199) argumenta: Pensar numa figura emblemática e dúbia como o cangaceiro é algo bastante desafiador, mesmo em meio ao extenso material formado e já discutido. As implicações que essa personagem tem para a história e sua relação atual, em diversos estados, com a cultura e a economia, nos faz pensar em como as autoridades públicas, com suas políticas expansionistas, tem usufruído da memória do cangaço e as transformado, de forma furtiva, em um meio rentável, atrelando-a a economia local.

<sup>41</sup>No entender de Falcão (2012, p.4): “É por meio dos trabalhos da memória que é possível compreender como a Família Rosado se apropriou das narrativas sobre o passado da cidade e produziu comemorações e lugares de memória sobre o 13 de junho”.

<sup>42</sup>Os Rosado fomentam também a construção de um teatro à céu aberto que aborda a resistência do *povo de Mossoró* contra o *bando de Lampião*, com traços próximos ao que descrevemos anteriormente a respeito do Auto da Liberdade, em que o *Padre* e o *Prefeito* ganham protagonismo ao representa a Igreja e o Estado.



Finados o cangaceiro Jararaca como digno de velas acesas, enquanto esquece do então prefeito Rodolfo Fernandes, muito embora colocado como protagonista pela *história oficial*<sup>43</sup>.

### ***Praça da Convivência***

A Praça da Convivência se destaca como lugar de lazer voltado à gastronomia; tem uma simbologia carregada pela primazia do convívio público. Destacam-se a arquitetura dos imóveis e o caráter elitista dos usuários da praça (CASTRO, 2012; SOUSA, 2016; VIEIRA, 2013). O modelo arquitetônico dos estabelecimentos da Praça da Convivência está baseado na arquitetura dos casarões antigos de Mossoró. Denominada Arquitetura Eclética, surge com os planos de modernização e de embelezamento da cidade, o que implicou na demolição de casebres para dar lugar aos casarões e ao alargamento das ruas.

**Figuras 5 e 6:** Modelo Arquitetônico Eclético no centro de Mossoró (à esquerda); Restaurantes e bares da Praça da Convivência simulando o modelo Eclético (à direita):



**Fonte:** Google Street View e Google Earth, 2021 (à esquerda); Viera (2013) e Google Street View, 2021 (à direita).

O modelo Eclético se estabeleceu com a marginalização e expulsão dos homens comuns de áreas centrais da cidade para as áreas periféricas (OLIVEIRA, 2018), haja vista que esses homens comuns pobres não seriam capazes de acompanhar os melhoramentos arquitetônicos feitos pela elite local em sintonia com o desenvolvimento econômico que Mossoró vivenciava com a chegada dos comerciantes. Era uma tentativa de seguir princípios urbanísticos que estavam sendo aplicados no Rio de Janeiro por Pereira Passos, inserindo, assim, Mossoró nos padrões das grandes cidades brasileiras (FERNANDES, 2014). Ainda é possível encontrar casarões que seguem esse modelo arquitetônico, alguns mais conservados e outros em estado de deterioração completa. Mas, no caso da Praça da Convivência, trata-se de uma construção nova que performa esse modelo, e não de reforma de casarões já existentes. Esse “novo centro histórico” para Mossoró (VIEIRA, 2013), onde foram instalados bares e restaurantes em prédios que mimetizam uma *vila eclética*, simula os antigos casarões, mas, - em contradição a essa construção que simula um modelo de vila de casas Ecléticas, - as casas antigas desse modelo encontram-se abandonadas ao longo do centro da cidade sem nenhuma revitalização ou previsão de tombamento. Castro (2012) enfatiza o caráter elitista da *Praça da Convivência*<sup>44</sup>. Assim, passado e presente convergem na Praça da Convivência, reforçando o discurso de modernização e de gentrificação do urbano mossoroense.

<sup>43</sup> CANGAÇO NA LITERATURA. *A morte de São Jararaca*. 2017. YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=9dvLPWCs1M4&t=515s>.

<sup>44</sup> Ela constatou que a maioria dos usuários dos estabelecimentos tem uma renda familiar acima de 5 salários-mínimos; metade chegar a uma renda de mais de 15 salários-mínimos. Tendo esses usuários uma formação escolar de ensino superior com pós-graduação e ocupando profissões de prestígio social.

O passado expresso na mimesis arquitetônica dos estabelecimentos símbolo do Corredor Cultural: na tentativa de simulação do momento de ouro da cidade, quando Mossoró centralizou o comércio regional e logrou seu desenvolvimento. Se os casarões ecléticos do passado abrigavam a elite mossoroense, que aspiravam uma vida moderna, agora a elite mossoroense frequenta os estabelecimentos da Praça da Convivência alicerçados na ideia de modernização por meio da revitalização do urbano histórico e cultural<sup>45</sup>.

### Considerações finais

Fizemos um longo percurso nesse trabalho: acessamos histórias, memórias e espaços da cidade de Mossoró com muito receio de nossa proposta dentro do campo científico redundar nos mesmos erros cometidos por aqueles convocados para escreverem a história oficial de Mossoró: o de compilar dados desenraizados do campo social. A diferença, salientamos, é que em nenhum momento queremos reivindicar para o trabalho aqui apresentado o estatuto de verdade, de história que pretende se fazer hegemônica. Isso afirmamos ao apontar as contradições da história oficial construída por uma elite política engajada em um empreendimento de memória. O que fazemos ao longo desse trabalho constitui uma narrativa elaborada a partir de métodos científicos influenciados sobretudo pelos estudos de memória, de história cultural da cidade e de antropologia e sociologia urbana. Essa narrativa busca alertar para os esquecimentos contidos em uma história da cidade que quer se fazer verdadeira por meio do estabelecimento de *lugares da memória*. Esses esquecimentos ganharam no caso estudado contornos de exclusão de parcelas da população de uma *cidade oficial*, diante uma *narrativa de modernidade* que exclui estratos pobres da população mossoroense. Por isso, cabe dizer que se trata da história das elites mossoroenses, condensadas em discursos de modernização da cidade de Mossoró. Isso, dentro de uma proposta política da elite local que ordena a cidade de forma a privilegiar a sua manutenção no poder, mas que não segue os princípios de *res pública* ou de democracia na gestão do urbano. Devido sobretudo a essa elite ter se organizado em bases burguesas mas depois ter-se feito conservadora, - ainda que vista a capa do discurso modernizante, - apela para empreendimentos de memória como forma de comunicação com a população e como estratégia política para a preservação do poder da marca Rosado como garantia e chancela identitária do País de Mossoró.

### Referências

- ALMEIDA, Magno Everton Dantas de. **O corredor cultural de Mossoró e a usabilidade dos imóveis da avenida Rio Branco**. Estágio Supervisionado. UFPB: João Pessoa, 2020.
- ALVES, Antônio Robson de Oliveira. A memória em Foco: O uso da memória do cangaço a serviço do turismo na cidade de Mossoró/RN. **Temporalidades**, v. 9, n. 3, p. 196-210, 2017.
- BARBOSA, Raoni Borges. **Medos corriqueiros e vergonha cotidiana: um estudo em Antropologia das Emoções**. Recife: Edições Bagaço; João Pessoa: Edições GREM, 2015.
- BECKER, Howard S. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. São Paulo: Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2008.
- FERNANDES, Paula Rejane. Jornal O Mossoroense: O Noticiador da Modernidade. In: Maria Cristina Rocha Barreto; Guilherme Paiva de Carvalho. (Org.). **Memórias do Espaço: Identidades e subjetividades**. Mossoró, Natal: Editora da UERN, 2014, v. 1, p.37-58.
- CASCUDO, Luís Câmara. **Notas e documentos para a história de Mossoró**. Mossoró: Fundação Vingt-un Rosado, 2010.
- CASTRO, Carla Yara Soares de F. **O Corredor Cultural: espaço de materialização da exclusão social em Mossoró-RN**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2012
- COSTA, Bruno Balbino Aires da. Mossoró como um texto: lendo a cidade através da escrita

---

<sup>45</sup> Essa revitalização representa um acesso ao urbano por meio do consumo, impossibilitando a uma série de habitantes da urbe frequentarem espaços públicos construídos com o dinheiro público. Podemos pensar, então, que se trata de uma privatização da cidade: os espaços reivindicam um discurso hegemônico a respeito da história das pessoas comuns, mas, na verdade, se trata, desde o início, da história da elite mossoroense.

- casquiana. In: Maria Cristina Rocha Barreto; Guilherme Paiva de Carvalho. (Org.). **Memórias do Espaço: Identidades e subjetividades**. Mossoró, Natal: Editora da UERN, 2014, v. 1, p.11-36.
- COSTA, Naedja Cristine Vieira; BARRETO, Maria Cristina Rosa. Os donos da praça: usos do espaço e redes de sociabilidade dos usuários do Skate Park Center em Mossoró. In: Maria Cristina Rocha Barreto; Guilherme Paiva de Carvalho. (Org.). **Memórias do Espaço: Identidades e subjetividades**. Mossoró, Natal: Editora da UERN, 2014, v. 1. p 59-118.
- DA SILVA, Francisco Paulo; TAVARES, Edgley Freire. A inscrição da memória no espaço urbano: efeitos de sentido na contação da invasão de Lamião a Mossoró feita monumento. In: MILANEZ, Nilton e SANTOS, Janáina de Jesus, **análise do discurso: sujeitos, lugares e olhares**. São Carlos: Claraluz, 2009, p. 23-30.
- DO NASCIMENTO, Eduardo Alexandre; BESERRA, Fábio Ricardo Silva. Espaço e lugar: Metamorfoses das formas e das funções na avenida rio branco, Mossoró-RN. **Revista da Casa da Geografia de Sobral**, v. 13, n. 1, p. 5, 2011.
- FALCÃO, Marcílio Lima. No país de Mossoró: a memória de Mossoró, cidade da resistência como estratégia de manutenção do poder da Família Rosado (1970-2007). In: **Seminário Internacional História e Historiografia, 3.; Seminário de Pesquisa do Departamento de História da UFC**, 10., 1-3 out. 2012, Fortaleza (CE). Anais... Fortaleza (CE): Expressão Gráfica; Wave Media, 2012.
- FELIPE, José Lacerda Alves. **A (re) invenção do lugar: os Rosados e o "País de Mossoró"**. João Pessoa: Editora Grafset, 2001.
- FELIPE, José Lacerda Alves. **O Urbano no Rio Grande do Norte: Notas para Estudo. Mossoró**: Coleção Mossoroense Volume CLXIV, 1985.
- JELIN, Elizabeth. **Los trabajos de la memoria**. Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.
- LIMA, Alysson Paulo Holanda. Estrada de ferro de Mossoró: uma história singular no sertão do Rio Grande do Norte. **Revista sertões**, v. 1, n. 2, 2011.
- NONATO, Raimundo. **História social da abolição em Mossoró**. Mossoró: Fundação Vingt Rosado, 2015.
- NORA, Pierre et al. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 10, 1993.
- PINHEIRO, Karisa Lorena Carmo Barbosa. **O processo de urbanização da cidade de Mossoró**. Mossoró: Editora CEFET-RN, 2007.
- OLIVEIRA, Ionara Rafaela Costa de. Mossoró, “a pérola dos sertões”: a recepção dos discursos modernizadores no jornal O Mossoroense no que diz respeito ao espaço público da cidade de Mossoró (1915-1928). **Revista Sertões**, v. 4, n. 2, 2014.
- OLIVEIRA, Ionara Rafaela Costa de. **Um jogo de sombras e luzes: a busca do moderno em Mossoró na primeira República (1908-1928)**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Humanas) - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, 2018.
- Oliveira, Manoel Tavares. **Estrada De Ferro Mossoró-Sousa: Um Sonho, Uma Realidade, Uma Saudade**. Fundação Vingt-un Rosado: Mossoró, RN: 2005.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias. **Revista Brasileira de História**, v. 27, n. 53, p. 11-23, 2007.
- SANTOS, Jislaine Santana dos. **“A casa antiga que depende do negro e de sua história”: Amintas Vieira Souza como “guardião da memória” do Museu Afro-Brasileiro de Sergipe**. Trabalho de Conclusão de Curso em Museologia da Universidade Federal de Sergipe. LARANJEIRAS/SE, 2016.
- SOUZA, Michele de. **A produção da diferenciação socioespacial em Mossoró-RN**. Tese (Doutorado). Pós-graduação em Geografia. Presidente Prudente: UNESP, 2016.
- TAVARES, Edgley Freire; DA SILVA, Francisco Paulo; DA SILVA, Marluce Pereira. A resistência mossoroense nos deslizes da memória e do sentido: uma arqueogenealogia do discurso urbano. **MOARA**, v. 1, n. 43, p. 92-110, 2016.
- VIEIRA, Natália Miranda. **Uma história forjada: a Construção do cenário da Praça da Convivência no “Corredor Cultural de Mossoró–RN”**. Encontro Internacional Arquimemória, v. 14, 2013.

## A FORMAÇÃO DO ESPÍRITO CIENTÍFICO E A INTERDISCIPLINARIDADE NAS CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS

Gabriel Liberato<sup>46</sup>  
Raoni Borges Barbosa<sup>47</sup>

### Resumo

Um dos dilemas para uma epistemologia da ciência é delimitar as bases para a construção do conhecimento. O que torna científico um conhecimento? O que caracteriza a abordagem do real feita pela ciência? Como entender o progresso em ciência? Se não demarcamos uma justa diferença entre o conhecimento científico e os demais conhecimentos, não faz sentido falarmos em ciência – no singular –, à medida que todo conhecimento poderá ser autorizado por sua cientificidade própria. Este trabalho problematiza os pressupostos epistemológicos das ciências humanas, sobretudo, pensa sua emergência a partir do campo epistêmico interdisciplinar inaugurado por Gaston Bachelard. A primeira tarefa é definir como se configura a construção do conhecimento científico na ciência moderna, tendo como base a epistemologia histórica bachelardiana. No segundo momento, faz-se a interlocução entre arranjos científicos pensados por Bachelard e alguns autores das Ciências Sociais e Humanas.

**Palavras-chave:** Epistemologia. Ciência. Bachelard. Humanidades.

### Abstract

One of the dilemmas for an epistemology of science is to delimit the bases for the construction of knowledge. What does make the knowledge scientific? What does characterize the approach of Science to the real? How should we understand the progress in Science? If we do not demarcate a fair difference between scientific knowledge and other knowledge, it makes no sense to speak of Science - in the singular -, as all knowledge can be authorized by its own scientificity. This work problematizes the epistemological assumptions of human sciences, above all, it thinks about its emergence from the interdisciplinary epistemic field inaugurated by Gaston Bachelard. The first task is to define how the construction of scientific knowledge is configured in modern Science, based on the Bachelardian historical epistemology. In the second moment, it makes the interlocution between the scientific arrangements thought by Bachelard and some authors of Social and Human Sciences.

**Keywords:** Epistemology. Science. Bachelard. Humanities.

---

<sup>46</sup>Psicanalista. Graduado em Psicologia pela Universidade Federal de Campina Grande - UFCG. Docente na Faculdade Católica do Rio Grande do Norte - FCRN. Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-7439-1396>. E-Mail: [gabrielliberatodr@hotmail.com](mailto:gabrielliberatodr@hotmail.com).

<sup>47</sup> Pós-Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2437-3149>. E-Mail: [raoniborgesb@gmail.com](mailto:raoniborgesb@gmail.com).

## Introdução

Desde que o mundo é mundo, o ser humano constrói e estabelece modos de explicar e de compreender o que existe a sua volta: o desejo de saber perpassa a natureza, a relação com o outro e a si próprio. Em síntese, tivemos, - na trajetória epistemológica do pensamento euroamericano atual (GOODY, 2011), - a mitologia na Grécia antiga, a filosofia a partir dos pré-socráticos, a religião cristã na Idade Média européia, e por fim, a ciência moderna nos últimos séculos desde o que se convencionou chamar de Renascimento<sup>48</sup> e, logo em seguida, de Iluminismo. A ciência enquanto forma de conhecimento já existia na antiguidade, todavia, não havia uma clara distinção, em termos modernos, entre a Filosofia e a Ciência. Isso só foi possível com Galileu Galilei no século XVII a partir do que ficou conhecido por “Método Empírico”, isto é, a sistematização procedimental e de registro escrito da atividade científica através da união da experiência empírica exaustivamente controlada e documentada com a abstração explicativa e a lógica matemática.

Um dos principais dilemas para uma epistemologia da ciência é, portanto, o de delimitar as bases para a construção do conhecimento. O que, então, torna científico um conhecimento? O que caracteriza a abordagem do real, - em suas dimensões físico-química, biológica, mas, sobretudo, social e cultural - feita pela ciência moderna? Como entender o progresso em termos de conhecimento científico? Ora, o que diferenciaria o conhecimento científico dos demais conhecimentos, senão certo número de princípios que legitima a própria cientificidade daquilo que é estudado? Se não demarcamos uma justa diferença entre o conhecimento científico e os demais conhecimentos, não faz sentido falarmos em ciência - no singular -, na medida em que todo conhecimento poderá ser científico, desde que autorizado por sua cientificidade própria. Em outras palavras, se não houver uma nítida fronteira entre racionalidade que marca o estatuto do saber científico, não é preciso fronteira alguma, visto que qualquer saber pode considerar-se científico - à sua maneira.

Este trabalho é animado pelo desejo de problematizar os pressupostos epistemológicos que gravitam em torno das Ciências Sociais e Humanas, sobretudo o de pensar sua emergência e seu paradigma a partir do campo epistêmico inaugurado por Gaston Bachelard. A primeira tarefa é definir como se configura a construção do conhecimento científico na Ciência Moderna, tendo como base a epistemologia histórica bachelardiana. No segundo momento, buscamos fazer a interlocução entre os arranjos científicos pensados por Bachelard e alguns autores das Ciências Sociais e Humanas, tendo como horizonte de pensamento e discussão verificar a compatibilidade entre suas respectivas produções científica.

---

<sup>48</sup>Estudos recentes de Goody situam historicamente a emergência da modernidade e do capitalismo ocidental como desdobramento e acúmulo muito mais amplo de movimentos político-econômicos e socioculturais da cultura letrada eurásiana, abrangendo, entre outros, o conhecimento árabe, a medicina judaica e todo o cabedal de tecnologias organizacionais e materiais da China e da Índia. Nas palavras de Goody (2011, p.15-16) fica claro, com efeito, a centralidade ideológica do argumento de que haveria na Europa um pensamento autóctone e singular, de cuja centelha teria se desenvolvido a Ciência Moderna: “A idéia de um renascimento, como vimos, é fundamental para a história européia da era moderna. Ela não só serviu para caracterizar uma revitalização da atividade artística e científica, mas assinalou a decolagem para a prosperidade econômica, o “capitalismo”, a conquista mundial e a “modernização”, todos intimamente inter-relacionados. O Renascimento é definido como o “berço do modernismo secular”.

A epistemologia bachelardiana surge em um contexto marcado por transformações no campo científico, tais como a teoria da relatividade, a física quântica e a geometria não-euclidiana etc., que marcaram a primeira metade do século XX. O novo paradigma científico é representado pela alteração da realidade do objeto científico, uma vez que não mais se refere “às nossas coisas” reais, ou seja, o átomo, os corpúsculos e as ondas eletromagnéticas não estariam ao alcance dos nossos sentidos e, por conseguinte, o mundo da matéria se encontraria inacessível, - em seus fundamentos, determinações e complexidades, - à percepção sensorial humana<sup>49</sup>.

Esta proposta epistêmica é histórica por compreender que o pensamento científico se apresenta fatalmente construído a partir de coordenadas epistemológicas validadas no interior de um espectro espaço-temporal; e descontínua por acontecer a partir de rompimentos teóricos. Ou seja, a ciência não funcionaria como uma prática linear, mas dialética, e seus achados não representam um mero acúmulo de saberes adquiridos, mas também os resultados emergentes da fertilização cruzada e criativa, interdisciplinar, destes mesmos saberes, de modo a potencializar os processos de comparação, de abstração e de objetivação do fenômeno sob análise. Para isso, Bachelard distinguiu, - notoriamente influenciado pela tradição comtiana<sup>50</sup> de que era tributário, - três períodos que representam uma racionalidade para a construção do conhecimento. O primeiro momento, que é denominado Pré-científico, que vai da Grécia antiga até o século XVIII; o segundo, chamado de Estado científico, que se estende do final do século XVIII ao início do XIX; e o terceiro e atual momento chamado de Novo Espírito Científico, que vai do século XIX até os dias de hoje (BACHELARD, 1996).

---

<sup>49</sup>A proposta epistêmica que move o pensamento de Bachelard é analisar a construção do conhecimento humano a partir de uma perspectiva histórica e descontínua, considerando, por um lado, questões centrais de perene atualidade para o pensamento euroamericano sobre a razão e a racionalidade, a fisicalidade e a materialidade do real, o lugar da abstração e da percepção sensorial na construção sistemática do espírito científico, entre outros; mas, por outro lado, problematiza epistemologicamente também fenômenos não menos intrigantes e desafiadores para a prática e pragmática de objetivação científica do real, como o sonho, a imaginação, o devaneio e a profunda estruturação poética do mundo individual e coletivo, - entre outros tantos, - como lugar, método e argumento de verdade.

<sup>50</sup>A tradição comtiana cunhou profundamente o pensamento francês nos séculos XIX e XX, tal como pode-se perceber não somente nas considerações epistemológicas sociocentradas de Bachelard, mas também na Sociologia estrutural-funcionalista seminal de Durkheim. A tradição comtiana (LEVINE, 1997) parte da noção de sociedade como fenômeno natural, de modo que deveria ser estudada com base em Métodos das Ciências Naturais e em estrito rigor matemático, o que Comte entendia por Física Social. Esta proposta de explicação científica do real classificava a ciência como representação verdadeira e última da realidade objetiva, portanto superior ao entendimento mágico, religioso e filosófico do ser. Nesse sentido, a tradição pragmática de culturas pré-positiva era refutada como pré ou não científicas. O fato social estatisticamente mensurado definido por Durkheim como base analítica do fenômeno social apresenta um refinamento teórico-metodológico, mas sobre as mesmas premissas epistemológicas, da tradição comtiana de Ciência acumulativa e progressiva para a elaboração de Leis gerais empiricamente testáveis/falsificáveis em Modelos Explicativos e de predição de eventos. Bachelard aprofunda o pensamento epistemológico da tradição comtiana de Essencialismo Social em oposição ao Naturalismo Atômico de tradição britânica, desestabilizando, contudo, o positivismo e o evolucionismo do século XIX com abordagens mais complexas da noção de agência, de individualidade e de criatividade humanas em consonância com exigências mais sofisticadas de um racionalismo que superasse o empirismo descritivo; e com uma visão humanista menos etnocentrada sobre hierarquias sociais e morais entres as culturas humanas. O **Coletivismo Metodológico** (o social é fonte autorreferente de sua explicação), o **Realismo Social** (a sociedade é um fenômeno sui generis, supraindividual e que só pode ser explicado pela lógica social, de maneira que o senso individual é o consenso coletivo) e a **Normatividade Social** (a sociedade é a fonte e o repositório de sentimentos e hábitos morais através de suas instituições, rituais, linguagens e simbolismo, de maneira que o consenso coletivo é o senso individual), momentos centrais da tradição comtiana, são também as balizas da epistemologia bachelardiana histórica e descontínua.

## Corte e obstáculo epistemológico

Iniciamos nosso percurso trazendo um conceito basilar para a epistemologia bachelardiana: o *corte epistemológico*. Para Bachelard, o advento da ciência moderna produz a superação do mundo antigo, entendido tanto como o contexto epistêmico do medievo cristão como também o da especulação filosófica clássica da tradição helênica. Com a ruptura epistemológica em relação ao mundo antigo, temos a destituição da ciência enquanto uma ferramenta ontológica para o humanismo, ou seja, a atividade científica não serve mais como referência para decisões de como o homem deve agir e se orientar. Uma das consequências provocadas pelo início da ciência moderna, - fortemente pautada no voluntarismo utilitarista e individualista do individualismo metodológico e normativo hobbesiano, - é a disjunção entre o que é um problema do campo científico e um problema do campo ético<sup>51</sup>. O *corte epistemológico* é o que separa esses dois campos de problemas (BACHELARD, 1996). Assim, a ciência não está mais a serviço do *bem humano*, com finalidade política e prática como foi na antiguidade. Estas novas coordenadas epistêmicas reconfiguram o mundo, não só na produção do conhecimento científico, como também, altera o lugar ocupado pela ciência enquanto práxis.

A partir de Bachelard, podemos propor que, na ciência moderna, a construção do conhecimento segue uma lógica progressiva e oposta aos sistemas anteriores, logo, é a partir das rupturas que a ciência avança. O autor propõe uma epistemologia histórica que reconhece como seu fundamento primordial a ruptura dos saberes. Com efeito, a atividade científica moderna deve obedecer à primazia da provisoriedade de seus conceitos e da superação dos seus erros. Somente por meio da retificação dos equívocos que é possível o pensamento científico evoluir. Para Bachelard (1996, p.17): “[...] o ato de conhecer dá-se contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que, no próprio espírito, é obstáculo à espiritualização”.

Encontramos em Foucault uma tese que se aproxima do pensamento bachelardiano. Para Foucault (2008), um saber, seja científico ou não, só é possível em um dado momento histórico, de maneira que determinadas épocas produzem determinados saberes. A epistémê<sup>52</sup> deve ser entendida como um conjunto de saberes que são construídos a partir de condições históricas. Desse modo, para Foucault (2008, p.205) “[...] não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma”. A divisão epistêmica estabelecida pelo autor não é simplesmente uma demarcação de períodos históricos, mas tem como horizonte demarcar

---

<sup>51</sup>Na tradição helênica clássica (LEVINE, 1997) a *Ética* se apresenta como *Ciência da Ação Pessoal*, sendo complementada pela *Economia (Ciência da Ação Doméstica)* e pela *Política (Ciência da Ação Coletiva)* e compondo o conjunto especulativo da *Práxis (Ação)*. As *Ciências da Práxis* ou da *Ação* buscavam a construção coletiva racional dos ideais de *bem*, isto é, de *Bom Ser Humano (Ética)*, de *Bom Cidadão (Economia)* e de *Bom Governo (Política)*. As noções de função (*ergon*), de princípio racional (*logos*) e de critérios de excelência (*arete*) orientavam os ideais de *bem* no reino da *Práxis*, pois que o *ser humano*, o *oikos* e a *pólis* são fenômenos naturais de potencialidades orientadas para o *bem*. Nesse sentido, o estudo da ação humana objetiva a ação moral, a racionalidade coletiva e a excelência, e não a previsão de eventos, a produção de contextos e o fabrico de situações, que em si são oxímoros. A ação humana, portanto, não deve ser estudada por **indução ou dedução**, mas por **deliberação**, mobilizando a faculdade mental da **sabedoria prática**, e não a da razão intuitiva, própria do estudo de substâncias naturais. A *Theoria*, em oposição a *Práxis*, corresponde ao estudo das coisas da *Natureza* e busca a produção de uma *Visão Panorâmica Sistematizada* das essências ou substâncias. A epistemologia da prática (da ação humana) difere, portanto, da epistemologia teórica (das coisas da *Natureza*), haja vista o momento de escolha deliberada que torna a *ação humana uma variável, um devir, jamais uma substância*. Cabe aqui enfatizar o quanto o pensamento euroamericano moderno redefiniu as noções de *Teoria* e de *Prática*, enquadrando a *Ética* como uma dimensão não científica do processo de construção de conhecimento.

<sup>52</sup>“A epistémê não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade mais soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas (HACK, 2014)”.

critérios para a produção de um determinado saber. O conceito de *corte epistemológico* não está indicando somente uma autonomia do pensamento científico na construção de seus axiomas, mas, sobretudo, estabelece uma nova lógica para pensar a gramática da atividade científica na ciência moderna. Bachelard buscou um critério para distinguir o *conhecimento científico* do *conhecimento não científico*; para o autor, a diferença reside fundamentalmente na primazia da reflexão no conhecimento científico sobre a percepção no conhecimento comum (RODRIGUES & GRUBBA, 2012).

É justamente esse sentido do problema que caracteriza o verdadeiro espírito científico. Para o espírito científico, todo conhecimento é resposta a uma pergunta. Se não há pergunta, não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído (BACHELARD, 1996, p.18).

Em termos gerais, Bachelard afirma que o progresso da ciência só é possível se antes houver uma crítica ao ideal unitário de ciência. Um dos principais alvos da crítica bachelardiana é a corrente positivista, para qual o saber científico é provido de verdades absolutas e produzido pelo acúmulo de conhecimento. Para Bachelard, pelo contrário, fazer ciência exige uma postura epistêmica não linear, de modo que uma teoria que é aceita hoje é ultrapassada por outra amanhã, que depois será descartada, e assim por diante.

Podemos afirmar com Bachelard que o progresso científico é sempre descontínuo e marcado por rompimentos. Ora, é possível pensar a mesma física entre Einstein e Newton? A mesma biologia entre Darwin e Lamarck? A mesma química após Lavoisier e Mendeleev? A epistemologia bachelardiana não descarta imediatamente o conhecimento anterior, sua existência serve para comparar e em seguida superá-lo, pois um conhecimento novo só é possível contra um conhecimento já estabelecido, o que nos lembra a figura argumentativa foucaultiana da arqueologia de saberes em seus amontoados discursivos. Em relação às discontinuidades e rompimentos, tomemos a química como exemplo, terreno investigativo em que Bachelard teve uma de suas formações científicas. A química clássica foi superada pela química contemporânea ao ultrapassar o caráter substancialista, ou seja, a química adquire estatuto científico quando ultrapassa o terreno da alquimia, na medida em que o pensamento alquímico é um *obstáculo epistemológico*: “[...] a alquimia não prepara, de modo algum, a química: dificulta-a (BACHELARD, 1990, p. 72)”. Ou seja, a química pensada pelos alquimistas é limitada por se deter aos objetos materialmente manipuláveis. Conforme aponta Velanes (2017, p.189): “É assim que a Alquimia e a pré-química são apresentadas como as duas formas prematuras de investigação da matéria, pelo fato mesmo de se apoiarem nas explicações elementares, valorizadas e sensíveis, que são características do conhecimento comum”.

Como diria Bachelard, a psicanálise da substância química ocorre quando passa a tratar o átomo não mais como substância – que confirma seu caráter realista e empirista do objeto – mas como elemento (BACHELARD, 1972). O elemento não possui propriedade realista, palpável. A substância se difere do elemento porque é encontrada em função macroscópica, nas reações de laboratório sensíveis (como nas reações entre substâncias que são visíveis em um tubo de ensaio). Na química contemporânea seu objeto não é mais macroscópico, mas o submicroscópico, assim, a substância é definida pela fórmula matemática, que, por indução racional, tem suas propriedades formuladas antes mesmo de sua criação material ou verificação<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup>Nas palavras de Bertoche (2006, p. 47): “[...] a química contemporânea rompe com a química clássica. Não é mais substancialista, mas constrói substâncias a partir de funções matemáticas. Não é mais realista, mas assume o átomo como construção racional, sem pretensão de realidade metafísica num sentido tradicional. Não é mais empirista, mas produz experiências. A química contemporânea assume, no lugar do realismo e do empirismo, um materialismo., a partir de construções racionais mais fundamentais, como o átomo, as possibilidades de No entanto, o materialismo da química contemporânea não é mais um materialismo realista, um materialismo da substância. É um materialismo sintetizante, um materialismo construtor de ordem, construtor da razão que ordena a realidade: é muito diferente do materialismo observador”.



Se a física newtoniana chegou ao limite de conceituação e deduções, não é porque representa a verdade, mas justamente porque deve estar apta a ser revolucionada para que outro saber surja. Bachelard estava certo ao afirmar que: “O pensamento newtoniano era à primeira vista um tipo maravilhosamente límpido do pensamento fechado; dele não se podia sair a não ser por arrombamento (1978, p.111)”. Dessa forma acontece o avanço científico: um novo conceito que se contrapõe ao anterior. O “arrombamento” teórico ocorre em nível conceitual, operatório, e por isso a importância de pensar o conceito de objetivação na ciência contemporânea, pois é nesse nível de realidade que a atividade científica acontece<sup>54</sup>. Nesse sentido, os *obstáculos epistemológicos* são um axioma bachelardiano para designar barreiras que prejudicam o progresso do saber e que impedem o avanço científico. Esses obstáculos são realidades que se apresentam ao cientista que podem o distanciá-lo do real do objeto e da práxis científica. Os principais *obstáculos epistemológicos* são: a experiência primeira, o conhecimento geral, o conhecimento unitário e pragmático, o obstáculo substancialista, o realismo, o animismo<sup>55</sup>. Bachelard (1996) postula que tais entraves devem ser superados para se alcançar o Espírito Científico. Mas afinal, o que configura essas novas coordenadas impostas pela atividade científica moderna? Quais arranjos epistêmicos fundamentam o *corte epistemológico*? Essas perguntas irão nos orientar na próxima seção.

### Objetivação

Uma das novidades impostas pela racionalidade científica moderna é o que Bachelard concebe com o conceito de *objetivação*: para explicar um fenômeno pela via científica é necessário primeiro criá-lo enquanto um conceito (BACHELARD, 1996). A *objetivação* é um princípio que está na base de superação da maioria dos *obstáculos epistemológicos*. A objetivação alcançada pela ciência moderna é o que legitima seu domínio, seu campo de ação e de problema. Apesar de o termo referir-se ao objeto, a *objetivação* não deve ser pensada em termos práticos e naturais. O autor adverte que a ciência moderna não lida com objetos prontos da experiência cotidiana, - objetos naturais, - mas os fabrica rompendo as barreiras do substancialismo, logo, a *objetivação* é o processo de construção matemática do objeto<sup>56</sup>.

Para Koyré (1991), a revolução teórica imposta pela ciência moderna ocorre no momento que a física é matematizada, ou seja, quando se torna possível descrever o movimento dos corpos através dos números. Uma teoria científica, nesse sentido, deve ser validada em função da

---

<sup>54</sup>Para a epistemologia bachelardiana, a evolução do conhecimento científico acontece pela descontinuidade do saber e pela constante tentativa de ultrapassar os obstáculos epistemológicos.

<sup>55</sup>Na epistemologia de Bachelard (1996), entendemos esses obstáculos epistemológicos como segue. A experiência primeira deve ser entendida como a superação da percepção imediata, isto é, a opinião e a observação empírica, quando estes devem ser substituídos pelo exercício da razão experimental, ou seja, estar advertido que as informações obtidas a partir dos sentidos humanos não representam o real do objeto; já o conhecimento geral representa o obstáculo quando se busca generalizações precoces, podendo tornar o conhecimento vago demais; já o conhecimento unitário e pragmático representa um estágio de cientificidade onde o saber científico se associa a verdade e utilidade, ou seja, quando se priva o saber a possibilidade empírica que possa colocá-las em conflito e retificação; já o obstáculo substancialista faz referência ao ato de atribuir qualidades ao objeto, devendo o cientista superar o que é dado pela indução direta; já o realismo está associado à experiência primeira, temos nesse obstáculo a equivalência da substância de um objeto como um bem pessoal, esse obstáculo ocorre quando a investigação científica se faz dentro do concreto materialista sem alcançar o nível abstrato; já o animismo representa o uso de atributos humanos para teoremas e conceitos científicos, ou seja, significa atribuir características humanas às substâncias para explicação dos fenômenos.

<sup>56</sup>Nas palavras de Bachelard (1994, p.1-2): “[...] a objetividade científica só é possível se inicialmente rompemos com o objeto imediato, se recusamos a sedução da primeira escolha, se detemos e refutamos os pensamentos que nascem da primeira observação. Toda objetividade, devidamente verificada, desmente o primeiro contato com o objeto. Ela deve, em primeiro lugar, criticar tudo: a sensação, o senso comum, inclusive a prática mais constante, e finalmente a etimologia, pois o verbo, feito para cantar e seduzir, raramente coincide com o pensamento. Longe de maravilhar-se, o pensamento objetivo deve ironizar. Sem essa vigilância malévola, não assumiremos jamais uma verdadeira atitude objetiva”.

articulação de uma rede de conceitos, de modo que o empirismo descritivo é superado pelo racionalismo da abstração matemática. Segundo Canguilhem (2012, p.218-219): “[...] trabalhar um conceito é fazer variar sua extensão e compreensão, generalizá-lo mediante a importação de traços de exceção, exportá-lo para fora de sua região de origem, tomá-lo como modelo ou, inversamente, fornecer-lhe um, em resumo, dar-lhe progressivamente a função de uma forma”. Um exemplo da *objetivação* é o conceito de vácuo e de inércia. Ao contrário do pensamento aristotélico, a ciência moderna postula a idéia da persistência do movimento, que só é possível se admitimos a existência do vácuo. Para a “ciência” aristotélica, a velocidade com a qual um corpo cai é determinada pela sua massa, ou seja, se move mais rápido o corpo mais pesado. Essa racionalidade justifica-se pela mensuração da massa que é apreensível à experiência empírica. Pensar o vácuo e a inércia em termos naturais (empiristas) é impossível, pois que escapa aos sentidos. A possibilidade ontológica do vácuo e da inércia exige abstrair a realidade profunda do fenômeno natural com os olhos da razão, e não dos sentidos. Desse modo, como seria possível pensar a existência dessa força senão no esforço imaginativo de um conceito? Um conceito deve se configurar operatoriamente, pois:

Uma definição operatória é uma definição que comporta a descrição de um processo regular para referir, medir, mais geralmente atingir e identificar o conceito definido. A primeira exigência metodológica da ciência é a de utilizar apenas conceitos assim definidos (ULLMO, 1967, p. 27).

Apesar de não conseguirmos ver ou tocar no vácuo ou na inércia, é possível, operatoriamente, manejar e mensurar sistematicamente seu funcionamento. Portanto, o vácuo, antes de ser uma realidade do mundo prático e fenomênico, é um cálculo, isto é, um sistema abstrato de correlações de forças idealmente contrapostas para a explicação racional de uma complexidade maior. Trabalhar operatoriamente um conceito é um dos princípios da ciência moderna, na medida em que: “O realismo é uma metafísica infecunda, já que susta a investigação, em vez de provocá-la (BACHELARD, 1996, p. 27)”. Para Koyré esse é o salto dado pela ciência moderna: o exercício de matematizar o real. A atividade científica moderna explica o real pelo impossível (KOYRÉ, 1991). O cientista aristotélico teria dificuldades em matematizar as qualidades, pois seu mundo é o das formas realistas, da substância, o mundo da estética, da cor e do sabor, isto é, um mundo hierarquicamente ordenado, onde a natureza dotada de propriedades estáveis e harmônicas, em suma, é um mundo que passa pelos sentidos do observador, do cientista. A ciência aristotélica esbarra nos *obstáculos epistemológicos* da experiência primeira, do substancialismo, do realismo etc. Conclui, então, Bachelard (1978, p.37):

[...] para acabar com a distinção [tradicional] do número e do fenômeno, eis que no número se acumulam leis que, a maioria das vezes, são contraditórias com as leis deduzidas pela fenomenologia primeira. Forçando o tom para salientar o paradoxo, poderíamos dizer: o número explica o fenômeno contradizendo-o. Pode explicar-se o fenômeno com leis numerais que não são leis do fenômeno.

A ciência moderna rompe com cosmologia aristotélica, anunciando um novo mundo, trazendo uma nova concepção de natureza e de real. Com efeito, a atividade científica passa a pressupor o mundo infinito, sem qualidades e hierarquias, de maneira que a natureza não corresponde mais ao fenômeno em sua materialidade e concretude, mas, essencialmente, a um sistema inter-relacional de conceitos – conforme o conceito de *objetivação*. Portanto, nas palavras de Bachelard (1996, p.29): “Eis, então, a tese que vamos sustentar: o espírito científico deve formar-se contra a Natureza, contra o que é, em nós e fora de nós, o impulso e a informação da Natureza, contra o arrebatamento natural, contra o fato colorido e corriqueiro”. Para Lacan, a ciência moderna produz um novo mundo, - e muitíssimo afastado das dimensões humanas e de seus correspondentes ideais de *bem* ou de destinação divina, tais como nos momentos anteriores do medievo cristão e da tradição helênica clássica, - pois:

O mundo, vemos que ele não se agüenta mais, pois mesmo no discurso científico é claro que não há mais mínimo mundo. A partir do momento em que vocês podem juntar aos átomos uns troços que se chama quark, e que é ali que o verdadeiro fio do discurso científico, vocês têm de qualquer modo que se dar conta de que se trata de outra coisa que não um mundo (LACAN, 1972-73, p. 51).

Não devemos confundir a *objetivação* com a perspectiva da filosofia empirista. Para o empirismo, o saber vem da experiência sensível, o que não pudesse ser submetido à experiência não possuiria valor de conhecimento. Em *A filosofia do não*, Bachelard (1978) demonstrou que na ciência moderna o momento da experimentação deve ser considerado como o exercício de teorizações precisas, de modo que a experimentação é uma operação conceitual abstrata. Na práxis científica o saber é produzido antes da experimentação, ou seja, não é a experiência que revela o saber, por esse motivo não devemos confundir a experiência a experimentação. Segundo Koyré (1991, p. 154): “A experimentação consiste em interrogar metodicamente a natureza”. Na atividade científica moderna, portanto, o cientista cria operatorialmente a teoria, de maneira que: “Determinar o caráter objetivo, não significa pôr a mão num Absoluto, é provar que se aplica corretamente um método (BACHELARD, 1977, p. 34)”<sup>57</sup>.

Exemplifiquemos a partir do telescópio. O telescópio não foi construído para “descobrir” os astros ou para fins de uma corrida espacial, mas, fundamentalmente, para demonstrar a efetividade de uma teoria, que existe anteriormente ao próprio instrumento. Para Bachelard (1996, p.50): “A experiência é feita para ilustrar um teorema”. Assim, o telescópio não se reduz a uma mera ampliação sensorial capaz de fornecer os dados da experiência sensível, pois que devemos pensá-lo como uma teoria realizada, e não como uma extensão do olhar<sup>58</sup>. A partir da epistemologia de Bachelard tentamos demonstrar que a objetividade alcançada pela ciência contemporânea é da ordem matemática, ou seja, não é mais dada pelo discurso que se refere aos fatos obtidos na experiência direta do pesquisador. O objeto científico não está, portanto, na ordem da realidade sensível do cotidiano empírico. O Espírito Científico é uma atitude epistemológica, uma postura que recusa uma realidade que não é construída a partir da lógica da *objetivação*.

### Epistemologia bachelardiana

A ruptura epistêmica observada na proposta bachelardiana é caracterizada pela transformação do fenômeno empírico em um sistema de conceitos matematizados, ou seja, a realidade é apreendida em números que correspondem a quantidades em relação, pois sai do campo natural para o numérico. A metáfora matemática é o modo de pensar o fenômeno na ciência moderna, em oposição ao real fenomenologicamente apreensível dos empiristas realistas.

---

<sup>57</sup>Para Calazans (2006, p.277): “O estabelecimento da lei e a realização é um único e mesmo movimento da atividade científica. [...] Essa definição comporta o postulado da repetição, ou seja: a definição, por produzir um real, abre mão de um sujeito. A sua precisão se comporta justamente nesta condição: a de que, seja quem for, possa repetir e atingir os mesmos resultados definidos de modo operacional, desde que esteja atento a qual problema está tratando”.

<sup>58</sup>Conforme pontua Neves (2009, p.21): “A instrumentalização da experiência não nos informa, em hipótese alguma, uma experiência sensível imediata. O real matematizado da física moderna não é da ordem de uma realidade pronta para ser descoberta, mas sim de uma produção. Desse modo, Galileu não voltou seu telescópio para os astros para “vê-los” melhor, mas sim para interrogá-los”.

Assim, a ciência é bem-sucedida na medida em que retifica seus conceitos, deformando-os a cada nova descoberta. A partir do conceito de *retificação*, podemos implodir qualquer ideal científico que queira considerar-se inquestionável e dotado de propriedades estáticas e imutáveis<sup>59</sup>.

Diferentemente da razão cartesiana, a razão no novo espírito científico se constrói a partir de realidades objetivas, e não subjetivas. Inversamente ao cogito cartesiano, no novo espírito científico a dúvida não está no sujeito, mas no objeto. Notemos que o saber científico é desprovido de valores e juízos, e não os cientistas, tal como enfatizado no ideal weberiano de neutralidade axiológica (WEBER, 1974). Bachelard critica em Descartes a noção de razão absoluta dos elementos que compõe um fenômeno, uma vez que a compreensão da natureza dos objetos se encontra separada dos outros objetos. A ciência contemporânea se configura pela produção de realidades objetivas; sua objetividade depende da relação da realidade matemática e suas representações, portanto:

A objetividade da ciência contemporânea não é a objetividade de um empirismo, de um realismo, de uma atitude ingênua; é uma objetividade racional, ou melhor: é uma objetividade cujo objeto é criado pelo pensamento matemático. O vetor do conhecimento parte da razão ao fenômeno, e não do fenômeno à razão. O fenômeno científico não é o real (como pretenderia uma fenomenologia) e não é pensamento puro (como pretenderia um idealismo primitivo); a objetividade científica é construída pela coesão fenomenotécnica entre a representação-pensamento e a representação-experiência (BERTOCHE, 2006, p.83).

Para Bachelard, pensar o fenômeno não significa descrevê-lo, pois não é suficiente reproduzi-lo textualmente atribuindo um sentido dedutivo, tal como vimos na racionalidade aristotélica da velocidade do corpo. Para pensar um fenômeno cientificamente é preciso configurá-lo em um espaço abstrato, que por meio de uma representação metaforizada (matematização) se separa da natureza. A matematização do fenômeno é um caminho que possibilita o afastamento dos *obstáculos epistemológicos*. A objetividade do conhecimento científico é, portanto, pautada pela representação de seu objeto de forma não imagética e não substancialista. No Espírito Científico não há a possibilidade de conceber uma experiência que não se enquadre em uma teoria com arranjo matemático preexistente, assim, é a ordem matemática que encadeia a constituição do fenômeno.

A ciência contemporânea, segundo a epistemologia bachelardiana, acontece na fronteira entre o racionalismo e o empirismo, realizando-se através da razão. Insistimos, assim, que não devemos confundir o Espírito Científico com o racionalismo cartesiano. Bachelard aponta a necessidade de superação dos tradicionais sistemas de oposições e dualismos: idealismo x realismo, teoria x prática, empirismo x racionalismo, e, podemos acrescentar ainda, quantitativo x qualitativo, “objetivismo” e “subjetivismo”. Essas dicotomias nos colocam diante da armadilha de escolher um viés em detrimento do outro, limitando nossas alternativas aos respectivos modos de pensar o problema. O pensamento bachelardiano rejeita a unicidade das duas propostas. Para ele, tanto a corrente empirista quanto o pensamento racionalista cartesiano se equivocam; primeiro, por reduzir a uma única fonte a produção do conhecimento; segundo, pelo papel subjetivo na delimitação do fenômeno.

---

<sup>59</sup>O espírito científico em Bachelard (1997, p.112-113): “[...] é essencialmente uma retificação do saber, uma ampliação dos quadros do conhecimento. Ele julga seu passado histórico condenando-o. Sua estrutura é a consciência de suas falhas históricas. Cientificamente, pensamos o verdadeiro como retificação histórica de um longo erro; pensamos a experiência como retificação da ilusão vulgar e primeira. [...] A própria essência da reflexão é compreender que não se havia compreendido. [...] Supondo-se possível, queremos simplesmente afirmar que a aritmética tanto quanto a geometria não é um patrocínio natural de uma razão imutável”.

Se para os empiristas baconianos a experiência é fundamentalmente o meio para alcançar a verdade sobre os fatos, para os racionalistas cartesianos a razão (cogito) é considerada o instrumento para conceber a verdade do fenômeno. Independente da tradição filosófica, o pensamento científico se resumia a uma única e homogênea aceção de método<sup>60</sup>.

A superação do empirismo deverá ocorrer através do racionalismo, exigindo do pesquisador a dialética entre a razão e a experiência. O método científico já não pode ser mais direto e imediato (como no empirismo), mas mediado pela razão. No novo espírito científico o cientista se aproxima do objeto através da teoria. Como diria Bachelard, o vetor epistemológico deve partir do racional para o real, contrariando a epistemologia predominante durante maior parte da história das ciências, que seguia do real para o racional (BACHELARD, 1996). O pensamento científico moderno, nesta proposta epistemológica, não se resume a descrever leis ou interpretar informações colhidas pela observação, mas deve criar o real do objeto.

### Novo Espírito Científico

Mas o que se pode esperar do objeto das Ciências Humanas, sobretudo, das Ciências Sociais? Será possível afirmar que ações sociais (WEBER, 1974), as classes sociais (MARX, 1981) ou os fatos sociais (DURKHEIM, 1995 e 1996) são objetos científicos? Eles são produzidos operatorialmente? É possível excluir o sujeito da práxis das Ciências Humanas? Conseguimos ilustrar uma teoria social ou humana por meio de uma experimentação? Existe algo homólogo ao telescópio nas Ciências Humanas? Convencionar um método é suficiente para constituir uma atividade científica? Finalmente, o saber produzido pelas Ciências Humanas está a serviço do bem humano? Como foi apresentado por Levine (1997), a história das Ciências Sociais e Humanas foi marcada por cruzadas epistemológicas, que, de acordo com cada época, obedecem a determinado modelo científico<sup>61</sup>. Nesse sentido, o componente político, ético e moral sempre esteve presente na prática de estudos do social e da cultura, sobretudo, nas Ciências Humanas. O objeto de estudo científico nesse campo de saber tem opinião e é constituído de acordo com o contexto cultural. Como, então, por exemplo, aplicar o princípio da *objetivação* no objeto das ciências humanas? Como

---

<sup>60</sup>O empirismo precisa ser compreendido; o racionalismo precisa de ser aplicado. Um empirismo sem leis claras, coordenadas, sem leis indutivas não pode ser pensado nem ensinado; um racionalismo sem provas palpáveis, sem aplicação à realidade imediata não pode convencer plenamente. O valor de uma lei empírica prova-se fazendo dela a base de um raciocínio. Legítima-se um raciocínio fazendo dele a base de uma experiência. A ciência, soma de provas e de experiências, soma de regras e de leis, soma de evidências e de fatos, tem, pois necessidade de uma filosofia com dois polos. Mais exatamente ela tem a necessidade de um desenvolvimento dialético, porque cada noção se esclarece de uma forma complementar segundo dois pontos de vista filosóficos diferentes (BACHELARD, 1978, p.4-5).

<sup>61</sup>No início do século XX, tivemos balizadores sociológicos inspirados nas ciências naturais de base positivista, que ganham força no período entreguerras, quando a sociologia recebe destaque para se legitimar enquanto profissão. Ao final da Segunda Guerra Mundial, a sociologia atinge seu reconhecimento como atividade profissional, ampliando seus departamentos e crescendo enquanto ciência, reforçando uma práxis planejada e especializada. Esse movimento terminou por afastar alguns sociólogos descendentes da tradição sociológica histórica. Para Levine (1997, p. 67): “Os clássicos da sociologia distinguem-se pelas aspirações morais que os informam e as intuições artísticas que os modelam. Segundo Nisbet, os sociólogos da era clássica nunca deixaram de ser filósofos morais”. Naquele momento, muitos sociólogos chegaram a considerar a nova prática como cientificismo, e defendiam o retorno dos clássicos da sociologia baseados em uma prática humanística e distanciando-se do modelo científico progressivo. Questões políticas da década de 1960 foram fundamentais para a crítica da corrente científica progressiva da época. Em síntese, a sociedade estava às voltas com Direitos Humanos e questões sociais que pediam um posicionamento moral e político da sociologia. A consequência direta desse contexto exigiu um papel claro e avista dos sociólogos, apontando para a necessidade de superar a neutralidade axiológica e pretensamente científica. Por negar o compromisso cívico, essa sociologia progressista chegou a ser denominada por críticos de “sociologia institucional”. Assim, a crítica seria não só de se abster, mas de ser cúmplice na manutenção das injustiças e técnicas de dominação e controle pelas instituições. Essas mudanças no contexto social e cultural de então fizeram os sociólogos questionarem os rumos da sociologia em direção ao retorno dos clássicos (LEVINE, 1997).

extrair o juízo subjetivo do fenômeno? Como representar matematicamente um conceito de uma realidade social?

Diferentemente das Ciências Humanas, as Ciências Naturais ainda têm em seu favor a facilidade evidente de que os átomos, os isótopos, o vácuo, entre tantos outros objetos analíticos, prescindem de um juízo de valor, ou seja, seu objeto de estudo não pensa. Estudiosos das Ciências Naturais podem até apresentar resultados diferentes em suas pesquisas de acordo com as variáveis, mas, a rigor, estes objetos analíticos não se esquecem, não mudam de opinião, não se sentem pressionados a emitir uma dada resposta, em suma, não comunicam agregados axiológicos, ideológicos, emocionais, mnemônicos e projetivos, identitários e mesmo partidários de uma vida simbólico-interacional com os humanos. O químico que estuda o urânio, nesse sentido, não quer saber o que irão fazer com sua descoberta: o urânio ( $U_{235}$ ) não incorpora aprioristicamente um valor moral e tampouco desenvolve uma subjetividade complexa e desejante, por isso não traz implicações éticas. Esses são, portanto, os primeiros *obstáculos epistemológicos* a serem superados pelas Humanidades. Nas palavras de Morin (1984, p.10): “Também é muito difícil de quantificar e medir, a não ser ao nível demográfico das populações e das amostras representativas. Tudo isso limita consideravelmente a sociologia dita científica”.

Como vimos anteriormente, o terreno científico, - na ciência contemporânea, - não corresponde mais à ordem de problemas humanos, isto é, não serve mais a nenhum projeto filosófico humanístico. A partir da epistemologia de Bachelard (1996) percebemos que a atividade científica moderna não se prende a uma aspiração ontológica de progresso, da paz, de bem-estar do ser humano. Com efeito, como a ciência poderia cuidar de um problema de orientação ética da Humanidade, se o saber produzido pela ciência é sempre provisório? Como é possível uma ciência se posicionar diante de um fato social? Seria possível as Ciências Sociais e Humanas produzirem um conhecimento destituído de juízo de valor? Ou seja, o campo científico das Humanidades não está atravessado pela moral, pela ética, sobretudo, pelo bem humano? Como observamos, o conhecimento científico não atende a exigências éticas e políticas dos fatos<sup>62</sup>.

### Notas Inconclusivas

Para a formação do Novo Espírito Científico proposto por Bachelard (1996) não parece razoável que descrever um fenômeno ou um fato seja suficiente para extrair a essência do objeto. Para a epistemologia bachelardiana não se trata simplesmente de seguir uma metodologia “científica” para se fazer científico. Esse tipo de racionalidade baseada na convenção de um procedimento resvala em *obstáculos epistemológicos* característicos do substancialismo e dos obstáculos verbais, seja do lado empirista baconiano ou do lado da razão cartesiana. Ora, para Bachelard o objeto não está dado no campo material dos fenômenos; esse foi, com efeito, o erro aristotélico ao interpretar a velocidade de queda de um corpo atribuindo valor à massa. Atribuir *sentido* por meio do que é sensorialmente apreensível é um equívoco para a epistemologia bachelardiana; logo, a ciência não é da ordem de uma experiência de dedução interpretativa/dedutiva do fenômeno<sup>63</sup>. Um conceito não deve corresponder ao campo subjetivo da experiência do cientista, pelo contrário, este conceito deve ser cada vez mais reduzido de seu campo de produção, na medida em que o objeto se torna científico em sua articulação com outro conceito. Podemos deduzir, a partir da epistemologia bachelardiana, que é impensável um conhecimento que seja baseado em um julgamento de valor. O

---

<sup>62</sup>Conforme Neves (2013, p. 60): “Ou devemos esperar que o Genoma emita um juízo sobre seu caráter vivo ou não? Por outro lado, seria um absurdo para Bachelard colocar em questão o seguinte impossível: existem coisas que não devemos saber? Não seria isso uma nova versão do antigo argumento conservador de que para mantermos nossa dignidade moral é melhor não sabermos certas coisas?”

<sup>63</sup>Para Bachelard (1996, p.127): De fato, para o espírito científico, todo fenômeno é um momento do pensamento teórico, um estágio do pensamento discursivo, um resultado preparado. É mais produzido do que induzido. O espírito científico não pode satisfazer-se apenas com ligar os elementos descritivos de um fenômeno à respectiva substância, sem nenhum esforço de hierarquia, sem determinação precisa e detalhada das relações com outros objetos.

objeto científico não se confunde com o sujeito e não possui predicados valorativos, de modo que o juízo de valor é um obstáculo à compreensão do real do objeto. Por isso a matematização, pois o número não pensa, não julga, não tem medo, e, sobretudo, não é atravessado pela cultura e pela linguagem<sup>64</sup>. Para pensar a ciência no espírito científico pela ótica bachelardiana, temos que reduzir o componente subjetivo de sua práxis. Devemos entender o reduzir o componente subjetivo pela tentativa de separar ao máximo o cientista e o objeto analítico. A *objetivação* é um modo de inscrever o fenômeno em uma dimensão abstrata e conceitual. Com isso, o objeto científico deve existir em uma realidade própria que independe do cientista. Por essa conclusão, nos parece difícil separar o sujeito do saber produzido nas Humanidades, pois o sujeito e o objeto nas teorias das Ciências Sociais e Humanas estão dados no mesmo campo. A ciência moderna no Novo Espírito Científico sacrifica o sujeito em nome da objetividade<sup>65</sup>.

Bourdieu (2009) esboçou uma tentativa de equiparar o modelo científico conforme estamos descrevendo na perspectiva da epistemologia bachelardiana. Bourdieu implementa conceitos como **o de *habitus*, o *campo*, o *capital*, para pensar o social** como agenciado estruturalmente a partir desses pilares conceituais. Bourdieu (2011) ainda tenta aliar a teoria com a prática no campo com a experiência, conforme exposto no texto *A economia das trocas simbólicas*. Na última obra, Bourdieu utiliza como método de investigação as estatísticas culturais para provar que os bens culturais “pertencem” realmente àqueles que possuem capital cultural suficiente para apreciá-los. Na perspectiva de Bourdieu et al. (2002, p. 37): “Se, como afirma Bachelard, ‘todo químico deve combater em si o alquimista’, assim também todo sociólogo deve combater em si próprio o profeta social que, segundo as exigências de seu público, é obrigado a encarnar”.

Esse modelo científico bourdieusiano que demanda a depuração do alquimista e do profeta social na investigação do mundo químico-físico e do mundo sociocultural, - em sua forte inspiração epistemológica bachelardiana, - aponta para o enquadramento metodológico em uma tônica tanto de dessubjetivação quanto de interdisciplinaridade. Não por acaso temos o químico em Bachelard e o apreciador de matemáticas em Bourdieu. A dessubjetivação, em termos metodológicos, foi expressa no conceito bourdieusiano de objetivação ou objetificação participante. Em relação ao conceito de objetivação ou objetificação participante, Bourdieu (2003), ao refletir sobre a presença do pesquisador no campo, desenvolveu este conceito para assim discorrer sobre a reflexividade científica que deve caracterizar uma pesquisa de campo de corte etnográfico. Para o autor, o fazer etnográfico pressupõe o exercício de controle e distanciamento durkheimiano das pré-noções, bem como o de reflexão sobre as condições de possibilidade da experiência do pesquisador em campo, de modo que estes exercícios de crítica possam redundar em conhecimentos científicos com base na objetificação da subjetividade do cientista social. A análise bourdieusiana, nestes termos, se distancia das propostas de fazer etnográfico como mero exercício autoral sobre a alteridade, em que a produção objetiva de conhecimentos e a própria possibilidade de ciência como esforço de compreensão racional do mundo são relativizados ou mesmo negados. Para Bourdieu, a análise social implica em uma aproximação controlada, reflexiva, de estranhamento do outro enquanto possibilidade social de configuração de repertórios simbólicos e formas sociais<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup>Em Bachelard (2004, p. 248): “Essa retificação leva à objetividade. [...] Só se adota a via da objetividade estabelecendo uma relação entre duas coisas - sem dúvida, por intermédio do sujeito -, mas reduzindo o papel do sujeito e cuidando para que essa papel seja idêntico nos dois casos, a fim de permitir sua correta eliminação”.

<sup>65</sup>Não podia ser diferente, pois é no campo e pelo campo dos valores que o sujeito aparece. O sujeito, por ser uma instância que avalia e julga, não pode ser configurado como um dado, muito menos como uma realidade objetiva. Com efeito, temos a impossibilidade de inscrever o sujeito a partir da premissa de uma objetividade, ou seja, não é possível definir um sujeito em uma definição operatória, como também não podemos estabelecer uma experiência repetível.

<sup>66</sup>Para Bourdieu (2003, p. 282): “Não se tem de escolher entre observação participante, uma imersão necessariamente ficcional em um meio estranho, e o objetivismo da “contemplação à distância” de um observador que permanece tão distante de si próprio como do seu objeto. A objetivação participante se encarrega de explorar não a “experiência vivida” do sujeito do conhecimento, mas as condições sociais de

Wacquant (2006), na esteira de Bourdieu, recusa entender a etnografia, - para o senso comum acadêmico a mais subjetivista das propostas metodológicas, - como exercício literário, condenando a *diary disease*, bem como se nega a reduzir a teoria à poesia. O exercício de reflexividade epistêmica constitui para Wacquant (2006, p. 23) uma das marcas do projeto etnográfico de Bourdieu, que ele define como um *trabalho incessante de dessubjetivação*. O recurso à interdisciplinaridade, por seu turno, pode exercer efeito exponencial no exercício de objetivação do fenômeno sob análise na medida em que suscita a fertilização cruzada de modelos explicativos e compreensivos em vórtices cada vez mais sofisticados de abstração, com enormes ganhos, cabe ressaltar, para as práticas de ensino (FILHO E TAVARES, 2015; MORAIS et al, 2018)<sup>67</sup>.

Para Santos (1989, p. 37), o pensamento científico de Bachelard só é “[...] compreensível dentro dum paradigma que se constitui contra o senso comum e recusa as orientações para a vida prática que dele decorrem [...]”. A epistemologia bachelardiana, nesse sentido, permite uma crítica a uma proposta científica engessada no positivismo, mas não permite que o racionalismo saia de cena. Com efeito, para Boaventura, a proposta epistemológica bachelardiana denuncia outras propostas de conhecimento, sobretudo aquelas que o autor denomina por “conhecimento vulgar, a sociologia espontânea e a experiência imediata” (SANTOS, 1989, p. 33), uma vez que esses saberes partem de opiniões. Como nos aponta Cirqueira et al. (2017, p.101): “[...] na visão bachelardiana, a formação do conhecimento científico dito racional e válido só é possível quando outras culturas de conhecimento consideradas falsas são separadas da ciência”. O pensamento de Morin se afina com o de Bachelard ao tentar colocar bordas epistemológicas para o conhecimento científico. Não se trata de impor limites à atividade científica, mas de tentar delimitar os parâmetros da cientificidade segundo certa epistemologia de como pensar o estatuto da ciência. Um dos pontos correspondente entre os autores aponta para o pensamento determinista, quantitativo e mecanicista que nega os aspectos subjetivos e afetivos que fazem parte da natureza humana. Ou seja, negar a complexidade da humanidade nas Ciências Humanas é uma proposta impensável (MORIN, 1984, p. 9-10)<sup>68</sup>.

Apesar de Morin concordar que é impensável uma sociologia estritamente científica e baseada na racionalidade positiva e na neutralidade axiológica, o autor defende a possibilidade de pensar uma sociologia pautada em outros critérios epistêmicos, ou seja, o autor propõe outro arranjo científico para as Ciências Sociais, em que “[...] a cientificidade define-se em relação às regras de um jogo que será aceite por todas aqueles que se pretendem científicos (MORIN, 1984, p.18)”. A partir de nossa leitura, podemos afirmar que ambos os autores partilham da

---

possibilidade – e, dessa forma, os efeitos e limites – dessa experiência e, mais precisamente, do próprio ato de objetivação. Visa objetivar a relação subjetiva com o próprio objeto, o que, longe de levar a um subjetivismo relativista e mais ou menos anticientífico, é uma das condições da objetividade científica genuína”. (Tradução livre do autor).

<sup>67</sup>Nesse sentido, a título de ilustração, não somente a química e a física ganham em reflexividade ao serem postas em linguagem matemática, mas também a matematização das análises do social e da cultura, bem como o uso de paradigmas biológicos para a compreensão e a explicação das dimensões simbólico-interacionais da produção, do poder e da reciprocidade apontam para possibilidades de construção de uma epistemologia mais próxima da bachelardiana, isto é, pautada na *objetivação*, na *dessubjetivação*, na inscrição reflexiva do fenômeno em termos abstratos e conceituais.

<sup>68</sup>De acordo com Morin (1984, p.9-10): “Há duas sociologias na sociologia: uma sociologia que se pode dizer científica e uma sociologia que se pode dizer ensaísta. A primeira é considerada como a vanguarda da sociologia, a segunda como a retaguarda que se desligou mal da filosofia, do ensaio literário, de reflexão moralista. A primeira sociologia serve-se de um modelo que é essencialmente o da física do século passado. Este modelo é mecanicista e, ao mesmo tempo determinístico. [...] na sociologia ensaísta, o autor do ensaio está bem presente: por vezes diz eu, não se esconde, reflete, exprime aqui e ali algumas considerações morais: além disso, a sociologia ensaísta concebe a sociedade como um campo onde se encontram actores e onde a própria intervenção sociológica pode ajudar a tomada de consciência por parte dos actores sociais. O drama da sociologia ensaísta reside na impossibilidade de isolar experimentalmente um objecto de investigação. Não se pode fazer experiências no tecido social. Ademais, este é constituído por interpretações tão complexas que se torna difícil isolar um objecto fenomenal”.



impossibilidade de extraviar o elemento humano das Ciências Humanas, mas com uma diferença: Bachelard irá tentar sair dessa cilada epistêmica por meio da superação dos *obstáculos epistemológicos*. Morin, por seu turno, irá propor outra base epistemológico-científica para a Sociologia. Percebemos que Bachelard irá definir os princípios que demarcam a fronteira da racionalidade científica e, conseqüentemente, a fronteira do que é o conhecimento científico. Se admitirmos a via bachelardiana, temos que concordar com a afirmação de Boaventura Santos que por essa racionalidade científica poucos saberes poderão considerar-se científicos. Por outro lado, Morin irá pensar outras normas científicas mais abertas e que sejam passíveis de incluir a subjetividade na práxis científica: essa teoria culminará no pensamento complexo<sup>69</sup>.

O diagnóstico para o problema parece convergir, - tanto em Bachelard como em Morin, - todavia, a saída epistemológica para cada um será diferente. Bachelard parece apresentar as regras e tenta jogar com elas; já Morin estabelece novas regras para o mesmo jogo, - “como fazer ciência” - aplicado às Ciências Sociais. Eis o nosso ponto! Se cada saber inventa para si uma regra para o jogo (de como produzir conhecimento), cada saber não estaria inventando somente uma nova regra, mas, a rigor, um novo jogo. Nosso esforço até aqui é tentar demonstrar a incompatibilidade epistêmica entre os campos de problema. Isso não quer dizer que o saber produzido por uma prática que não atende aos pré-requisitos científicos (bachelardianos) não seja válido ou mesmo útil<sup>70</sup>.

No Espírito Científico bachelardiano o trabalho da teoria não deve ser pensando sem o horizonte da prática. Essa proposição está baseada no pressuposto de romper com as alegorias do teorismo, isto é, de estudos e mais estudos cujo único propósito é teórico/discursivo. Na epistemologia de Bachelard as teorias científicas são dissecadas, reconstruídas e articuladas em um trabalho infinito de deformações conceituais. Pela via bachelardiana podemos apontar que um conhecimento fincado na dedução do problema pela via exclusivamente da hermenêutica estaria mais próximo do discurso filosófico do que do científico. E afinal, filosofia é uma ciência?<sup>71</sup> Obviamente que não há nenhum problema em trabalhar de forma abstrata, - filosófica. Não é pecado um pesquisador dedicar-se à abstração pela abstração, interpretar por interpretar, emitir sua mera opinião sobre um fenômeno. Tão somente devemos apontar a assimetria entre a produção de saber que se configurar em uma perspectiva filosófica (interpretativa/descritiva) e uma atividade científica de acordo com o Novo Espírito Científico. Campos de conhecimento como o do Direito, o da Assistência Social, o da Arte, o da própria Filosofia, o da História, ou mesmo o das Ciências da Religião atendem aos pressupostos epistemológicos para pensar o que é científico? Lembremos que

---

<sup>69</sup>Para Morin (1984, p.14): “[...] a grande diferença entre as ciências da natureza e as ciências antropossociais é que, nas primeiras, pode excluir-se, no primeiro grau, o sujeito, embora não se possa excluir o observador, ao passo que nas segundas não se pode, no primeiro grau, nem excluir nem o observador nem o sujeito”.

<sup>70</sup>Como bem nos lembra Levine (1997, p.96): “Existe uma concordância virtualmente unânime entre estudantes do raciocínio sociológico prático, leigos e profissionais, sobre as propriedades de expressões indexicais e de ações indexicais. Existe também uma concordância impressionante (1) que, embora expressões indexicais “tenham enorme utilidade”, elas são “incômodas para um discurso formal”; (2) que a distinção entre expressões objetivas e expressões indexicais não é procedimentalmente apropriada, mas é inevitável para qualquer um que faça ciência; (3) que sem a distinção entre expressões objetivas e indexicais, e sem o uso preferencial de expressões objetivas, os êxitos de investigações científicas rigorosas e generalizantes – lógica, matemática, algumas das ciências físicas – são ininteligíveis, as vitórias iriam fracassar, e as ciências inexatas teriam que abandonar suas esperanças [...]”.

<sup>71</sup>Para Bachelard (2006, p.22): “Se um filósofo fala da experiência, as coisas caminham bem depressa, trata-se da sua própria experiência, do desenvolvimento tranquilo de um temperamento. Acaba-se por descrever uma visão pessoal do mundo como se ela encontrasse ingenuamente o sentido de todo o universo. E a filosofia contemporânea é assim uma embriaguez de personalidade, uma embriaguez de originalidade. E esta originalidade pretende-se radical, enraizada no próprio ser; assinala uma existência correta; funda um existencialismo imediato. Assim, cada um se dirige imediatamente ao ser do homem. É inútil ir procurar mais longe um objecto de meditação, um objecto de estudo, um objecto de conhecimento, um objecto de experiência. A consciência é um laboratório individual, um laboratório inato. Assim, os existencialismos abundam. Cada um tem o seu; cada qual encontra a glória na sua singularidade”.

esses saberes, - aplicados ou não, - estão inseridos na lógica acadêmica e seguem um determinado método para construção do conhecimento; porém, se tomadas as referências da epistemologia de Bachelard, teremos de concordar que estes campos de conhecimento não atendem às prerrogativas científicas pensadas pelo autor. Ora, produzir uma teoria e conceitos baseados em normas convencionadas garante a atividade científica?<sup>72</sup>

Nossa exposição não pretende reduzir o valor do conhecimento não científico, pelo contrário, aspira pensar um conhecimento humano com todos os elementos indissociáveis e complexos presente na *coisa* humana. Partimos da idéia de que conceber o caráter científico das Ciências humanas e Sociais representa muito mais um problema do que um atributo propulsor para seu desenvolvimento. Ora, sabemos da importância e do caráter político do saber que é produzido por esse campo de conhecimento. O saber produzido pelas Ciências Humanas tem suas implicações na cultura e no contexto social em que se constitui. Mas, se entendemos que a ciência contemporânea não tem limites, não questiona eticamente o valor de suas descobertas, como pensar um saber produzido no campo humano que não queira produzir seus efeitos no próprio campo? Aproximar o saber das humanidades do discurso científico evidencia a herança normativa de uma época em que a ciência era a única fonte segura do conhecimento. A proposta desse ensaio foi justamente a de tentar romper com as alegorias do cientificismo, demonstrando, para tal, a potência de se pensar um campo de estudo e de problemas autônomo e fecundo.

### Referências

- BACHELARD, Gaston. **O racionalismo aplicado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.
- BACHELARD, Gaston. **A Filosofia do Não; O Novo Espírito Científico; A Poética do Espaço**. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1978.
- BACHELARD, Gaston. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro, Graal, 1989.
- BACHELARD, Gaston. **O materialismo racional**. Lisboa: Edições 70, 1990.
- BACHELARD, Gaston. **Psicanálise do Fogo**. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1994.
- BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BACHELARD, Gaston. **Ensaio sobre o conhecimento aproximado**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- BACHELARD, Gaston. **A epistemologia**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2006.
- BERTOCHÉ, Gustavo. **A objetividade da ciência na filosofia de Bachelard**. Rio de Janeiro: eBooksBrasil edição do autor, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. **A Profissão de Sociólogo – Preliminares Epistemológicas**. Petrópolis, Editora Vozes, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. Participant Objectification. **Journal of Royal Anthropology Institute**, v. 9, n. 2, p. 281-294, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. Estruturas, habitus, práticas. In: Bourdieu, Pierre, **O senso prático**. Petrópolis. RJ: Vozes, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- CALAZANS, Roberto. Psicanálise e ciência. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, 9(2), 2006.
- CANGUILHEM, G. “A história das ciências na obra epistemológica de Gaston Bachelard”. In: G. Canguilhem, **Estudos de história e filosofia de ciências concernentes aos vivos e à vida**. Rio

---

<sup>72</sup>No entender de Bachelard (1996, p.18): “A ciência, tanto em sua necessidade de acabamento como em seu princípio, opõe-se absolutamente à opinião. Se ocorre, sobre um ponto particular, legitimá-la, será por razões diversas daquelas que a fundamentam; na verdade, a opinião despoja-se sempre da razão. A opinião pensa mal; ela não pensa; ela apenas traduz necessidades sob a forma de conhecimento. Designando os objetos por sua utilidade, ela se interdita de conhecê-los. Nada se importa fundar sobre opiniões: importa destruí-las. Ela é o primeiro obstáculo a superar’.

de Janeiro: Forense, 2012.

CIRQUEIRA, Joselia Santos et al. "Ciência e senso comum: Boaventura e as críticas à visão bachelardiana". **Kínesis-Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, 9(21), 2017.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins fontes, 1995.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FILHO, Miguel Arcanjo; TAVARES, Agamenon Henrique de Carvalho. O ensino de geometria numa perspectiva interdisciplinar como iniciativa para uma abordagem transdisciplinar. **Revista Ensino Interdisciplinar**, v. 1, n 3, 2015, p. 277-285.

FOUCAULT. Michel **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GOODY, Jack. **Renascimentos: um ou muitos?** São Paulo: Editora UNESP, 2001.

HACK, Rafael Fernando. **Foucault, a modernidade e o sujeito**. São Carlos: UFSCar, 2014.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de história do pensamento científico**. Ed. Forense Universitária. 43 - Koyré, 1991.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de História do Pensamento científico**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1991.

LACAN, J. (1972-73). **O Seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LEVINE, Donald Nathan. **Visões da tradição sociológica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política – Livro I**. Vol. 1. São Paulo: Boitempo, 2011.

MORAIS, Francisco de Assis Marinho; SILVA, Gessione Morais da; SANTOS, Simone Cabral Marinho dos. Os saberes interdisciplinares como viés para o ensino das ciências Humanas numa perspectiva integradora. **Revista Ensino Interdisciplinar**, v. 4, n. 11, 2018, p. 329-342.

MORIN, Edgar. **Sociologia: a sociologia do microssocial ao macroplanetário**. Mem Martins: Europa-América, 1984.

NEVES, Tiago Iwasawa. **O conceito bachelardiano de deformação e a compatibilidade lógica entre a psicanálise e a ciência**. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2009.

NEVES, Tiago Iwasawa. Psicanálise e Ciência: problematização da Bioética. *Analytica*, v.2, n.3,2013.

RODRIGUES, Horácio Wanderlei; GRUBBA, Leilane Serratine. **Bachelard e os obstáculos epistemológicos à pesquisa científica do direito**. Florianópolis: Sequência, 2012.

SANTOS, Boaventura Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

ULLMO, Jean. **O pensamento científico moderno**. Coimbra: Coimbra Editora, 1967.

VELANES, David. A ruptura na química entre o senso comum e o conhecimento científico a partir da análise de Gaston Bachelard. **Griot: Revista de Filosofia**, Bahia, 2017.

WACQUANT, Lóic. Seguindo Pierre Bourdieu no campo. **Revista Sociologia Política**. Curitiba, 26, p. 13-29, 2006.

WEBER, Max. **SOBRE A TEORIA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS**. LISBOA: PRESENÇA, 1974.

## DURKHEIM E MAUSS SOB A ÓTICA DA ANTROPOLOGIA DAS EMOÇÕES

Raoni Borges Barbosa<sup>73</sup>

Eliane Anselmo da Silva<sup>74</sup>

Ângelo Gabriel Medeiros de Freitas Sousa<sup>75</sup>

### Resumo

Este artigo faz um breve passeio por algumas das obras de Mauss e de Durkheim, aqui entendidas como peças centrais na tradição da Escola Sociológica Francesa, a partir do seguinte questionamento: pode-se falar de uma Antropologia das Emoções, ou de elementos da mesma, nestes autores? O social, então, como conjunto de coordenadas espaço-temporais e relacionais sempre tensas e conflituais, que refazem a própria cultura objetiva e estimulam a cultura subjetiva a novas interações, escapa às análises de Mauss e Durkheim. Neste sentido, a Antropologia das Emoções não existe ainda nesta primeira geração da Escola Sociológica Francesa. Este novo paradigma somente se consolidará a partir de estudos mais centrados na questão da subjetividade e que se debruçam sobre a dinâmica social de emoções específicas.

**Palavras-chave:** Antropologia das Emoções. Durkheim. Mauss. Escola Sociológica Francesa.

### Abstract

This article makes a brief tour of some of the works of Mauss and Durkheim, here understood as central pieces in the tradition of the French Sociological School, based on the following question: can one speak of an Anthropology of Emotions, or elements of it, in these authors? The social, then, as a set of spatial-temporal and relational coordinates that are always tense and conflicting, which remakes the objective culture itself and stimulates the subjective culture to new interactions, escapes the analysis of Mauss and Durkheim. In this sense, the Anthropology of Emotions does not yet exist in this first generation of the French Sociological School. This new paradigm will only be consolidated from studies more centered on the subjectivity issue and which focus on the social dynamics of specific emotions.

**Keywords:** Anthropology of Emotions. Durkheim. Mauss. French Sociological School.

### Introdução

Este artigo faz um breve passeio por algumas das obras de Mauss e de Durkheim, aqui entendidas como peças centrais na tradição da Escola Sociológica Francesa, a partir do seguinte questionamento: Pode-se falar de uma Antropologia das Emoções, ou de elementos da mesma, nestes autores? Para tanto, a argumentação aqui desenvolvida se apoia firmemente no entendimento de Peirano (1995) de que a Antropologia, como proposta de reflexão acadêmica e científica sobre a realidade sociocultural de uma sociabilidade dada, constitui-se em um movimento de constante reencontro dos clássicos da disciplina. Com efeito, é neste encontro que o *ethos* do fazer antropológico é atualizado enquanto ideologia que norteia os pesquisadores e que uma

---

<sup>73</sup>Pós-Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – UFRN. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2437-3149>. E-mail: [raoniborgesb@gmail.com](mailto:raoniborgesb@gmail.com).

<sup>74</sup>Professora de Antropologia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6624-8493>. E-Mail: [elianeanselmo@uern.br](mailto:elianeanselmo@uern.br).

<sup>75</sup>Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8349-6472>. E-Mail: [angelog552@gmail.com](mailto:angelog552@gmail.com).

comunicação entre as mais distintas tradições teórico-metodológicas da antropologia se faz passível de operacionalização a nível ótimo. Assim, este artigo se inspira fortemente nos balanços de literatura supracitados para ousar uma leitura de Mauss e de Durkheim sob a ótica das emoções desenvolvida por Koury (2009), entendendo, assim, que a emergência de um novo paradigma significa o dever de revisitar e, ato contínuo, ressignificar os clássicos da antropologia.

### **O papel dos clássicos na construção do conhecimento antropológico**

Peirano (1995) entende que as ciências sociais se organizam como uma comunidade transnacional com base em uma ideologia comum pautada em ideais de universalidade que iniciam os cientistas sociais em uma tradição. Os clássicos, fonte de autoridade, de questões relevantes e de problemas que organizam a história teórica de uma disciplina, têm, assim, uma função socializadora e integradora. Com base neste raciocínio, Peirano divisa a possibilidade de que o discurso antropológico se organize em torno de postulados teórico-metodológicos comuns ou ao menos passíveis de comparação. Para a autora, a antropologia se encontraria em crise desde o último deslocamento sofrido pela disciplina a partir dos anos de 1960, quando se abandona o projeto de encontro com a alteridade radical e o fazer antropológico se volta ao cotidiano das sociedades complexas<sup>76</sup>. O desafio para a superação da atual crise em que se encontra a antropologia consiste em alicerçar a comunicação entre os antropólogos em uma aliança de múltiplos interesses e perspectivas, mediada pela teoria e pelas histórias teóricas enquanto terceiro que organiza a herança teórico-metodológica e temática da disciplina e que permite o diálogo igualitário entre antropólogos de filiações diversas<sup>77</sup>.

Ortner (2011), assim como Peirano, afirma a atual ausência de um paradigma único compartilhado pelos antropólogos: situação de crise que se verifica na confusão de categorias e nas expressões de caos e antiestrutura no discurso antropológico. Neste cenário, contudo, Ortner, em oposição à Peirano, que propõe uma agenda reflexiva para a superação da crise, postula que só a antropologia da prática, na sua aproximação macro e micro, em uma perspectiva processual e de longo prazo, do social, conciliando, assim, história e antropologia na tentativa de superação de paradigmas funcionalistas e estruturalistas centrados em uma análise exterior, totalizante e reificadora do social, se encontra em condições de oferecer ao discurso antropológico uma nova síntese que o ordene para além deste estado de liminaridade, de crise de identidade e de assimetria e falhas comunicacionais entre os antropólogos. Tal se justifica, para Ortner, pelo fato de somente a antropologia da prática (e aqui se pode incluir a Antropologia das Emoções) poder integrar as três assertivas básicas da antropologia: a sociedade é um produto humano; a sociedade é uma realidade objetiva; o homem é um produto social.

---

<sup>76</sup>Deste processo de mudanças teria resultado uma profunda fragmentação da disciplina, desde então ocupada na produção de *estórias* e *eventos* como novas possibilidades discursivas. Peirano afirma que estas representações híbridas até hoje produzidas no âmbito da antropologia são decorrentes do fato de o cientista social viver uma situação ambivalente: é um membro de uma comunidade transnacional, com uma ideologia universalista, mas é também um intelectual político socializado em casa, com uma ideologia particular. Faz-se urgente, assim, o trabalho de comparação entre as diversas vertentes da antropologia, de modo a se superar as noções fáceis de objetividade e universalidade, bem como as noções irresponsáveis de relativismo.

<sup>77</sup>Esta aliança exige do antropólogo enquanto comunidade científica o entendimento de que o saber acadêmico se desloca do contexto imediato de sua produção e de que este é revigorado enquanto possibilidade comunicativa para além de fronteiras nacionais e culturais no exercício da comparação. O papel dos clássicos é, pois, fundamental.

Além de Ortner, a herança durkheimiana e maussiana de Turner (1974) aparece com toda a força na forma que este autor pensa a questão do ritual e da performance a partir da noção de estrutura social como todo funcional e orgânico em que se encontra o sujeito ritual. Esta estrutura, com seu sistema de posições, é atualizada ritualisticamente, de modo que há a transformação da personalidade social<sup>78</sup>. Reflexão semelhante é apresentada por Leach (2000) quando busca situar os conteúdos simbólicos paralelos dos rituais religiosos da Festa das Cabeças, em Bornéu, e da Iniciação de um Cavaleiro Britânico, de modo a afirmar a similaridade estrutural e cosmológica universal dos mesmos, no estilo característico da Escola Sociológica Francesa. Leach se coloca na proposta de estudo do ritual e da performance fortemente influenciada por Durkheim ao afirmar que o sagrado, a noção mesma de divindade, é a própria sociedade percebida como totalidade e que comunica esta autoridade mediante rituais religiosos. Leach (2000) afirma que em ambos os rituais estudados se verifica a mesma distribuição espacial que organiza a ruptura sagrado – profano e institui uma zona liminar, ambígua e perigosa, onde se desdobra o ritual. O autor argumenta que a continuidade do mundo real é social e culturalmente processada como estrutura descontínua, manifestando-se o poder nos espaços fronteiros, de modo a demarcar pertencimentos identitários específicas<sup>79</sup>. Aqui o autor faz alusão à dicotomia estrutura – *communitas*, de Turner, e do renascimento social após uma morte simbólica que marca a fase de agregação nos rituais de passagem, de Van Gennep, ambos autores que dialogaram intensamente com Durkheim e Mauss.

Os anos 1980, afirma Ortner (2011), trouxeram a antropologia da prática como nova tendência teórico-metodológica. A oposição entre agente – ator – pessoa – self e prática – ação – interação – performance passou a ser o grande argumento do discurso antropológico desde então, atualizando, destarte, a velha questão da relação indivíduo – sociedade que perpassa todo o período de estruturação das ciências sociais. A antropologia da prática inova com suas múltiplas vertentes, porém, ao enfatizar o poder modelador da cultura ou da estrutura social enquanto constrangimento, hegemonia ou dominação simbólica, mas não como determinação. Assim explica a relação dialógica e dialética entre ação humana e sistema cultural como todo integral. É patente o quanto este paradigma, e aqui se insere a antropologia das emoções, se organiza com base em uma releitura dos clássicos para além das fórmulas que os aprisionaram nesta ou naquela categoria. A prática diz respeito às formas de ação de indivíduos concretos ou de tipos humanos, de uma perspectiva política, conformadora do espaço societal. Estes indivíduos são socialmente motivados, construindo interesses e projetos na tensão cotidiana entre sistema e ator social. A cultura aparece como manifestação do real social e molda e modula o comportamento humano, mediante constrangimentos vários: a cultura se torna self ao oferecer um repertório cognitivo e emocional

---

<sup>78</sup>Turner aborda, neste sentido, o fenômeno da liminaridade na dinâmica do ritual. O estado de liminaridade se apresenta como ambigüidade, invisibilidade, morte simbólica, passividade e humildade do ator social em processo de passagem de uma posição social à outra: o sujeito ritual é reduzido à condição de tabula rasa a ser moldada para novas funções sociais. Turner, expandindo a visão que Durkheim oferece sobre a sociedade, entende que a vida social se organiza na dialética estrutura – *communitas*: o social, tenso e conflitual por definição, implica uma ordem sempre negociada e pautada em posições opostas, em disputa, como o senhor – servo, homem – mulher, adulto – criança e outras. A assimetria destas posições marca a dicotomia estrutura (conjunto de classificações que ordena as noções de cultura e de natureza e de vida pública a partir de uma moral fechada que aponta para costumes e leis, para um passado e um futuro concretos) e *communitas* (área de vida comum e que abrange a totalidade do homem em sua relação com outros homens inteiros, em uma espécie de presente perpétuo).

<sup>79</sup>Leach, ao descrever o ritual da Festa das Cabeças e a investidura de Cavaleiro Britânico como rituais e performances em que o poder social é reafirmado e posições sociais e o sentimento de pertencimento são atualizados, busca chamar a atenção para a possibilidade de observar o exótico em casa, respondendo, assim, à exigência pós-moderna de abandono da alteridade radical dentro de uma proposta acadêmica e científica com base em uma releitura dos clássicos e no exercício da comparação, como proposto por Peirano (1995). Leach (2000) reafirma uma leitura durkheimiana do social, entendido como força objetiva, coercitiva e exterior às consciências individuais (DURKHEIM, 1995) e que instaura no mundo real descontinuidades a partir de classificações, gerando, assim, um sistema de posições sociais, de hierarquias visíveis e invisíveis no qual se deslocam os indivíduos mediante as operações ritualísticas e simbólicas que movimentam o espaço societal.

específico para a ação do indivíduo social. Por outro lado, este mesmo indivíduo provoca cotidianamente rearranjos do espaço societal e da cultura, ao ressignificá-la e transformá-la.

A Antropologia das Emoções busca entender e ressignificar, neste diapasão, o pensamento durkheimiano sobre o fato social como fenômeno para a compreensão do social e sobre as formas de classificação que operam no social enquanto representações coletivas a partir da compreensão da dinâmica interacional de indivíduos relacionais, cujas trocas materiais e simbólicas se cristalizam em uma cultura emotiva dada, jamais acabada, porém, mas sempre alimentada na tensão entre as subjetividades que ao se encontrarem fundam e refundam o social. O mesmo se aplica aos estudos realizados por Mauss sobre a obrigatoriedade nas expressões dos sentimentos, sobre o corpo individual como espaço em disputa em que se manifestam as tensões e toda carga axiológica de uma cultura dada e, em síntese, sobre como o homem total e o fato social total se relacionam na dinâmica entre indivíduo e sociedade.

### **Durkheim e Mauss sob a ótica das emoções**

Koury (2009) aborda o significado e a operacionalização da categoria emoções na análise e investigação em ciências sociais a partir de um passeio criterioso pelos clássicos da disciplina, bem como com base nos estudos realizados no âmbito da antropologia das emoções. A disciplina se consolida a partir da década de setenta do século passado, na academia estrangeira, e começa a se enraizar na academia brasileira nos últimos vinte anos. Trata-se, como vimos acima, das mudanças processadas no último deslocamento que sofreu a antropologia ao se deparar com os impasses da antropologia simbólica e do estruturalismo em estudar as sociedades complexas. A categoria emoções é apresentada como conceito fundamental para a apreensão do humano e do social, a partir do qual a problemática metodológica do entendimento da relação entre indivíduo social e sociedade deve ser encarada. A proposta teórico-metodológica da Antropologia das Emoções constitui um caminho para a superação dos paradigmas estrutural-funcionalista e marxista, centrado numa análise totalizante e linear do social, em favor de uma postura centrada na observação da ação social individual, do *self* e das emoções<sup>80</sup> que perfazem a interação entre os agentes e atores sociais de uma sociabilidade dada<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup>O fenômeno das emoções passa a ser definido, assim, como problema sociológico e antropológico, como constructo sociocultural, cabendo ao estudioso entender como se dá o processo de gênese e a dinâmica da cultura emocional a partir das experiências e vivências emocionais de agentes e atores sociais concretos imersos no conflito real do contexto social relacional em que agem. A cultura emocional, ancorada num sistema espaço-temporal de coordenadas, significa um repertório específico de conceitos simbólicos, linguísticos e comportamentais. Nesta matriz axiológica em constante rearranjo, em que cada ator realiza individualmente as emoções sociais, a interação assume contornos estáveis e as emoções se sucedem como produtos relacionais no jogo indivíduo – sociedade – cultura. Entender a dimensão subjetiva, o móbil da ação social de um agente e ator social concreto, faz-se tão importante quanto apreender a dimensão objetiva e as formas relacionais em que se instituem a ação social das emoções.

<sup>81</sup>O objeto maior da Antropologia das Emoções constitui, em uma linguagem simmeliana, a análise do conflito entre cultura objetiva e cultura subjetiva. Neste sentido se coloca a questão do condicionamento ou da determinação das emoções individualmente vividas pelas formas relacionais da cultura objetiva, bem como do impacto da cultura subjetiva na rede imaginária e instituinte da cultura objetiva. A problemática da intersubjetividade, ou seja, a apreensão das bases subjetivas da ação social vem sendo abordada desde a formação da sociologia e da antropologia enquanto disciplinas científicas, muito embora seja recente a formação de subdisciplinas para a análise exclusiva das emoções no social. Neste sentido, discut-se a problemática da intersubjetividade nos estudos de Durkheim, Marx, Mauss, Simmel, Weber, Tarde e Tönnies, tidos como clássicos do pensamento social ou fundadores das ciências sociais. Estes autores compartilham o conceito de emoções enquanto base latente da ordem social e como *locus* de exteriorização dos processos interativos. Pese as divergências teóricas e metodológicas, a sociologia clássica se encontra como ciência da modernidade (IANNI, 1989).

Durkheim, em seu esforço para definir o social como dimensão de lógica própria e que determina a ação social individual, entendia a sociabilidade como produto dos fatos sociais (exteriores, gerais, coercitivos), de modo que as emoções estavam inseridas nos mecanismos coercitivos fundantes da ordem social (solidariedade mecânica, no caso da comunidade; solidariedade orgânica, em se tratando da sociedade) e de seus sentidos possíveis. Para Durkheim as emoções se esgotam no social, ao contrário do que mais tarde postularia Mauss, para quem as emoções compreendem, também, processos psíquicos e fisiológicos. Durkheim localiza as emoções no social a partir de uma perspectiva macrosociológica e exterior, de modo que o conflito inerente à interação social entre atores sociais concretos, bem como as tensões e negociações nas trocas simbólicas, não é alcançado pelos conceitos de ‘fato social’, ‘categorias de entendimento’, ‘normalidade’ e ‘homo duplex’. Durkheim concebe o indivíduo social dentro de uma totalidade moral, que determina a ação social individual e, conseqüentemente, a experiência e a vivência da emoção. Tal paradigma foi em parte superado por Durkheim a partir de sua descoberta do simbólico.

A definição de fato social como “[...] maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam essa notável propriedade de existirem fora das consciências individuais”. (DURKHEIM, 1995, p. 2) coloca o social como vestimenta do indivíduo que o humaniza no interior de uma comunidade moral, preservada por uma consciência pública, coercitiva e imperativa, que emerge desta realidade *sui generis* que é a sociedade, e que ao dotar este mesmo indivíduo com as categorias de entendimento e de pensamento próprias de uma sociabilidade dada, permite que este seja produzido como ser social. A associação é, então, o mais obrigatório dos fatos sociais: ponto de partida metafórico para a construção da hiperespiritualidade de que fala Durkheim (1970) enquanto manifestação de uma conformidade moral, lógica e emocional mínima entre indivíduo e sociedade que caracteriza o homem médio, o tipo social normal. Conformidade esta que compõe a humanidade mesma que a sociedade outorga ao indivíduo social como semelhante aos seus pares em um espaço societal, perpassado por descontinuidades que marcam pertencas identitárias e estrutura a lógica societária. Durkheim (1996, p. 70ss) compreende o indivíduo social como um organismo único e situado, dotado de uma originalidade específica e que constitui o único elemento ativo da sociedade. O autor cunha o termo de homem duplo para resumir a sua noção da relação indivíduo – sociedade: o homem é a um só tempo um organismo de natureza biopsíquica, mas que traz consigo toda a sociedade da qual participa, ainda que inconscientemente, ou seja, todas as emoções comuns, bem como a totalidade das categorias de pensamento e entendimento e as representações sociais que marcam uma cultura emotiva concreta<sup>82</sup>. As ‘Regras do Método Sociológico’ apontam para uma faceta pouco observada da reflexão durkheimiana sobre a relação indivíduo – sociedade: o indivíduo não é negado, mas aparece como organismo e como papel social dotado de uma agência mínima e orientado para emoções ou sentimentos comuns, operando ainda todo um repertório simbólico de uma cultura emotiva dada.

Mauss rompe com o discurso de conteúdos generalizantes e parte para a observação de sociabilidades específicas enquanto configuração do social, localizando, neste topos, as emoções sociais<sup>83</sup>. O indivíduo social enquanto homem total é, finalmente, alçado a uma categoria autônoma, de modo que sua ação social se dá na sociedade, mas também enquanto relação com a sociedade. Assim, o indivíduo social específico traz em si o indivíduo social geral sob as pressões renovadoras do conflito inerente às relações do jogo interacional. As emoções tornam-se, por sua vez, muito embora sejam forças coletivas universalmente assentadas, inconscientes ao serem internalizadas

---

<sup>82</sup>Nas palavras de Durkheim (1995, p. 164): “Os fenômenos psíquicos só podem ter conseqüências sociais quando se encontram tão intimamente unidos a fenômenos sociais que a ação de ambos se confunde. É o caso de certos fatos sociopsíquicos. Assim, um funcionário é uma força social, mas é ao mesmo tempo um indivíduo. Disso resulta que ele pode servir-se da energia social que detém, num sentido determinado por sua natureza individual e, deste modo, ter uma influência sobre a constituição da sociedade”.

<sup>83</sup> No entender de Koury (2009), a dimensão simbólica do social foi aprofundada por Mauss no conceito de fato social total, cujo conteúdo abarca a ação e as emoções sociais individuais.



individualmente e, ininterruptamente, ressignificadas cultural e socialmente. Mauss (1921, 1971, 1971a, 1971b) vai além de Durkheim no tratamento das emoções como constructo social, como linguagem e elo entre indivíduo e sociedade, bem como na percepção de que a estrutura cognitiva e emocional do homem total se forma em paralelo à estrutura social como fato social total. Tal fica latente na abordagem que o autor faz dos rituais coletivos como espaços de sociabilidade em que sentimentos coletivos atualizados individualmente devem ser obrigatoriamente expressos, mas também ao tratar das técnicas corporais como cristalização de uma etiqueta específica, o que implica na internalização de emoções sociais complexas como a vergonha, humilhação, estigma e pudor, de modo que o corpo enquanto instrumento primeiro na sociabilidade humana aparece como espaço colonizado pelas emoções. Mauss estende essa argumentação a ponto de demonstrar como o indivíduo social está ancorado em uma cultura emotiva de maneira tal que o seu corpo físico se destrói ante a possibilidade de esgarçamento dos vínculos sociais. Os efeitos da morte sugerida pela coletividade na vida psíquica e emocional do indivíduo, como apresentados por Mauss, colocam um campo de reflexão para a compreensão da vergonha como emoção fundamental em uma sociabilidade dada.

A herança da Escola Sociológica Francesa, aqui identificada em um modesto recorte das obras de Durkheim e Mauss, traz em si elementos importantes para a Antropologia das Emoções, mas permanece aquém do que este paradigma coloca como elemento central de sua análise: a questão das emoções como constructo social cuja gênese e dinâmica se organizam no jogo entre as subjetividades em trocas materiais e simbólicas e, num ato contínuo, se cristaliza como cultura objetiva. O social, então, como conjunto de coordenadas espaço-temporais e relacionais sempre tensas e conflituais, que refazem a própria cultura objetiva e estimulam a cultura subjetiva a novas interações, escapa às análises de Mauss e Durkheim. Neste sentido, a Antropologia das Emoções não existe ainda nesta primeira geração da Escola Sociológica Francesa. Este novo paradigma somente se consolidará a partir de estudos mais centrados na questão da subjetividade e que se debruçam sobre a dinâmica social de emoções específicas.

### Considerações finais

Este artigo buscou organizar uma discussão sobre o papel dos clássicos na construção do conhecimento antropológico, a partir de reflexões avançadas por Peirano, Ortner, Sigaud e Strathern. Com efeito, os deslocamentos vividos na antropologia nos últimos cem anos provocaram enormes rearranjos quanto ao tratamento teórico-metodológico, temático, ético e político da disciplina. Donde resulta uma necessidade de ressignificação dos clássicos enquanto herança acadêmica e científica que norteia a socialização dos pesquisadores na antropologia e integra as suas mais distantes vertentes. Neste sentido, a proposta aqui trabalhada foi a de revisitar alguns textos de Durkheim e Mauss como autores centrais da Escola Sociológica Francesa, de modo que a possibilidade de uma antropologia das emoções nesta tradição pudesse ser verificada. Respondeu-se, com base na leitura de Koury dos clássicos sob a ótica das emoções, negativamente a esta questão, muito embora elementos importantes para a antropologia das emoções possam ser identificados tanto em Durkheim como em Mauss. Ambos os autores buscam compreender, a título de exemplo, o quanto a ordem social se atualiza no indivíduo relacional enquanto elemento ativo do social em que se produz uma conformidade tanto cognitiva quanto emocional, que coloniza o corpo do indivíduo, e sem o qual a ordem moral se faria impossível.

### Referências

- DURKHEIM, Émile. Representações individuais e representações coletivas. In. Émile Durkheim: **Sociologia e Filosofia**, 1970, p. 15-49.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins fontes, 1995.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Emoções, Sociedade e Cultura – A categoria de análise emoções como objeto de investigação na sociologia**. Curitiba: Editora CRV, 2009.
- IANNI, Octavio. A Sociologia e o mundo moderno. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, S. Paulo,

1(1): 7-27, 1989.

LEACH, Edmund R. Once a Knight is quite enough: como nasce um cavaleiro britânico. **Mana**, v. 6, n. 1, 2000, p. 31-56.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos: rituais orais funerários australianos. **Journal de Psychologie**, 18, 1921.

MAUSS, Marcel. Efectos físicos ocasionados en el individuo por la idea de la muerte sugerida por la colectividad. In. **Marcel Mauss: Sociología y Antropología**, Madrid, 1971, p. 293-306.

MAUSS, Marcel. Técnicas y movimientos corporales. In. **Marcel Mauss: Sociología y Antropología**, Madrid, 1971a, p. 337-356.

MAUSS, Marcel. Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. In. **Marcel Mauss: Sociología y Antropología**, Madrid, 1971b, p. 153-263.

ORTNER, Sherry B. Teoria na antropologia desde os anos 60. **Mana**, v. 17, n. 2, 2011, p. 419-466.

PEIRANO, Mariza. Onde está a antropologia? **Mana**, v. 3, n. 2, 1995, p. 67-102.

SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do 'ensaio sobre o dom'. **Mana**, v. 2, n. 5, 1999, p. 89-124.

STRATHERN, Marilyn. Out of context: The Persuasive Fictions of Anthropology [and Comments and Replay]. **Current Anthropology**, v. 8, n. 3, 1987.

TURNER, VICTOR. **O processo ritual**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

## CULTURA: GÊNESE E DESENVOLVIMENTO DE UM CONCEITO EM DISPUTA

**Raoni Borges Barbosa<sup>84</sup>**  
**Eliane Anselmo da Silva<sup>85</sup>**  
**Lidiane Alves da Cunha<sup>86</sup>**

### Resumo

Este artigo objetiva problematizar a centralidade do conceito de Cultura na maturação do pensamento antropológico. Elaboro, assim, uma revisão de literatura e uma reflexão hermenêutica em torno de posições teórico-metodológicas clássicas na Antropologia. Conclui que o conceito de cultura tem diferentes significados e interpretações desenvolvidos ao longo dos últimos séculos de pensamento euroamericano: realização artística, civilidade, conteúdo simbólico da vida social, modo e estilo de vida, subjetividade e inconsciente coletivo, outro generalizado, texto público de modos sociais de controle, memória coletiva, entre outros termos e categorias analíticas são acionados no debate sobre a cultura. Nesse sentido, afirma que não existe uma explicação que satisfaça totalmente aqueles que se dedicam ao seu estudo e definição. Analisando a história da Antropologia é possível perceber o grau de importância da ideia de cultura enquanto objeto e principal conceito dessa ciência.

**Palavras-chave:** Cultura. Theoria Antropologica. Anthropologia. Cultura e civilização.

### Abstract

This article aims to discuss the centrality of the concept of Culture in the maturation of anthropological thought. It thus elaborates a literature review and a hermeneutic reflection around classical theoretical-methodological positions in Anthropology. It concludes that the concept of culture has different meanings and interpretations developed over the last centuries of Euro-American thought: artistic achievement, civility, symbolic content of social life, mode and lifestyle, subjectivity and collective unconscious, generalized, public text of modes social control, collective memory, among other analytical terms and categories are triggered in the debate about culture. In this sense, it affirms that there is no explanation that fully satisfies those who dedicate themselves to its study and definition. Analyzing the history of Anthropology, it is possible to perceive the degree of importance of the idea of culture, as the object and main concept of this science.

**Keywords:** Culture. Anthropological theory. Anthropology. Culture and civilization.

---

<sup>84</sup>Pós-Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – UFRN. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2437-3149>. E-mail: [raoniborgesb@gmail.com](mailto:raoniborgesb@gmail.com).

<sup>85</sup>Professora de Antropologia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6624-8493>. E-Mail: [elianeanselmo@uern.br](mailto:elianeanselmo@uern.br).

<sup>86</sup> Professora de Sociologia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2161-9446>. E-mail: [lidianecunha@uern.br](mailto:lidianecunha@uern.br).

## Introdução

O conceito de cultura tem diferentes significados e interpretações desenvolvidos ao longo dos últimos séculos de pensamento euroamericano: realização artística, civilidade, conteúdo simbólico da vida social, modo e estilo de vida, subjetividade e inconsciente coletivo, outro generalizado, texto público de modos sociais de controle, memória coletiva, entre outros termos e categorias analíticas são acionados no debate sobre a cultura (EAGLETON, 2005). Desde o seu surgimento até os dias atuais, tal conceito continua sendo analisado, pensado e repensado. Desde já podemos afirmar que não existe uma explicação que satisfaça totalmente aqueles que se dedicam ao seu estudo e definição.

## Cultura: um conceito em disputa

Para chegar à explicação do conceito de cultura, é preciso analisar suas várias definições, cujo ponto de partida nos remete ao seu surgimento. Segundo o sociólogo inglês Raymond Williams, a palavra cultura vem do latim, “*colere*”, e definia o cultivo de plantas, o cuidado com animais, com crianças e com a própria educação humana, além do cuidado com deuses etc. A partir desses elementos é que se chega ao sentido mais comum do termo dentro da nossa sociedade, ou seja, o de que um homem culto é aquele que tem cultura. Mas a partir do século XVIII, na Europa, pensar no termo cultura implicava pensar também em civilização. Os pensadores da época, ao estudar o homem e a sociedade, começaram a pensar a relação entre os conceitos de cultura e de civilização de diversas maneiras<sup>87</sup>. O termo germânico *Kultur* era utilizado para simbolizar os aspectos espirituais de uma comunidade, enquanto a palavra francesa *Civilization*, referia-se as realizações materiais de um povo. Na tradição francesa a civilização representava uma conquista progressiva, cumulativa e distintamente humana. Os intelectuais alemães estavam dispostos a defender a tradição nacional contra a civilização cosmopolita. Assim, uma idéia se contrapunha a outra, eram os valores espirituais contra o materialismo, a arte e as emoções contra a ciência e a tecnologia, o *kultur* contra a civilização. A Primeira Guerra Mundial foi travada por trás dessas bandeiras rivais.

Essas duas tradições expressas nas rubricas de *Kultur* e de *Civilização* representavam os valores supremos. Os ingleses mantiveram-se afastados dessas argumentações continentais. A mediada que a industrialização transformava a Inglaterra, os intelectuais identificavam uma crise espiritual. Os desafios teóricos para se explicar o progresso humano e as diferenças culturais entre os povos levaram ao desenvolvimento daquilo que representava uma nova concepção de cultura. Assim, os termos *kultur* e *civilização* foram reunidos e sintetizados na palavra inglesa *culture*, pelo antropólogo inglês Edward Tylor, em seu livro *Primitive Culture*, de 1871. Tylor definiu cultura como “um todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”. Surge

---

<sup>87</sup>Apesar de definido pela primeira vez enquanto conceito formalizado dentro da Antropologia, a idéia de cultura já vinha sendo articulada por muitos outros pensadores ao longo da história. John Locke, em 1690, já fazia referência a capacidade humana de obter conhecimento, em sua obra “Ensaio acerca do entendimento humano”. O filósofo francês Jean-Jacques Rousseau, de maneira positiva, pensava a cultura como bondade natural do homem, em sua interioridade espiritual, sua imaginação e solidariedade espontânea. Nesse sentido, o homem representava “o bom selvagem”, em oposição a idéia de civilização, negativa em sua concepção, visto que aprisionava a bondade natural do homem através de suas regras e convenções artificiais. Assim, em Rousseau, a cultura apresentava-se como reino natural e civilização como reino artificial. Na concepção de outros pensadores, como por exemplo, o alemão Immanuel Kant, cultura e civilização são pensadas juntas, como processo de aperfeiçoamento moral e racional da sociedade. A cultura representaria assim uma forma de avaliar o estágio de desenvolvimento de uma civilização. Dessa maneira, a cultura acabou servindo, ao longo do tempo, para distinguir os homens cultos dos demais, e para comparar sociedades civilizadas em maior ou menor grau. Ainda em Hegel, outro filósofo alemão, a cultura era pensada como resultado da maneira de ser dos homens, relacionando as formas como estes compreendem, representam e se relacionam com os vários elementos de sua vida (como o trabalho, a religião, a ciência etc.).

assim, o primeiro de muitos conceitos de cultura. Na ampla definição de Tylor, a idéia de cultura reúne todas as possíveis realizações humanas, e enfatiza o aspecto de aprendizado da própria cultura, que pressupõe as ideias de comunicação e linguagem, fundamentais para a transmissão, manutenção e transformação culturais de uma sociedade. O conceito de cultura começa assim, a se explicar como sendo todo comportamento aprendido em sociedade. Posteriormente, a cultura começa a ser compreendida em sua relação com a história, enquanto um conjunto organizado de vários modos de vida de uma sociedade. É essa conotação que vai aproximar a idéia de cultura da Antropologia.

### **Cultura: a modernidade na Antropologia**

Desde a definição de cultura de Tylor, passado assim mais de um século, inúmeros conceitos foram elaborados e ainda não existe um acordo entre os antropólogos sobre esse conceito. Mesmo assim, para autores como Alfred Kroeber, a Antropologia teve como uma de suas maiores realizações a partir da primeira metade do século XX, a ampliação e clarificação do conceito de cultura (LARAIA, 1997; KUPER, 2002). Para Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn, a definição de cultura que parte de Tylor provoca uma ruptura epistemológica que rompe com os discursos oficiais, enquanto uma nova idéia antropológica de cultura. O debate que ocorreu na Europa em meados do século XX, sobre as origens e o significado de cultura e civilização, vai gerar uma série de reflexões sobre a cultura enquanto objeto de estudo da Antropologia. Tudo começa quando Talcott Parsons publica sua teoria da ação em *O Sistema Social*, em que classifica o mundo objetivo a partir dos sistemas social, físico e cultural.

Dentro de sua análise, no que se refere ao sistema cultural, Parsons afirma que cultura se transformou em um termo amplo que abarcava ideias e valores, onde os símbolos possuíam um papel fundamental. Com o intuito de reorganizar as Ciências Sociais em áreas funcionais, Parsons encarregou a Antropologia da específica tarefa do estudo da cultura, cabendo-lhe a construção de uma concepção precisa e rigorosamente limitada de cultura. Esta era, para Parsons, a salvação da Antropologia, que ainda não havia alcançado, em sua leitura, o nível preciso enquanto disciplina científica. Só assim, a Antropologia poderia tornar-se uma ciência empírica analítica. O desafio proposto por Parsons representou um choque para a Antropologia americana.

Então, Kroeber e Kluckhohn, em nome da Antropologia e em resposta a Parsons, organizaram e publicaram uma grande revisão das teorias antropológicas acerca do conceito de cultura, intitulado “Cultura: revisão crítica de conceitos e definições”. Conforme Kuper (2002), essa obra representou a tentativa mais completa de especificar com precisão o significado do conceito antropológico de cultura. No final das contas, Kroeber e Kluckhohn conseguiram mais que definições: identificaram um refinamento de uma idéia científica moderna sobre cultura. Partindo de Tylor, que para Kroeber e Kluckhohn, havia iniciado uma revolução intelectual dentro da Antropologia, esses autores elaboraram uma genealogia da idéia de cultura. Detectaram aí que, após Tylor, houve uma longa pausa no desenvolvimento da idéia antropológica de cultura. E é a partir da fundação da moderna Antropologia norte-americana que começa a si identificar novas definições. Através de um de seus fundadores, Franz Boas, culpado muitas vezes por essa estagnação, surge na idéia de cultura vários elementos centrais do conceito antropológico moderno, tais como historicidade, pluralidade, determinismo comportamental, integração e principalmente, o relativismo (KUPER, 2002).

Entre as muitas definições da idéia de cultura, somente entre as décadas de 1920 e 1950, 157 definições foram criadas e nesse período a idéia de Tylor continuava aceita, aprimorada e desenvolvida. Conforme Kuper, o problema com a definição elaborada por Tylor, estava na grande quantidade de elementos díspares que ela reunia. Ele afirmava que a cultura formava um todo, mas sua idéia de todo era uma lista de traços. Incluía elementos demais na cultura e não fazia distinção entre cultura e organização social. Era preferível restringir a definição, diferenciar cultura de sociedade e definir cultura como uma questão de ideias, não de atos ou instituições, como fez

Tylor. Na maioria das explicações atribuídas a idéia de cultura, as propriedades que parecem ser mais características e relevantes são os valores. Os valores fornecem a base para a compreensão da cultura. Nesse sentido, para avaliar os valores do outro seria preciso adotar uma perspectiva relativista. É o relativismo que vai distinguir as abordagens antropológicas de cultura das demais (idéia de respeito e reconhecimento das diferenças).

A partir da genealogia que elaboraram, Kroeber e Kluckhohn, - sem a intenção de formular mais um conceito e já formulando, - resumiram as ideias centrais dos conceitos de cultura: “[...] cultura consiste de padrões explícitos e implícitos, de comportamento adquirido e transmitido por símbolo” (KUPER, 2002). É interessante perceber que a genealogia de Kroeber e Kluckhohn é essencialmente nacional, ou seja, norte-americana. Somente após a virada do século, ela torna-se também uma genealogia exclusivamente das ciências sociais. As questões nacionalistas eram a razão pela qual cientistas sociais como Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard, ambos britânicos, rejeitavam a noção de cultura, preferindo o termo estrutura para explicar as relações sociais enquanto realidade concreta de uma sociedade. A cultura era assim vista por esses autores estruturalistas como uma “abstração”. Desde a primeira formulação do conceito de cultura, as ideias e teorias divergem no próprio sentido explicativo. Em linhas gerais, na Antropologia, a cultura constitui um campo simultaneamente simbólico e material das atividades humanas. Toda ação humana e toda a vida social é entendida a partir de um conteúdo simbólico: os mitos, ritos e dogmas, linguagem etc. Isso porque a Antropologia pressupõe a existência de uma unidade entre a ação humana e significação, e seu objetivo é exatamente buscar analisar e compreender essa unidade.

O antropólogo norte-americano Marshall Sahlins, em *Cultura e Razão Prática* (SAHLINS, 2003), analisa a cultura a partir da relação dos homens com o mundo material e de um esquema de significados criados pelos próprios homens. Essa relação, enquanto uma ação criadora própria do ser humano, define os padrões culturais, ou seja, os modos de organização social. Sahlins lançou nessa obra um ataque culturalista a mutação radical da teoria darwiniana (sociobiologia). A antropologia americana, aí representada, considerava a cultura enquanto uma série de representações que moldavam a ação e informavam sobre os acontecimentos. Sahlins descrevia o estruturalismo francês como uma versão mais sofisticada da mesma abordagem da cultura em termos de símbolo, rito, mito, linguagem. Segundo ele, para o estruturalismo, o significado é a propriedade essencial do objeto cultural, assim como o uso de símbolos é uma faculdade específica do homem. Entretanto, o estruturalismo era um empreendimento essencialmente europeu e seu desenvolvimento estava ligado à carreira de Lévi-Strauss (1975).

Mas Sahlins, assim como Geertz, repudiava a premissa fundamental de Lévi-Strauss de que todo significado cultural partia de uma única matriz organizadora e que a lógica do simbolismo era uma função universal da mente. A inspiração de Sahlins em *Cultura e Razão Prática* questionava se a concepção materialista de história e cultura, a exemplo da formulação teórica de Marx, podia ser transferida para a compreensão das sociedades tribais. Lévi-Strauss, assim como Durkheim e Mauss, integra em seus estudos as práticas sociais ao significado que possuem em conjunto, ou seja, à coletividade. Para Lévi-Strauss, por exemplo, a cultura surgiu no momento em que o homem convencionou a primeira regra, a primeira norma. Não é à toa que muitos dos grandes trabalhos antropológicos foram realizados nas chamadas sociedades primitivas, onde os elementos simbólicos estão intrinsecamente ligados à ação prática, ou seja, às tarefas de manutenção e sobrevivência dessas sociedades.

Dentro da Antropologia Moderna, que tomou como uma de suas principais tarefas a reconstrução do conceito de cultura, várias tendências teóricas surgiram buscando explicações concisas para definir tal conceito. A cultura é na maioria das vezes explicada enquanto sistema, ou enquanto padrões de comportamento socialmente transmitidos, que giram em torno da cognição ou conhecimentos, das estruturas sociais e dos símbolos. De uma maneira ou de outra, seja nas teorias modernas ou tradicionais, a cultura está sempre se referindo à produção simbólica da sociedade. Nas teorias mais modernas os símbolos e significados são considerados fundamentais

para a compreensão da cultura.

Os trabalhos de Geertz (1989) ocupam um lugar de destaque na moderna antropologia norte-americana e têm fascinado os estudiosos da história, teoria literária e filosofia culturais. Eles oferecem uma noção coerente de cultura, definida como um domínio de comunicação simbólica, e ensinam que compreender cultura significa interpretar seus símbolos. Assim, a nova idéia de cultura que ele desenvolve seduz e atrai muitos adeptos, formando a principal corrente teórica da Antropologia cultural norte-americana na segunda metade do século XX. Em Geertz, a cultura é definida como um sistema ordenado de significados e símbolos, em que os indivíduos definem seu próprio mundo a partir de leituras do texto público que é a cultura. Desse modo, a cultura é definida como um padrão de significados transmitidos historicamente, representando um sistema simbólico, processos que devem ser lidos, traduzidos e, sobretudo, interpretados. Para esse autor, o etnógrafo deve se preocupar não exatamente com o que as pessoas fazem, mas com o significado que elas dão ao que fazem e com as interpretações que fazem das ações uma das outras, sugerindo assim uma “interpretação das interpretações”. Entra em questão a intersubjetividade do indivíduo no processo de interpretação da vida social.

É nessa discussão que Geertz desenvolve sua idéia de “descrição densa”, ou seja, penetrar nas estruturas dos significados, interpretar a interpretação do outro, de ver a sociedade como um texto, que pode ser lido e interpretado. Seus estudos têm como referência o crítico literário Kenneth Burke, a filósofa idealista Susanne Langer e o filósofo francês Paul Ricoeur, nos domínios do simbolismo, do significado e da hermenêutica. Geertz extraiu principalmente de Ricoeur a ideia de que, como as ações humanas transmitiam significados, elas podiam e deviam ser lidas de forma bastante semelhante aos textos escritos. Assim, o importante nas ações era seu conteúdo simbólico.

A hermenêutica ou abordagem interpretativa defendida por Geertz é o movimento que defende uma concepção da organização da vida social em termos simbólicos, cuja explicação centra-se no significado dos objetos sociais para seus proprietários. Objetos estes que não são leis, nem forças, mas construções, que não estáticas, mas que variam. Os textos aos quais a sociedade deve ser comparada (formas imaginativas) explicam a ação social e o comportamento humano como frases de um texto, uma estrutura: destaca-se na Antropologia a idéia de “ler” a vida social como forma de acessar mediante interpretação dos horizontes nativos de mito, rito e símbolo os conteúdos simbólicos que perfazem uma cultura específica.

No texto social, Geertz (1989) identifica quatro ordens de conexão: 1ª relação das partes entre si (coerência); 2ª relação do texto com outros textos (intertextualidade); 3ª relação com aqueles que o constroem (intenção); e 4ª relação com realidades externas (referência). Segundo Geertz, a reconfiguração da teoria social representa uma mudança radical na noção que temos de conhecimento, não em sua definição, mas em seu objetivo. O abandono das analogias sobre sociedade e cultura com processos físicos e a afirmação teórica das formas simbólicas gerou um debate a respeito dos métodos e dos objetivos dessa nova forma de pensar o social e a cultura. Por outro lado, gerou também uma procura sobre o sentido e o significado. Assim, a relação entre o pensamento e a ação na vida social não se expressa mais em termos de sabedoria ou habilidades, artefatos ou técnicas. Para entender as concepções alheias, temos que deixar de lado nossa concepção etnocentrada e buscar ver as experiências do outro no interior de sua própria cosmologia: mitos, ritos e símbolos. Isto significa, com efeito, que é possível relatar subjetividades alheias sem pretensamente ter capacidades extraordinárias. Entre as muitas reações críticas aos trabalhos de Geertz, algumas contestam o papel dominante que ele atribuiu à cultura, alegando-se que os modelos culturais servem aos propósitos políticos de determinados partes interessadas. Mas, no final das contas, a mensagem de Geertz é que a cultura é o elemento essencial na definição da natureza humana, e a força dominante da história. Seu objetivo é identificar com que material é feita a experiência humana. E segundo Geertz, sejam quais forem as debilidades do conceito de cultura (“culturas”, “formas culturais...”) não há nada a fazer, a não ser persistir a despeito delas.

## A cultura na contemporaneidade e os desafios da Antropologia: breves notas

Entre as teorias antropológicas mais contemporâneas, ou teorias pós-modernas, a idéia de cultura volta a ser questionada, não mais no intuito de se elaborar um conceito definitivo, mas de se “desconstruir” tudo o que já foi formulado sobre tal idéia. A cultura é vista enquanto processos criativos, enquanto prática. Enfatiza-se a heterogeneidade nos fenômenos sociais. A cultura é observada através da experiência; e é nessa experiência que as representações sociais se realizam; e a linguagem, enquanto processo e produto simbólico, é a objetivação da experiência. A idéia pós-moderna de cultura chama atenção para a linguagem enquanto um sistema em constante mudança. A noção mais atual de cultura, nesse sentido, a enquadra mais como um adjetivo, o *cultural*, do que como um substantivo. No entender de Sodré (2017, p. 220s):

Um começo razoável talvez seja tornar funcional a concepção de Appadurai, para quem cultura não é um substantivo (assim como uma coisa ou um objeto), mas um adjetivo, o “cultural”, que podemos utilizar como um recurso heurístico para falar da diferença e da diversidade simbólicas. Não uma essência ou transcendência, portanto, mas, textualmente o “subconjunto de diferenças que foram selecionadas e mobilizadas com o objetivo de articular as fronteiras da diferença”. A noção de cultura troca a “elevação” da transcendência pelo terra a terra da imanência dinâmica. Ao invés de um sistema de significados (implicado na noção antropológica corrente de cultura), o cultural nos remete ao conflito de significados nas fronteiras – ou nos limiares – dos campos sociais correspondentes a diferentes situações e posições de classe, portanto, a uma diferenciação ideológica.

Segundo Clifford (KUPER, 2002), com efeito, o que temos hoje é um dilema da cultura, em que as mudanças ocorridas mundialmente põem em constante fluxo o que tradicionalmente conhecemos por cultura e por identidade. Em um momento em que o mundo sofre transformações diversas e os povos estão cada vez mais em contato e fricção, a idéia de conjuntos culturais completos, enquanto totalidades ou substâncias, torna-se uma ficção que deve ser abandonada. Para esse autor, a idéia de cultura como um todo duradouro é cada vez mais fluida num contexto em que as culturas são contestadas em seu próprio interior.

É preciso, ainda conforme Clifford, antes de qualquer coisa, desestabilizar a noção antropológica e etnográfica de cultura, pensada sempre como uma totalidade objetiva representada com vocabulários neutros; ou, como totalidade subjetiva, portadora de significados unívocos a serem resgatados por uma “interpretação” (crítica a Geertz). O que Clifford sugere é uma “desconstrução” de tudo o que já foi construído sobre a idéia de cultura, sem no entanto ter que abandonar seu conceito. Para ele, por razões de ordem moral ou política, ainda necessitamos de uma noção de cultura, pois esta é a única forma de se falar da diferença entre os povos, que, mesmo diante das transformações mundiais, ainda persistem. Atualmente, a cultura é um tema amplamente discutido e explicar seu conceito torna-se cada vez mais uma tarefa complexa e que envolve várias dimensões teóricas.

As discussões atuais abordam as tensões e revisões no campo da cultura e da alteridade em antropologia. Muitos são os apontamentos para a fluidez como marca da sociedade global contemporânea, em que novas fontes identitárias surgem, bem como novas modalidades de pertencimento social se desenvolvem, o que gera conflitos e tensões na interação com o “outro”. Nesse contexto, uma das preocupações mais comuns é ainda a diversidade entre os povos, principalmente quando é cada vez mais evidente a emergência dos mais variados grupos sociais, minoritários e distintos. A questão da (in)tolerância, por exemplo, tem sido assim objeto de reflexões em todo o mundo, não só por antropólogos, mas por filósofos, sociólogos etc. Esse esforço intelectual não poderia obviamente se ausentar em um mundo em que o pluralismo e o reconhecimento de diferenças têm se tornado o contexto e o valor das mais diversas sociedades. Esses novos valores sociais, - ao contrário das noções de pacificação e de harmonia, - dão origem à



crise de sentido e à intensificação de conflitos raciais, religiosos e étnicos. A análise dessa situação tem se acompanhado da defesa dos direitos humanos e de uma agenda multicultural, na qual salienta-se a importância de categorias como diferença na demarcação de fronteiras e na construção e promoção da identidade e da tolerância. Mas a esfera cultural enquanto objeto da disputa ou do reconhecimento de direitos requer uma reflexão sobre o conteúdo desses direitos culturais.

Nesse sentido, Movimentos Sociais em que as diferenças, sejam elas a partir da identidade étnica, de gênero, orientação sexual, religiosa etc., tornam-se a base para a reivindicação de direitos coletivos. Constantes, porém, são as tentativas de conter o avanço dessas novas formas de organização social: acabam causando uma convivência social dificilmente pacífica e frequentemente geram reações de exclusão, segregação, preconceito e discriminação. O relativismo cultural como postura de análise das implicações criadas pelos direitos culturais dos povos aparece como um obstáculo para a viabilização de uma política de reconhecimento plena e atuante, referente aos direitos fundamentados em especificidades culturais (respeito e “aceitação” das diferenças). A política da diferença, nesse sentido, exige que as diferenças não sejam ignoradas, mas, sim, que se tornem fundamento para um tratamento privilegiado, ou seja, uma discriminação positiva capaz de amenizar as desvantagens da discriminação negativa testemunhada pela própria história. Certamente que as transformações na atual conjuntura mundial poderão consolidar um movimento de politização da cultura dentro da esfera internacional, enquanto um benefício no campo das políticas públicas voltadas para as minorias, sobretudo as minorias étnicas.

### **Considerações finais**

Analisando a história da Antropologia é possível perceber o grau de importância da ideia de cultura enquanto objeto e principal conceito dessa ciência. Mas quando o assunto é cultura parece existir, ainda, tensões e discórdias entre os próprios profissionais da área, o que Murdock (1932 apud LARAIA, 1997, p. 33) sintetiza bem quando fala que “[...] os antropólogos sabem de fato o que é cultura, mas divergem na maneira de exteriorizar este conhecimento”. Mesmo assim, é interessante pensar a cultura como um conceito que transcende formas de pensamento, renovando-se e mantendo-se atual. Kuper (2002) ressalta a história de sucesso da cultura em comparação a outros conceitos das Ciências Sociais, que desaparecem ou tornam-se obsoletos ao longo do tempo. Apesar de novas formas de pensar cultura estarem surgindo, tomando cada mais um caráter político, a Antropologia merece o mérito de ter mantido vivo o seu conceito, tornando-se um assunto assim inesgotável. De todas as explicações em torno da ideia de cultura, é na Antropologia que esta alcança seu sentido essencial, que é possibilitar a compreensão da diversidade cultural humana.

Cabe aos antropólogos fazer jus ao papel que a própria Antropologia conquistou, não só com a manutenção e preservação do conceito de cultura, mas construindo novos caminhos a serem trilhados. As demais ciências sociais e humanas devem também dar sua contribuição na compreensão desse cenário que se desenha. Mas fica aqui nossa aposta na Antropologia, nessa, sem sombra de dúvidas, longa e difícil missão. A abordagem antropológica, qualquer que seja a opção teórica, provém de uma ruptura inicial com modos de conhecimentos abstratos e especulativos. Isso significa que esta abordagem deve ter como base a observação direta da sociedade a partir de uma relação humana. A Antropologia requer a capacidade de viver em si mesmo a cultura do outro, de apreender a sociedade onde vive esse outro. Em um momento em que o mundo sofre transformações diversas e os povos estão cada vez mais em contato uns com os outros, a noção de cultura ainda é a única forma de se falar da diferença entre os povos. A emergência evidente dessas diferenças como um suporte para a reivindicação de direitos coletivos, induz a uma reflexão crítica dessa realidade. E os estudos antropológicos têm assim o papel fundamental de possibilitar essa compreensão da diversidade cultural humana.

### Referências

- EAGLETON, Terry. **A idéia de Cultura**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- LARAIA, Roques de Barros. **Cultura um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1975.
- MELLO, Luiz Gonzaga de. **Antropologia Cultural**. Petrópolis: Vozes. 1987.
- SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- TOMASI, NELSON DACIO ET AL. **Iniciação à sociologia**. São Paulo: ATUAL, 2000.

## CONSCIÊNCIA CRÍTICA NA ESCOLA: AS CIÊNCIAS SOCIAIS NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MODERNA

Raoni Borges Barbosa<sup>88</sup>

Eliane Anselmo da Silva<sup>89</sup>

Mateus Alexandre Pereira da Conceição<sup>90</sup>

### Resumo

Este artigo objetiva discutir as Ciências Sociais na construção da consciência crítica e reflexiva na relação entre indivíduo, sociedade e cultura; e na tomada de consciência de si e do mundo pelos estudantes no âmbito institucional escolar. Aborda as Ciências como projeto de reflexão e crítica da modernidade ocidental; e enfatiza os possíveis lugares das Ciências Sociais, representada pela Sociologia, na escola brasileira atual. Conclui que a importância das Ciências Sociais se inscreve em um cenário de enormes demandas de confiança institucional, inteligibilidade sistêmica e instrumental imaginário e simbólico para a emancipação do espírito humano na sociedade complexa.

**Palavras-chave:** Ciências Sociais. Escola. Emancipação do Espírito Humano. Sociedade Moderna.

### Abstract

This article aims to discuss the Social Sciences in the construction of critical and reflective consciousness on the relationship between individual, society and culture; and, on students' consciousness of themselves and the world in the institutional school environment. It addresses the Science as a project for reflection and criticism of Western modernity; and emphasizes the possible places of Social Sciences, represented by Sociology, in the current Brazilian school. It concludes that the importance of Social Sciences is inscribed in a scenario of enormous demands of institutional trust, systemic intelligibility and imaginary and symbolic instruments for the emancipation of the human spirit in a complex society.

**Keywords:** Social Sciences; School; Emancipation of the Human Spirit; Modern Society

### Introdução

Este artigo<sup>91</sup> discute o potencial e o papel das Ciências Sociais na construção cotidiana da consciência crítica e reflexiva, tanto a nível individual quanto coletivo, sobre a relação entre indivíduo, sociedade e cultura, em sentido amplo; e, mais especificamente, sobre a tomada de consciência de si e do mundo pelos estudantes no âmbito institucional escolar. Enquanto o primeiro momento da discussão aborda a Ciência como projeto de reflexão e crítica da modernidade ocidental, com seus aspectos capitalista, urbano, burocrático e técnico-científico (PIRES, 2010); o segundo momento enfatiza os possíveis lugares das Ciências Sociais, representada

---

<sup>88</sup>Pós-Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2437-3149>. E-Mail: [raoniborgesb@gmail.com](mailto:raoniborgesb@gmail.com).

<sup>89</sup>Professora de Antropologia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6624-8493>. E-Mail: [elianeanselmo@uern.br](mailto:elianeanselmo@uern.br).

<sup>90</sup>Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ensino – POSENSINO (UERN – UFERSA - IFRN). ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2687-928X>. E-mail: [mateusconceicao@alu.uern.br](mailto:mateusconceicao@alu.uern.br).

<sup>91</sup> Este artigo é resultado das discussões dos *Projetos de Iniciação Científica para o Ensino Médio – PIBIC-EM: Antropologia na Escola*, coordenado pela Profa. Dra. Eliane Anselmo da Silva desde 2018. Os Projetos fazem parte das atividades docentes e discentes da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN.

pela Sociologia, na escola brasileira atual. Trata-se de abordagem crítica do ambiente escolar brasileiro contemporâneo, fortemente influenciado pela postura reacionária e excludente da tradição política nacional, - cuja tônica tem sido o descaso com a Educação e o abandono da Escola Pública; mas que especificamente objetiva enfatizar o pensamento contrafactual, laicizante e questionador das Ciências Sociais para a construção de contextos interacionais, institucionais e funcional-sistêmicos de vida coletiva sob o primado da liberdade e da felicidade individual, aquilo que entendemos na tradição filosófica euroamericana por *emancipação do espírito humano*.

### **A importância das ciências sociais na construção da emancipação humana e da felicidade individual**

Nesse tópico<sup>92</sup>, desenvolve-se o argumento de que as Ciências Sociais atuam como condição existencial de uma Modernidade Reflexiva e de uma Sociedade de Riscos em bases democráticas, plurais e compromissadas com a emancipação humana e com a felicidade individual. Para tanto, discorreremos sobre a leitura do momento social e cultura atual desde as teorizações de Giddens (1991 e 2002) e de Beck (2002). Ato contínuo, buscamos ilustrar – no pensamento de Gusfield (1981) e nos pensamentos de Habermas (1989 e 2012) e de Bauman (2015) – o compromisso das Ciências Sociais com a emancipação do Espírito Humano, o que se entende como o processo coletivo de promoção de mais possibilidades de liberdade e de realização individual no grupo. Gusfield, nesse sentido, nos informa sobre as esferas sociais de problematização da vida coletiva e sobre o papel das análises em Ciências Sociais para mobilizá-los; enquanto Habermas problematiza as formas sociais de conhecimento e de interesse, com destaque para o papel crítico e reflexivo das Ciências Sociais sobre o mundo; e Bauman, por fim, discorre sobre o compromisso das Ciências Sociais e Humanas com a emancipação humana.

Giddens (1991 e 2002) e Beck (2002) cunharam os conceitos de modernidade reflexiva e de sociedade de risco para a análise do nosso atual momento de sociedade globalizada. Beck realizou, nesse sentido, um profundo estudo da sociedade contemporânea, de modo a compreender que tipo de modernidade se apresenta nos atuais cenários de mudanças globais aceleradas e cunha a expressão Modernidade Reflexiva ou Segunda Modernidade para caracterizar o contexto relacional, institucional, material e simbólico presente. A modernidade reflexiva e a sociedade de risco se caracterizam pelo vazio político generalizado, expresso na ausência de um sujeito político e na falta de uma teoria da ontologia tardo-moderna reflexiva (o conhecido pesadelo conceitual dos pós-), resultante da dissolução das formas sociais da primeira modernidade, pautadas ainda na família tradicional e no trabalho doméstico (para as mulheres) e assalariado (para o homem). A Sociedade de Riscos, pontua Giddens, ao insistir no projeto de emancipação da Modernidade, substituiu a Sociedade Industrial da Primeira Modernidade, ainda uma sociabilidade tardo-estamental, por uma Sociedade Burguesa de Serviços, Profissões e Burocracia produto do desenvolvimento técnico-científico e político-econômico ocidental, combinando Sociedade de Mercado e de Bem-Estar.

A produção de confiança sistêmica (nos sistemas impessoalizados de Política, Economia, Ciência, Mídia, Burocracia e outros), na Sociedade de Riscos, se realiza na dinâmica de sistemas peritos e na circulação de fichas simbólicas ou meios generalizados de comunicação, tais como o dinheiro no Mercado, os comandos hierárquicos na Burocracia, o voto e as agendas eleitorais na Política Estatal, a notícia na Mídia, as práticas discursivas formalizadas na Ciência. Este cenário sistêmico impessoalizado, por um lado, remete ao Mundo da Vida (o espaço social da privacidade, da intimidade) cada vez mais sujeito a processos de individualização, institucionalização e

---

<sup>92</sup> O tópico aborda a importância das Ciências Sociais para a organização e para a administração das tensões e conflitos cotidianos em regime democrático de uma sociedade moderna em fase avançada ou tardia, aqui denominada de Modernidade Reflexiva ou de Sociedade de Risco. Atingimos, nesse sentido, o momento atual desse amplo processo civilizador ocidental (ELIAS, 1993 e 2011), caracterizado como sociedade de indivíduos e de ideologia individualista, de risco e de confiança sistêmica, da informação e do conhecimento, de serviços e de consumo, de capitalismo informacional globalizado, entre outros.

estandardização, por outro lado.

De acordo com Giddens e Beck, estes processos passam a demandar uma cada vez mais acentuada autopolitização das formas sociais (o privado é político, o íntimo é político, o corpo é político) e a privatização dos riscos sociais conforme uma ideologia individualista que nega o social e a sua configuração politicamente construída. A Experiência e vivência individual cotidiana são, então, de dissociação psíquica, de compartimentalização de lealdades e fidelidades sociais próprias da multiplicidade de vínculos fracos e pontuais, especializados e efêmeros dessa Sociedade de Riscos em uma Modernidade Reflexiva. E de desorganização normativa, de múltiplos eus imersos em culturas emotivas e morais complexas e politextuais que demandam do ator e agente social enormes competências civis, - no respeito aos contratos tácitos de respeito à situação social, - e rituais, como na habilidade de comutação da linguagem e no uso de adequado de performances e repertórios simbólicos adequados para cada contexto social específico.

A reflexividade sistêmica e individual própria dessa fase de radicalização da Modernidade ocorre de formas, em tempos e em espaços legitimamente dissociados, gerando muita indeterminação para as trajetórias e para os projetos individuais: o Medo, assim, se impõe como destino coletivo; e a autoprodução de riscos, de perigos e de ameaças globais, irreversíveis e invisíveis passa a ser constante, a exemplo das crises econômicas, políticas, sociais e mesmo ecológicas e sanitárias que impactam sobre o social globalizado. Giddens, nesse sentido, postula um momento de radicalização e de universalização da modernidade, caracterizado, em linhas gerais: pelo sistema político não-comunitário, mas impessoalizado e burocratizado do Estado-Nação; pela economia monetária global, que comprime tempos e espaços de trocas e tudo sintetiza como mercadoria; pelo urbanismo moderno; pela consciência das limitações ecológicas; e pela administração do social e da cultura mediante fichas simbólicas e sistemas peritos na condução de riscos e perigos globais, invisíveis, impassíveis de redução simbólica no formato do discurso público e político. Em referência à essa Sociedade de Risco, Giddens justamente informa a importância e a urgência de superação da perspectiva providencial em relação ao conhecimento, pontuando a necessidade do pensamento contrafactual atualizado conforme as experiências de desencaixe social (de aceleradas transformações e deslocamentos das lógicas de ação dos papéis sociais) e as demandas de confiança sistêmica, não tradicional. Podemos concluir, a partir de Beck e Giddens, portanto, a impossibilidade de conhecimento não reflexivo, de grandes narrativas e de teorias totalizantes do real, do social e da cultura nesses atuais cenários de riscos e de demandas de reflexividade na sociedade moderna atual. As Ciências Sociais, com efeito, demarcam essas impossibilidades de coerências finais e determinísticas na apreensão da realidade, ao menos enquanto saber científico sério, metodologicamente afeiçoado.

Gusfield (1981), por seu turno, problematiza a questão da indeterminação e dos riscos como elementos normais e cotidianos na modernidade reflexiva ao perceber a sociedade atual desde a lógica de dissociação prática e cotidiana entre problemas sociais, públicos e políticos. Desta forma, a passagem de uma dimensão para a outra implica em custos transacionais de processamento laico e perito do problema, tais como a sua adequada vocalização midiática em formato de empreendimentos morais de cruzada simbólica; e, por fim, como a sua acomodação política nas esferas institucionais do público extraordinário, para além da comunicação difusa de um problema ou demanda social. O aspecto social da sociedade, nesse modelo gusfieldiano, pode ser entendido como o cotidiano da prática tensional e conflitual do ator e agente social comum e anônimo, com seus momentos de privacidade e de visibilidade. O aspecto público do social, por sua vez, remete à dimensão relacional visível e minimamente pertinente para gerar irritação e transformação de condutas.

O público, na modernidade, constitui o lugar de fala do empreendedor moral, principalmente do perito, do especialista, do técnico, do representante político, do vocalizador midiático, do cientista, do reformador social, dentre outros. Nas esferas públicas de deliberação, portanto, se inscreve o papel das Ciências Sociais de prática discursiva que problematiza crítica e

reflexivamente as relações sociais, os estilos de vida e repertórios simbólicos da cultura e as disposições individuais de personalidade em papéis e hierarquias sociais. O elemento político da sociedade, por fim, abarca a dimensão das arenas públicas de deliberação, de produção e de imposição de condutas coletivamente vinculantes em regime de legalidade e legitimidade, pretendendo transformar conscientemente o mundo social. Aqui as Ciências Sociais desempenham importante papel de informar, justificar, racionalizar e interpretar projetos e demandas políticas.

Habermas (1989 e 2012), em sua teoria do agir comunicativo, apresenta uma leitura aproximada do que foi acima problematizado no modelo gusfieldiano de sociedade, isto é, as dissociações e compartimentalizações das espacialidades e das temporalidades em que se desdobra a vida individual e coletiva. Enquanto Gusfield (1981) descreve esferas sociais, públicas e políticas como momentos de um social complexo e multifacetado; Habermas (1989 e 2012) entende a modernidade reflexiva organizada em Sistema e Mundo da Vida: esferas sociais de lógicas simbólico-interacionais e sistêmicas autoexcludentes, de modo que no Sistema impera a razão instrumental (de cálculo, impessoalidade e racionalidade) e no Mundo da Vida predomina a razão comunicativa (de reconhecimento, pessoalidade e afetividade). Essa bipartição da realidade social dificulta a produção coletiva de consensos, projetos, agendas culturais e políticas e estratégias de gestão da vida social. Habermas, entretanto, argumenta que a modernidade ocidental logrou produzir três formas específicas de saberes e práticas discursivas devidamente epistemologizadas enquanto conhecimentos científicos. A cada um desse tipo de conhecimento corresponde um interesse social específico a ser satisfeito enquanto expressão de tensão e conflito social.

O conhecimento positivo, representado pelas ciências exatas e da natureza, articula o interesse social prático, gerencial-administrativo e organizacional mediante a aplicação de uma racionalidade instrumental que organiza tempos, espaços, pessoas, objetos, ideias e fluxos comunicacionais enquanto recursos materiais, simbólicos e actanciais. O conhecimento histórico-hermenêutico, por sua vez, mobiliza o interesse social político-cultural de integração simbólica, ideológica, axiológica e afetiva mediante a racionalização do Passado, da Origem e do Processo de constituição identitária e sagrada do grupo. O conhecimento crítico-reflexivo, por fim, vocaliza o interesse social político-cultural de emancipação do Espírito (em sentido romântico alemão de energias vitais do humano) ou de mais ampla possibilidade de auto-compreensão e cultivo do self (em sentido pragmatista de interioridade reflexiva relacional do indivíduo), o que remete à liberdade de problematização teórica do social e culturalmente invisibilizado, naturalizado e esquecido e de de-construção ideológica do social e culturalmente instituído.

Na conjugação consciente das formas de conhecimento e de interesse, argumenta Habermas, a ação comunicativa se realiza como discurso social correto, inteligível, verdadeiro e crível em arenas simbólicas de deliberação, de produção e de imposição de decisões coletivamente vinculantes. As Ciências Sociais assumem, então, um enorme destaque na produção dessa criticidade e dessa reflexividade sobre o social, a cultura e o indivíduo. A discussão apresentada por Bauman (2015) sobre a problematização do Sistema e do Mundo da Vida desde as experiências e vivências do ator e agente social individual ocorrem a partir de leituras assíduas de Habermas, de Giddens e de Beck. Nesse sentido, Bauman acentua o compromisso das Ciências Sociais com o projeto moderno de emancipação do Espírito Humano ao resgatar o desenvolvimento histórico de uma ciência da sociedade que tensiona, provoca e mesmo rejeita verdades do senso comum, da crença, do conhecimento tradicional tácito ou família. As Ciências Sociais estariam, pois, ligadas à construção coletiva de uma massa crítica de consciência e de compreensão para a emancipação humana desde a problematização sistemática da experiência (objetiva) e da vivência (subjetiva) individual para além dos seus horizontes morais e emocionais, cognitivos e comportamentais, temporal e espacialmente limitados. Bauman, nesse diapasão, conclui que as Ciências Sociais podem ser definidas como o exercício de *de-construção* teórica da realidade social, de modo a posicionar em bases diversas de compreensão e de explicação a tensa relação entre indivíduo, cultura e sociedade. Eis a importância das Ciências Sociais na Escola, tal como discutiremos no tópico seguinte.

### **Ciências Sociais na escola: importância e desafios**

A escola é uma das poucas oportunidades de contato sistemático com as Ciências Sociais para muitos brasileiros. A presença da Sociologia na Educação Básica permanece, assim, um desafio ao ethos reacionário e excludente que norteia a política brasileira. Cabe ressaltar que o debate científico sobre o social somente tornou-se obrigatório no Ensino Médio em 2008 por força da Lei 11.684. Antes disso, a discussão em sala de aula sobre a Questão Social, Urbana, Moral, do Trabalho, do Estado, entre outras, era doutrinariamente conduzida pela lógica discursiva da disciplina Educação Moral e Cívica. Em 2017 o ranço autoritário no âmbito escolar atinge mais uma vez a formação integral dos alunos mediante a Lei da Reforma do Ensino Médio<sup>93</sup> (13.415/2017). A Sociologia é um dos conhecimentos parcialmente subtraídos dos conteúdos gerais, o que compromete o desenvolvimento da percepção crítica acerca da sociedade e das relações sociais<sup>94</sup>.

A LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional estabelece como uma das finalidades centrais do Ensino Médio a construção da cidadania do educando, evidenciando, assim, a importância do ensino da Sociologia. Tendo em vista que o conhecimento sociológico tem como atribuições básicas investigar, identificar, descrever, classificar e interpretar/explicar os fatos relacionados à vida social, logo, este permite provocar o aluno para o exercício de decodificar a complexidade da realidade social. O ensino de Sociologia acaba por abarcar leituras e debates em Antropologia e a Ciência Política, - muito embora não sejam disciplinas obrigatórias, - de modo que as integram parcialmente nos processos de ensino-aprendizagem. Essas ciências implicam em elementos teórico-metodológicos, epistemológicos e temáticos que problematizam as sociedades atuais de maneira mais abrangente, trazendo questões sobre diferenças culturais, diversidades de gênero e raça, etnocentrismo, minoriais e identidades emergentes, ideologias políticas e movimentos sociais, gênese e administração do Estado Moderno, dinâmicas elitistas e tradições político-partidárias, políticas públicas e relações internacionais, entre outros tantos recortes complexos das sociabilidades contemporâneas.

A formação em Ciências Sociais, nesse sentido, ao ser conduzida no ambiente escolar do Ensino Médio pela disciplina de Sociologia, acaba gerando um efeito expansivo considerável em termos de discussão sobre a *emancipação do espírito humano*, - a promessa maior do projeto moderno de Sociedade e Cultura. A Escola, como um espaço significativo na formação e no exercício profissional, requer uma formação voltada à compreensão sincrônica (funcional e estrutural) e diacrônica (histórica) das práticas, dos discursos, das representações e das narrativas sociais; englobando, assim, uma preparação básica para o trabalho da vida adulta e para o exercício da cidadania em suas dimensões civis, políticas, econômicas e culturais, o que inclui a constituição da pessoa em nível existencial.

Nesse sentido, cabe à Sociologia, bem como às demais Ciências Sociais, refletir acerca de suas relações com a Educação, dado que seus conceitos e seus temas adentrarão a Educação Básica, ganhando uma nova forma de divulgação fora dos tradicionais muros acadêmicos e universitários. Tal movimento traz diversos desafios que devem ser assumidos pelos seus profissionais tanto em relação à formação de licenciados quanto ao desenvolvimento de metodologias de ensino que deem

---

<sup>93</sup>Sem o objetivo de analisar os impactos gerados por essa reforma, a ideia aqui é apenas mostrar a importância das Ciências Sociais na escola, a partir do exemplo da Sociologia, ressaltando que desde sua obrigatoriedade, em 2008, a disciplina contribui para a construção de uma escola crítica, reflexiva e mais democrática.

<sup>94</sup>A introdução e a obrigatoriedade da disciplina de Sociologia nos currículos do Ensino Médio impõem para as Ciências Sociais a reflexão acerca de questões referentes à Educação Básica. O ensino de conteúdos antes pensados apenas para o Ensino Superior, - agora para o Ensino Médio, - traz desafios pedagógicos e metodológicos para o ambiente escolar, que deve passar a contar obrigatoriamente com um profissional com formação docente em Ciências Sociais, conjugando conhecimentos de Sociologia, Antropologia e Ciência Política, como previsto nas Orientações Curriculares Nacionais (OCN's).

conta da transposição didática dos conteúdos teórico-metodológicos das Ciências Sociais para tal nível de ensino direcionado a adolescentes e jovens.

Em outras palavras, o estabelecimento e o fortalecimento das Ciências Sociais no contexto de formação escolar das novas gerações, sobretudo no Ensino Médio, tende a contribuir para a ampliação do contexto da simples profissionalização e da formação técnica, na medida em que pode representar uma tomada de consciência de aspectos relevantes da ação dos sujeitos e da realidade em que estão inseridos. A Sociologia, com efeito, enquanto vertente do conhecimento científico e humanístico que se fundamenta e que se desenvolve no exercício de crítica e de reflexão sobre a modernidade ocidental, desde o século XVIII, compreende justamente esse esforço de tomada de consciência sobre a Questão Social, isto é, sobre a organização humana da ordem social em regimes de hierarquia política, de divisão social do trabalho, de legitimação estatal da autoridade e dos usos da violência física e simbólica, da consolidação de culturais nacionais e de instituições como o mercado, a fábrica, a escola e outras atualmente percebidas como normais e naturais na nossa sociedade urbano-industrial e de serviços.

Mas, cabe ressaltar, estamos longe de um consenso em relação ao modo de se trabalhar essas questões densas, provocadoras e instigantes no ambiente escolar brasileiro tão fortemente perpassado pelo ethos autoritário nacional. As Ciências Sociais se deparam, ainda, com dois grandes desafios à sua frente. Primeiramente se coloca o desafio de conquistar espaço nas agendas e currículos das escolas, onde outras formações humanísticas e científicas, como a filosofia, a história e a geografia também ocupam esse espaço; impõe-se, também, o desafio de pensar o planejamento de suas aulas em função de um público que não está ali para receber uma formação sociológica que se destina à formação profissional de sociólogos. Da mesma forma, o professor de Sociologia precisa adequar a sua abordagem no que diz respeito a temas relacionados à Antropologia e à Ciência Política, permitindo que estes possam ser trabalhados dentro das aulas de Sociologia, uma vez que é sob o jugo desta disciplina do social em sentido amplo que as análises mais especializadas sobre a Cultura, a Alteridade, a Diferença, a Diversidade e sobre a Política, o Poder, a Dominação, a Democracia, o Estado adentram na Educação Básica e promovem o pensamento reflexivo, contrafactual, crítico, questionador e emancipador.

Nesse sentido, retomamos aqui o desafio de operacionalizar, - a partir do conjunto de conhecimentos adquiridos ao longo da formação acadêmica em Ciências Sociais, - as estratégias que permitam a um público de alunos, - sem uma vivência nessa área acadêmica e que possui expectativas diversas em relação ao docente e ao conteúdo de Sociologia, - cumprir aquilo que a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional determina. Isto é: “o domínio dos conhecimentos de Filosofia e de Sociologia necessários ao exercício da cidadania” (BRASIL, 2020). Pois esse, com efeito, não é o caso quando observamos a formação de Cientistas Sociais na Escola Básica, de modo que a Sociologia, a Antropologia e a Ciência Política aprendida na Graduação devam obrigatoriamente passar por um processo de adequação aos interesses, limitações, linguagens e processos do contexto escolar de alunos adolescentes e jovens. Essas demandas, contudo, não devem significar que os conteúdos abordados e as competências exigidas em sala de aula se atenham a uma dimensão aproximada do que tecnicamente se entende por senso comum. Sob essa ótica, a tarefa do professor de Sociologia, - e do antropólogo e politólogo que adentra a sala de aula, - reside, antes de tudo, na busca das pré-noções que constituem o imaginário dos educandos para, assim, lograr oportunizar a eles a sistematização e o estabelecimento de um diálogo entre os conteúdos escolares e a realidade em este tipo de saber e visão de mundo se inserem. E, somente então, possibilitar a realização de processos de transposição didático-pedagógica.

Nessa perspectiva, cabe a referência aos processos de aprendizagem de tomada de consciência crítica e reflexiva de si e do mundo mediante a desnaturalização dos aspectos socialmente construídos, de modo que este é um importante objetivo a ser perseguido pelo professor em suas aulas. Por fim, as Ciências Sociais ainda não têm uma tradição forte no exercício da docência na educação básica, por isso, a aposta será no sentido de que o profissional de Ciências



Sociais construa os caminhos de abertura do curso para a Educação Básica, ocupando espaço e especialmente ampliando a transversalidade do conhecimento, tão essencial para a educação.

### Considerações finais

A importância das Ciências Sociais se inscreve em um cenário de enormes demandas de produção de confiança institucional, de inteligibilidade sistêmica e de instrumentalário imaginário e simbólico para a emancipação do espírito humano em condições de desorganização normativa e de riscos e vulnerabilidades interacionais inerentes à sociedade complexa, politextual e heterárquica. Figuração social que se desenvolve nos últimos três séculos na cultura ocidental, atualmente globalizada em formato de capitalismo informacional. Trata-se, assim, de uma prática discursiva coletivamente organizada como saber profissionalizado, tecnicizado e burocratizado, cuja produção, distribuição e consumo se realiza em conformidade com as exigências próprias de uma objetificação do real social devidamente epistemologizada e formalizada: um exercício científico de crítica e de reflexão político-cultural. As Ciências Sociais e Humanas, nesse sentido, atestam aprioristicamente a democratização dos espaços públicos e da construção tensional civilizada dos processos políticos, de modo que o conflito social, - em suas clivagens de classe, de raça, de etnia, de renda e extrato econômicos, de geração, de território, de gênero, de culturas e estilos de vida, de moralidades, de temporalidades, de religiosidades e de normalidades normativas, - possa ser administrado em níveis ótimos de convivialidade diversa, plural e pacífica.

As Ciências Sociais, pode-se dizer a título de conclusão, não estão verdadeira e devidamente apreciadas em níveis de importância, mas de necessidade civilizacional em bases axiológicas de felicidade individual e de emancipação coletiva; de maneira que a supressão dessas práticas discursivas e saberes, - aqui chamados de Sociologia, Antropologia e Ciência Política, - remeteria à gestão autoritária e totalitária da sociedade humana urbano-industrial e de serviços atual. No lugar do exercício crítico e reflexivo de apreensão e compreensão do indivíduo, da sociedade e da cultura, ter-se-ia, assim, máquinas burocráticas de doutrinação, de censura e de higienização do conflito social, da diferença de opiniões, da diversidade de pertencas, da alteridade cultural, e, por fim, da própria liberdade que vitaliza o mundo humano.

### Referências

- BAUMAN, Zygmunt. **Para que serve a Sociologia?: Diálogos com Michael Hviid Jacobsen e Keith Tester**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.
- BECK, Ulrich. **La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidade**. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 2002.
- BOTTOMORE, T. B. **Introdução à Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971.
- BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica**. Brasília: MEC, SEB, DICEI, 2013.
- BRASIL. Governo Federal. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Brasília: 1996. Diário Oficial da União, Brasília, 20 de dezembro de 1996. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm)> Acesso em: 10 jun. 2020.
- BRASIL. Governo Federal. **Lei nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017**. Brasília: 2017. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm)> Acesso em: 20 junho 2020.
- BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria da Educação Fundamental. **Parâmetros Curriculares Nacionais: Temas Transversais**. Brasília/DF: MEC, SEF, 2000.
- BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros Curriculares Nacionais: temas transversais terceiro e quarto ciclos**. Brasília: MEC/SEF, 1998.
- BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais: pluralidade cultural, orientação sexual**. Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília: MEC/SEF, 1997.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador, v.2.: Formação do Estado e Civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador, v.1.: Uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- GUSFIELD, J. R. **The culture of public problems: Drinking-driving and the symbolic order**. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciências Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo. v. 1 e 2**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- PIRES, Álvaro P. Sobre algumas questões epistemológicas de uma metodologia geral para as ciências sociais. In: Jean Poupart et al, **A Pesquisa qualitativa: Enfoques epistemológicos e metodológicos**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2010.
- QUINTANEIRO, TANIA. **Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber**. Belo horizonte: editora UFMG, 2002.

## CANTIGAS DE MULHER: AS *MANDJUANDADI* COMO AFIRMAÇÃO CULTURAL NA GUINÉ-BISSAU PÓS-COLONIAL

Rômulo Artur Alves da Silva<sup>95</sup>

Raoni Borges Barbosa<sup>96</sup>

Eliane Anselmo da Silva<sup>97</sup>

Winnie Alves de Souza<sup>98</sup>

### Resumo

Esse ensaio objetiva ressaltar a importância que as mulheres construíram ao longo de décadas de luta pela liberdade de produção e expressão cultural e como suas culturas emotivas e morais compõem todo um espectro de práticas tradicionais em Guiné-Bissau, entendendo que as mulheres são as principais mantenedoras e difusoras de práticas e cosmologias tradicionais em suas comunidades a partir da produção de cantigas cantadas em momentos extraordinários e de efervescência. Assim, conclui, a partir de um trabalho de revisão de literatura, que as cantigas são a forma de expressão pela qual esses grupos de *Mandjuandadi* discutem as suas insatisfações, felicidades, tristezas e demais sentimentos que fazem parte desse misto existencial africano.

**Palavras-chave:** Mandjuandadi. Tradição. Cantigas de mulher. Oralidade.

### Abstract

This work aims to highlight the importance that women have built over decades of struggle for freedom of cultural expression, and how these manifestations comprise a whole spectrum of traditional cultural practices in Guinea-Bissau, understanding that women are the main supporters and diffusers of these traditional practices and cosmologies in their communities through the production of songs sung at relevant moments. Thus, it concludes, from a literature review work, that the songs are the form of expression through which these groups from *Mandjuandadi* discuss their dissatisfaction, happiness, sadness and other feelings that are part of this African existential mix.

**Keywords:** Mandjuandadi. Tradition. Songs of women. Orality.

---

<sup>95</sup>Licenciado em Geografia pela Universidade Federal do Ceará – UFCE. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2040-0506>. E-Mail: [romuloarturgeo@hotmail.com](mailto:romuloarturgeo@hotmail.com).

<sup>96</sup> Pós-Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2437-3149>. E-Mail: [raoniborgesb@gmail.com](mailto:raoniborgesb@gmail.com).

<sup>97</sup>Professora de Antropologia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6624-8493>. E-Mail: [elianeanselmo@uern.br](mailto:elianeanselmo@uern.br).

<sup>98</sup>Graduada em Direito pela Universidade Potiguar – UnP. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9227-3601>. E-mail: [winniesouza@alu.uern.br](mailto:winniesouza@alu.uern.br).

## Introdução

Este ensaio<sup>99</sup> pretende compreender a perspectiva epistemológica da cosmologia acionada nas dinâmicas de luta por reconhecimento (Honeth, 2009) e por afirmação cultural das Mandjuandadi<sup>100</sup> (TRAJANO FILHO, 2012), tendo como centro dessa discussão o papel desempenhado pelas mulheres guineenses a partir das suas canções. Entendendo que a cultura brasileira tem contribuição significativa dos povos africanos que para cá vieram sob a marca lúgubre da escravidão. As *Mandjuandadi*<sup>101</sup>, a partir das suas práticas culturais, renovam e ressignificam uma tradição que faz parte da construção identitária de Guiné-Bissau. Essa tradição de construção identitária tem como elementos narrativos e discursivos centrais a contextualização de Guiné-Bissau como território colonizado, e que por isso, carece nesse período pós-colonial de uma caracterização simbólica das manifestações femininas como luta pela igualdade de gênero. Tendo como ponto de partida esse pensamento, podemos perceber como as cantigas são escritas e interpretadas dentro de um contexto social marcado pelas desigualdades sociais, de gênero, religiosa e política, a partir do qual essas mulheres definem situações, produzem escolhas e constroem seus sentimentos cotidianos. Diante disso, nos propomos a compreender como as *Mandjuandadi* (re)produzem e mantêm as suas identidades a partir das letras de suas cantigas, além de também entender como as letras das cantigas colaboram para a afirmação de uma tradição<sup>102</sup>.

## As mandjuandadi como mantenedoras e propagadoras de identidades

O difícil cenário guineense durante o período colonial, e no seu pós-colonialismo, aponta para o entendimento de que as *Mandjuandadi* irão surgir como uma forma de resistência das mulheres frente às dificuldades encontradas no seu cotidiano familiar e social. A tradição das cantigas vem para demonstrar as insatisfações, felicidades, o respeito e a veneração a algo ou alguém. De maneira geral, as cantigas conformam um movimento de expressão de sentimentos velados durante anos de colonização e que precisam ser passados para as novas gerações, como afirma Hampâté Bâ (1982, p. 181) quando diz que a tradição<sup>103</sup> é a “[...] herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos”. O dualismo moderno/tradicional atualmente se apresenta como um grande desafio para as sociedades e dirigentes africanos, dado que o pluriculturalismo africano e as diferenças de quadros lógicos, - como na política, na economia, na religião, nas ideologias, - dificultam o diálogo

---

<sup>99</sup>A pesquisa pode servir, ainda, para futuras investigações que tratem do mesmo tema, com o intuito de apresentar para a sociedade brasileira e sobretudo para a comunidade escolar essas tradições tão ricas e densas de significado e que muito convergem com a produção cultural brasileira (SANTOS, 2006).

<sup>100</sup>*Manjua*: coetâneo, colega, da mesma igualha/idade; *manjuandade/i*: igualdade, coetaneidade, convívio de coetâneos. (Biasuti, P. A. - Vokabulari Kriol-Purtugês: 150).

<sup>101</sup>As mulheres que compõem esses grupos de *Mandjuandadi* têm, em média, uma faixa etária de 30 a 40 anos de idade. Os homens que decidem participar desses grupos devem obrigatoriamente assumir uma figura feminina ao cantar: assumem os sentimentos, mágoas e felicidades contidas nas histórias vividas por essas mulheres.

<sup>102</sup>É através das suas letras musicais que essas mulheres expressam seus descontentamentos, denunciam desigualdades, saudades, sofrimentos, mas também, demonstram sua felicidade e tradições, de modo que essas cantigas de mulher podem ser consideradas como tecnologias narrativas de construção do self (ABU-LUGHOD, 2003) e de luta por reconhecimento. As letras das músicas levam ao ensinamento sobre a convivência com os mais velhos, à valorização das pessoas de culturas diferentes, a como lidar com desafios e dilemas cotidianos na relação dessas mulheres com os homens, e na sua sociedade de forma geral. Trata-se, de um acervo epistemológico da cultura emotiva e moral (BARBOSA, 2019) local construída pelas mulheres no contexto pós-colonial da Guiné-Bissau em sintonia com as formas culturais do pensamento filosófico tradicional africano (ASANTE, 1980; FANON, 2005 e 2008). As cantigas de dito ou também chamadas de mandjuandade são formas de expressão dessas mulheres que estiveram silenciadas durante séculos (SEMEDO, 2006; CARREIRA, 1964; FERREIRA, 1999).

<sup>103</sup>A tradição é precedida pela experiência e visões de mundo que constituem em praticamente todas as sociedades o seu sentido de *ser* e estabelece uma legitimidade de discurso e ações que compõem o cotidiano daquela sociedade.

entre as sociedades e instituições<sup>104</sup>. Quando falamos de “pluriculturalismo africano”, estamos decantando a capacidade que essas mulheres têm de transpor para uma performance corporal aqueles múltiplos sentimentos corriqueiros. Dessa forma, as suas expressões sob a forma de musicalidade em seqüência de passos sincronizados e seguidos de palmas, a arte, a religião e a política são integrados em uma só forma de manifestação: as cantigas de mulher<sup>105</sup>.

A presença europeia em solo africano, que caracteriza as diferenças de quadros lógicos supracitados, trouxe para essas sociedades mudanças drásticas em sua forma de convívio entre si e com os demais povos. Dois fenômenos modernos são centrais para entendermos a mudança de paradigma presente na Guiné-Bissau e demais países colonizados: a urbanização; os sistemas de valores econômicos e sociais. Esses novos sistemas implementados de forma arbitrária no continente africano distinguem-se dos sistemas tradicionais que eram regidos por uma espécie de comunismo primitivo (DIOP, 2008), baseado na ética social, na produção e distribuição de bens, e na propriedade coletiva. Nesse conflito entre o tradicional e o moderno, podemos destacar o papel que as mulheres exerceram desde o período colonial, uma vez que o movimento feminista em Guiné-Bissau, assim como em outros países colonizados por Portugal, esteve diretamente ligado aos movimentos de libertação<sup>106</sup>. O processo de dominação colonial, assim, esteve presente na construção nacional e identitária dos países colonizados, marcando profundamente as mulheres em processos de exclusão<sup>107</sup>. Esse transcurso de exclusão vai levar as mulheres africanas a um custoso silêncio na produção veiculada na época, pois em suas comunidades essas mulheres continuavam ativas e altivas. Essa visibilidade dada a mulheres na África sob a égide da dominação colonial é em si uma forma de “[...] relatar, ou, melhor ainda, participar do trabalho antissexista entre as mulheres de cor ou as mulheres sob a opressão de classe no Primeiro ou no Terceiro Mundo está inegavelmente na ordem do dia” (SPIVAK, 2010, p.85-6). Assim como Oyèwùmí (2010, p.2) destaca que o conceito de mulher é amplamente universalizado nos estudos de gênero, a sua subordinação também é entendida sempre dentro de um mesmo contexto; no entanto, apesar das similaridades que compõem o mundo feminino, existem diferenças quanto às particularidades e variações culturais, nas quais essas mulheres estão inseridas. Portanto, a identidade e suas respectivas contrapartidas epistemológicas vão se moldando de acordo com a cultura (BUTLER, 2008, p.184). Assim sendo, as *Mandjuandadi* são (re)produzidas a partir da sua própria construção simbólica de identidade e pertencimento. São, portanto, mantenedoras de uma identidade singular que transmite para as gerações futuras os conhecimentos e as histórias orais que compõem a própria noção de ser e de estar no mundo<sup>108 109</sup>.

---

<sup>104</sup>Esse pensamento sobre o pluriculturalismo africano e sobre os distintos quadros lógicos de uma sociedade complexa fica claro quando Hampâté Bá afirma que: “Quando se fala da “tradição africana”, nunca se deve generalizar. Não há uma África, não há um homem africano, não há uma tradição africana válida para todas as regiões e todas as etnias. Claro, existem grandes constantes (a presença do sagrado em todas as coisas, a relação entre os mundos visível e invisível e entre os vivos e os mortos, o sentido comunitário, o respeito pela mãe etc.), mas também há numerosas diferenças: deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas e costumes sociais delas resultantes variam de uma região a outra, de uma etnia a outra; às vezes de aldeia para aldeia” (HAMPÂTÉ BÂ, 1981, p. 183).

<sup>105</sup>Nesse sentido, Jamake Highwater (1978) descreve: Existem dois tipos de rituais. O primeiro estudado pelos etnologistas, que é familiar, é um ato inconsciente sem deliberação estética, resultado da influência étnica de muitas gerações que culmina num grupo com seu sistema fundamental. E o segundo tipo, ou seja, um novo tipo de ritual, que é a criação do indivíduo excepcional que transforma sua experiência através de um idioma metafórico conhecido como arte (HIGHWATER, 1978, p. 14).

<sup>106</sup>No caso de Guiné-Bissau, temos a construção de um partido denominado de PAIGCC (O Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde), que lutou até o fim pela libertação dos dois países (ANDRADE, 1976).

<sup>107</sup>De acordo com Lucia Guerra (1995, p. 26-27): “[...] a mulher ocupou sempre uma posição subordinada, sendo privada, na organização patriarcal, de sua própria História e das histórias que modelizam sua própria experiência”.

<sup>108</sup>Corroborado com esse pensamento J. Vansina (2010, p. 163) ao afirmar que: “Toda instituição social, e também todo o grupo social, tem uma identidade própria que traz consigo um passado inscrito nas representações coletivas de uma tradição que o explica e justifica. Por isso, toda tradição terá sua ‘superfície

As canções de *Mandjuandadi* de resistência feminina, identitária e tradicional nos envolvem no mundo particular das práticas sociais africanas, suas lidas diárias e representações. Assim, essas letras vêm mostrar como as participantes desses grupos interagem com o restante da sociedade e servem como símbolo cultural de um país que reconstrói sua noção de pertencimento. A utilização do crioulo guineense, o *keriol*, na elaboração das letras das cantigas e na própria forma de comunicação cotidiana estabelece uma mensagem, ainda que intrínseca, de luta política e identitária das mandjuandades<sup>110</sup>. Dessa forma, a língua do colonizador vai sendo moldada no interesse da mensagem que se quer transmitir, - uma forma de apropriação cultural positiva. Essa mistura de línguas evoca um cenário de conflito cultural, mostrando como as palavras tem a capacidade de desestabilizar mundos, hierarquias, abrindo espaço para a produção artística de um país que até bem pouco tempo era uma colônia. É sabido que a produção textual, seja ela qual for, estabelece um certo envolvimento de consciência de pertencimento. Isso porque a criatividade literária está ligada a uma transformação social que produz rupturas e mudanças do contexto sociocultural. As mandjuandades buscam a partir da sua manifestação artística estabelecer um nexo com o real vivido que não deixa de expressar seus sentimentos mais profundos e carregados de dualismos presentes nas sociedades subalternizadas<sup>111</sup>.

Dialogando com essa perspectiva, destaquemos a importância da oralidade na produção cultural africana. Essa oralidade faz parte da tradição, pois reafirma a lógica de continuidade de rituais e crenças a partir da verbalização dos acontecimentos. Muitos historiadores criticam essa forma de transmissão, porque julgam ser infundada e sem nenhuma comprovação arqueológica ou histórica. Contudo, Hampâté Bâ (1982, p. 183) afirma que: “A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos”. As cantigas de *Mandjuandadi* são expressões populares e manutenção de uma identidade que servem como um refúgio para as tensões diárias, fazendo com que elas tenham até uma conotação de entretenimento.

### Escrita e oralidade guineense pelas *mandjuandadi*

O que configura um grupo de mulheres enquanto Mandjuandadi é o fato dessas morarem perto ou até mesmo na mesma *tabanca*. Algumas práticas cotidianas, como lavar roupa, cortar lenha, vender bijuterias, ir à costura, buscar água e etc. precisam ser vivenciadas por todas as mulheres para que as cantigas façam sentido. Essa relação de entajuda favorece o compartilhamento de experiências e práticas de uma geração para a outra de forma espontânea e informal (SEMEDO,

---

social’. [...] sem superfície social, a tradição não seria mais transmitida e, sem função, perderia a razão de existência e seria abandonada pela instituição que a sustenta”.

<sup>109</sup>E Hampâté Bâ (2003, p. 52) contribui com esse pensamento quando afirma: “A escrita é uma coisa e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas ela não é o próprio saber. O saber é uma luz que está no homem. É a herança de tudo o que os ancestrais puderam conhecer e nos transmitiram em germe, assim como o baobá está potencialmente contido em sua semente”, dizia Bokar (líder espiritual de Amadou). [...] Desde a infância, éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como cera virgem”.

<sup>110</sup>Borges (2006, p. 96) destaca: “Nesse sentido, as associações correspondem a estratégias das mulheres para assumir, reformulando, a individualização e a atomização das relações sociais no meio urbano. Essas estratégias socioculturais, por meio das quais os grupos dominados procuram negociar a continuidade dos seus valores e uma inserção mais equitativa na sociedade global, e que estruturam a economia do conflito, pela apropriação criativa dos modelos vigentes e ressignificados, é recorrente a vários contextos geográficos e históricos”.

<sup>111</sup>Segundo Agboton (2004, p. 12-13): “O ensinamento que há mantido o relato durante séculos, nas distantes aldeias de África Ocidental, pode também ser recebido, entendido e interpretado por ouvidos muito distintos daqueles a que estavam destinados no princípio. E assim, o conto segue cumprindo a missão que lhe foi encomendada. O conto segue sendo, então, um transmissor de valores tradicionais que, ademais, devem ser descobertos por entre rodeios da história e adaptados à realidade que se vive. A cada uma sua missão, a cada qual, sua tarefa. Mas, “de um e outro lado do mar de areia” os homens e as mulheres não são, afinal de contas, tão distintos!”

2010)<sup>112</sup>. Tendo como ponto de partida esse pensamento, podemos perceber como as cantigas são escritas e interpretadas dentro de um contexto social marcado pelas desigualdades sociais, de gênero, religiosa e política, que induz essas mulheres a produzirem literariamente seus sentimentos cotidianos. A ideia nessa seção é apresentar algumas cantigas (Kilin...Kilin; Nha Kunha; Morte) e uma breve análise literária. Como diz Pound (2006), é só examinar a o material, ou seja, analisar com cuidado e ver que tudo é passível de análise<sup>113</sup>. Cândido (2005) sugere a compreensão da realidade particular das cantigas pela análise das suas finalidades e endereçamentos. A ideia é perceber as experiências de vida contidas dentro da escrita elaborada pelas mandjuas<sup>114</sup>. As cantigas são entoadas em momentos importantes, de agitação (DURKHEIM, 1995 e 1996) e de intensa ação cultural (TURNER, 2013) para as comunidades, como durante o casamento. Durante o período pré-matrimonial a noiva fica reclusa em um quarto onde irá receber os ensinamentos das mulheres mais velhas e sábias da comunidade (SEMEDO, 2010). Quando a noiva sai da reclusão, pronta para o casamento, é recepcionada com um grupo de mandjuandades que cantam a Kilin...kilin<sup>115</sup>.

As canções são cantadas obrigatoriamente nessa ocasião, produzindo a comunidade a obrigatoriedade da demonstração pública dos sentimentos (MAUSS, 1921, 2003 e 2003a) que perfazem uma cultura emotiva e moral (BARBOSA, 2019). Podemos perceber que a canção Ia-ian é uma espécie de mimo para a noiva, além de também parabenizar os pais. E Kilin...Kilin faz referência a saída da noiva de sua casa, como se ela estivesse sendo arrancada “com a sua raiz”. Outras questões da vida cotidiana e das temporalidades extraordinárias da comunidade também são abordadas nas cantigas como, por exemplo, na cantiga *Nha Kunhada (Cunhada Minha)*<sup>116</sup>, em que o tema central é o fato da insatisfação da mulher ao ter que abandonar o seu lar em razão da violência doméstica<sup>117</sup>. A morte também pode ser cantada, principalmente como saudade. Para as Mandjuandadi, os entes queridos continuam a fazer parte da vida da família mesmo depois de mortos. Por isso, eles merecem ser cantados<sup>118</sup>. Essas cantigas estabelecem uma tradição que enriquece a coletividade e suas forma de resistir ao cenário adverso (SEMEDO, 2010). Nem

---

<sup>112</sup>Apesar dessa suposta áurea de informalidade, é importante ressaltar que os grupos de Mandjuandades são compostos por regras claras de funcionamento. Uma delas é o fato de que não pode misturar jovens com idosas; cada uma pertence a um grupo diferente, pois as suas vivências são diferentes. Outro ponto importante é o espírito de solidariedade presente nesses grupos, que demonstra como elas têm resistido com a sua manifestação cultural mesmo diante do processo de homogeneização cultural atual.

<sup>113</sup>Ou ainda, como afirma Eagleton (2019, p. 16-17): “Aprender a ser crítico literário consiste, entre outras coisas, a aprender como empregar certas técnicas. Como em muitas delas – praticar um mergulho ou tocar um trombone, por exemplo -, é mais fácil pegar na prática do que na teoria. Essas técnicas exigem uma atenção à linguagem maior do que normalmente se dedica a uma receita ou a um rol de lavanderia [...]”.

<sup>114</sup>Alguns teóricos afirmam que o mundo que nos rodeia só pode ser conhecido a partir das percepções (INGOLD, 2008), e que a escrita ou produção textual tem esse papel de se trazer para o campo material os sentidos abstratos da nossa mente.

<sup>115</sup>Letra traduzida da Canção Kilin...Kilin: Kilin...kilin.../ O sino repica kilin...kilin.../ kilin kilin oh/ Senhor Viera/ Viu o que fez o senhor Inácio/ oh senhor Inácio/ viu o que fez o senhor Vieira/ recursou as tábuas (vigas) ajeitadas/ e arrancou o poílão com a sua raiz/ kilin...kilin...oh/ o sino repica kelen...kelen/ encontro de fulas e mandingas/ o sino repica kelen...kelen.

<sup>116</sup>Letra traduzida da Canção **Nha Kunhada** (Cunhada Minha): Cunhada minha/ Conta ao teu irmão/ Que já não posso mais sofrer/ Vou fazer as minhas malas/ Releve, releve cunhada minha/ releve, releve cunhada minha/ que o valor de ser mulher/ está (na porta do) no casamento.

<sup>117</sup>Essa cantiga põe em cena duas vozes, em que uma é a da esposa e a outra é a da cunhada. Enquanto a esposa está decidida a deixar o seu lar, a cunhada pede para ela relevar e passar pelo sofrimento (SEMEDO, 2010). Isso demonstra o sentimento de submissão das mulheres para a preservação da aparência, - da fachada administrada em termos goffmanianos de vergonha e de normalidade normativa (GOFFMAN, 2012), - de uma família perfeita.

<sup>118</sup>Letra traduzida da Canção **Morte**: Sou de uma grande família/ a morte funesta veio/ e tudo levou/ eu fiquei só/ a deambular pelos cantos da vida/ Da vasta família que era a minha/ a morte poderosa a todos levou/ e olhem no que me tornei/ só e desamparada/ Dizem que a morte é funesta/ porque minha história não conhecem/ se a morte é malvada/ ela é mais cruel para mim/ pois desamparada e só ela me deixou/ a andar pelos cantos da vida.

sempre as canções são biográficas: quem canta não necessariamente protagonizou a situação narrada, mas a experimenta e vivencia enquanto pertença ao grupo e suas memórias.

### Considerações finais

A colonização marcou a história africana. A Guiné-Bissau foi durante séculos um entreposto dos portugueses no comércio de escravizados com as Américas. A repressão que os guineenses tiveram de superar para preservar e afirmar cosmologias, práticas sociais e modos culturais próprios foi extrema. A hegemonia política colonial portuguesa, entretanto, foi localmente tensionada e apropriada em processos de indigenização cultural (HANNERZ, 1997 e 1997a) da língua do colonizador na forma tradicional, - mas atualizada, - do *kriol*, uma verdadeira rasteira na lógica de dominação colonial (GONZÁLEZ, 1984; GONZÁLEZ e HASELBALG, 1982). Essa inovação semântica fazia das cantigas a comunicação das experiências e vivências íntimas das Mandjuandadi, envolvendo muita luta por reconhecimento (HONNETH, 2009) das mulheres que construíram, com a utopia pós-colonial, uma nova nação a partir do movimento de independência. As *Mandjuandadi* são, assim, consideradas patrimônio cultural da Guiné-Bissau<sup>119</sup>.

### Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. Melodrama egípcio: uma tecnologia do sujeito moderno? *Cadernos Pagu*, n. 21, p. 75-102, 2003.
- ANDRADE, Mário de (Org.). **Obras escolhidas de Amílcar Cabral: a arma da teoria-Unidade e luta I**. Lisboa: Seara Nova, 1976.
- AGBOTON, Agnès. **Na mitón: la mujer en los cuentos y leyendas africanos**. Barcelona, RBA Libros, 2004.
- ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricity: The theory of social change**. Buffalo, NY: Amulefi, 1980.
- BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord.). **História Geral da África. v. 1 - Metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982.
- BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo, Palas Athena/Casa das Áfricas, 2003.
- BARBOSA, Raoni Borges. **Emoções, lugares e memórias: um estudo sobre as apropriações morais da Chacina do Rangel**. Mossoró: Edições UERN, 2019.
- BIASUTTI, Pe. A. **Kriol-Portugis: esboço-proposta de vocabulário**. 2. ed. Bubaque: Missão Católica, 1987.
- BORGES, Manuela et al. **Relações de alteridades e identidades: Mandjuandades na Guiné-Bissau e a Irmandade da Boa Morte na Bahia**. Piracicaba: Impulso, 2006.
- BUTLER, Judith. **“Problemas de gênero”: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização, 2008.
- CANDIDO, Antônio. **Noções de análise histórico-literária**. São Paulo: Associação Editorial Humanistas, 2005.
- CARREIRA, António; QUINTINO, Fernando Rogado. Antroponímia da Guiné Portuguesa. **Memórias da Junta de Investigações do Ultramar**, v. 1, n. 49, 1964.
- DIOP, Thierno; BALDOVINOS, Ricardo Roque. Africa y el marxismo. **Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**, n. 115, p. 133-148, 2008.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins fontes, 1995.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- EAGLETON, Terry. **Como ler literatura**. Porto Alegre: L&PM, 2019.

---

<sup>119</sup>O respeito direcionado às *Mandjuandadis* está inscrito e estruturado em uma cosmologia muito mais ampla que abrange toda a África. Estamos tratando de um respeito aos mais velhos, principalmente às mulheres que estabelecem as cadeias tradicionais e ancestrais de matrilinearidade. As cantigas, portanto, materializam simbolicamente a forma mais eficaz para que essas mulheres conseguissem perpetuar a tradição guineense sem que seja desconsiderado toda a inserção da nação no mundo globalizado atual. Essa visibilidade é fundamental para que os excluídos historicamente sejam novamente inseridos na produção cultural mundial.



- FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EdUFBA, 2008.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- GUERRA, Lucia. **La mujer fragmentada: histórias de un signo**. Santiago: Cuarto Propio, 1995.
- GOFFMAN, Erving. **Os quadros da experiência social: Uma perspectiva de análise**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, 1984, p. 223-244.
- GONZALES, Lélia & HASELBALG, Carlos. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- HANNERZ, Ulf. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (PARTE I). **Mana**, v.3, n.1, p. 41-73, 1997.
- HANNERZ, Ulf. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (PARTE I). **Mana**, v.3, n.2, p. 103-150, 1997a.
- HIGHWATER, Jamake. **Dance Ritual of Experience**. New York: A and W Publishers Inc, 1978.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos: rituais orais funerários australianos. **Journal de Psychologie**, v. 18, 1921.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Marcel Mauss, Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, p. 183-314, 2003.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Marcel Mauss: Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosacnaify, p. 47-181, 2003a.
- OYEWUMI, Oyeronke. “Conceptualizando el género”: Los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana: africanando. **Oyeronke Oyewumi \ Revista de actualidad y experiencias**, n. 04, 2010.
- POUND, Ezra. **A B C da Literatura**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SANTOS, Inaicyr Falcão dos. **Corpo e Ancestralidade: uma Proposta Pluricultural de dança-arte-educação**. 2. ed. São Paulo: Terceira Margem, 2006.
- SEMEDO, Maria Odete da Costa Soares. **As Mandjuandadi-cantigas de Mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à literatura**. Belo horizonte, 2010.
- SEMEDO, Maria Odete da Costa. As cantigas de *mandjuandadi* na oratura guineense. Notas para um trabalho de pesquisa em desenvolvimento. Congresso Internacional de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. I LLP Estudos de literaturas africanas: cinco povos, cinco nações, 2006, Coimbra. **Actas...** Coimbra: Universidade de Coimbra, 2006, p. 644-660.
- SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- TRAJANO FILHO, Wilson. Território e idade: ancoradouros do pertencimento nas manjuandadis da Guiné-Bissau. In: Wilson Trajano Filho. **Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional**. Brasília: ABA Publicações / Ed. Athalaia, p. 227-257, 2012.
- TURNER, Victor W. **O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. **História geral da África**, v. 1, p. 157-179, 2010.

## “*MEI DE FEIRA*”: REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS NO CAMINHAR DA PEQUENA CIDADE

Winnie Alves de Souza<sup>120</sup>

Raoni Borges Barbosa<sup>121</sup>

Ângelo Gabriel Medeiros de Freitas Sousa<sup>122</sup>

Rômulo Artur Alves da Silva<sup>123</sup>

### Resumo

Esse trabalho objetiva reunir percursos etnográficos na feira livre do município de Caraúbas-RN, contextualizados na perspectiva do Interacionismo Simbólico. Em campo, a observação participante nas ruas da feira torna possível compreender uma heterogeneidade de sujeitos em um espaço complexo e hierarquizado, refletindo em uma cultura emotiva local, densamente descrita e compreendida sob a ótica simbólico-interacionista. O artigo conclui, assim, que a feira livre é um acesso privilegiado ao mundo social e simbólico do pequeno urbano.

**Palavras-chave:** Pequena Cidade. Etnografia. Interacionismo simbólico.

### Abstract

This work aims to bring together ethnographic paths in the city's street fair of Caraúbas-RN, contextualized in the perspective of Symbolic Interactionism. In the field, the participant observation in the streets of the fair made possible to comprehend the heterogeneity of characters in a complex and hierarchical space, reflecting on a local emotional culture that can be understood under the symbolic- interactionism perspective. The article concludes, therefore, that the street market is a privileged access to the social and symbolic world of the small urban area.

**Keywords:** Small Town. Ethnography. Dense description. Symbolic interactionism

### Introdução

O sol ainda está longe de nascer, mas a sinfonia da feira aos poucos começa a tocar. São os sons das bancas sendo montadas, o barulho dos caminhões descarregando mercadorias e a conversa solta dos caminhantes e feirantes que chegam aos ouvidos trazendo o raiar de mais um dia de feira. O sábado amanhece com cheiro de caju no ar, enquanto nas ruas de calçamento uma colorida mistura de frutas, verduras, temperos e pessoas ornamentam a vida na pequena cidade de Caraúbas nos dias de feira. Localizada na microrregião da Chapada do Apodi, no oeste do Rio Grande do Norte, Caraúbas possui uma população estimada<sup>124</sup> em mais 20.000 habitantes.

---

<sup>120</sup> Graduada em Direito pela Universidade Potiguar – UnP. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9227-3601>. E-mail: [winniesouza@alu.uern.br](mailto:winniesouza@alu.uern.br).

<sup>121</sup> Pós-Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2437-3149>. E-Mail: [raoniborgesb@gmail.com](mailto:raoniborgesb@gmail.com).

<sup>122</sup> Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8349-6472>. E-Mail: [angelog552@gmail.com](mailto:angelog552@gmail.com).

<sup>123</sup> Licenciado em Geografia pela Universidade Federal do Ceará – UFCE. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH) da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2040-0506>. E-Mail: [romuloarturgeo@hotmail.com](mailto:romuloarturgeo@hotmail.com).

<sup>124</sup>IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais, Estimativas da população residente com data de referência 1º de julho de 2020.

Enquanto municipalidade de pequeno porte, a vivência em Caraúbas é marcada por interações sociais de intensa personalidade, percebidas em situações cotidianas de familiaridades e modos de vida em que o parentesco, o afeto, os valores religiosos e tradicionais são fortemente respeitados. Trata-se de sistemas de moralidades percebidos e construídos no cotidiano do sujeito da pequena cidade, em jogos e redes dinâmicas de interação e apresentação (GOFFMAN, 2002), sistematizando os movimentos e processos dos sujeitos em espaços físicos de interação e sociabilidades próprios da pequena cidade, como, por exemplo, estabelecimentos comerciais tradicionais, praças públicas e, em especial, a feira livre. Salvo raras exceções, como feriados regionais ou nacionais, a feira livre de Caraúbas ocorre tradicionalmente aos sábados, fazendo parte da rotina dos moradores da cidade e das regiões circunvizinhas.

### A rotina urbana: uma etnografia dos espaços e sujeitos em dias de feira

No espaço urbano, a área do centro da cidade (Figura 1) reúne a maior movimentação, se dividindo entre os espaços de bancas e vendas, os espaços de circulação de pedestres e veículos e, ainda, espaços destinados ao estacionamento de mototaxistas e veículos. Na atual configuração e organização urbana da feira, um trecho da Rua Major Cesário (Figura 1, destaque 1) concentra as bancas de frutas e verduras, e subdivide-se em diversos espaços de vendas marcados pela heterogeneidade.

Figura 1: Imagem de satélite da área onde ocorre a feira livre.



Fonte: Google Earth, 2020.

Ao longo do caminhar pela feira é possível observar algumas bancas de frutas e verduras maiores e mais bem estruturadas que dispõem de largos espaços para os produtos, organizados em expositores de madeira ou caixotes e cobertos por tendas ou outras estruturas de ferros (Figura 2). Nessas bancas, em particular, observa-se a presença de dois ou mais vendedores com uma organização e distribuição de tarefas próprias, como, por exemplo, aqueles responsáveis pela venda direta que costumam chamar e abordar os transeuntes com jargões e ofertas de seus produtos, enquanto outros se encarregam da pesagem dos alimentos e o recebimento de pagamentos.

**Figura 2:** A feira e bancas de frutas e verduras.



**Fonte:** Retirado do Perfil de Facebook *Caraubenses*. Acesso: <https://www.facebook.com/groups/152142508218305>.

Há, também, um trecho da rua destinado exclusivamente à venda de produtos agroecológicos (Figura 1, destaque 2), ofertados por famílias da zona rural que fazem parte de um programa de beneficiamento da produção e venda. Tais produtos, em especial, estão organizados em uma estrutura física padronizada: são pequenas bancas enfileiradas em estruturas de ferro cobertas, todas da mesma cor e do mesmo tamanho. Esses vendedores dispõem de uma produção pequena e ofertada a preços mais elevados, mas bastante diversificada, reunindo, por exemplo, folhagens verde e frutas, mudas de plantas, queijos, bolos e doces, bem como, uma pequena quantidade de carnes de aves ou suínos.

O caminhar da feira revela, contudo, a maior predominância do pequeno vendedor: os sujeitos com suas vendas e bancas que ofertam um único produto, cultivado ou criado nos seus sítios e quintais. Para eles, o sábado começa cedo e é marcado por muito trabalho: os espaços de venda são montados por conta própria, podendo ser desde uma mesa com uma toalha e uma venda de bolos e lanches (Figura 3), uma lona no chão com melancias ou milho verde (Figura 4), ou a mala do carro que comporta o produzido ao longo da semana. São moradores da cidade ou das zonas rurais próximas que no dia da feira tornam-se vendedores que se desdobram entre a conversa e o trabalho. Observa-se, ainda, que alguns vendedores demonstram relações de proximidade com os seus clientes, percebidas em diálogos informais, conversas soltas sobre as amenidades locais ou brincadeiras e jocosidades mútuas. Trata-se dos feirantes mais antigos e de presença assídua aos sábados, que conquistam os clientes com demonstrações de entusiasmo e gracejos, ou tratamentos diferenciados na hora da venda (“*esse daqui eu trouxe só pra você!*”). Em muitos casos, essa relação de proximidade é recíproca: os clientes visitam determinada banca ou vendedor apenas para conversar (“*passsei aqui só pra ver você*”, “*choven por lá esses dias?*”).

**Figuras 3 e 4:** Vendedora de doces e bolos (Esquerda); Vendedora de Milhos (Direita).



**Fonte:** Retirado do Perfil de Facebook *Caraúbens*. Acesso: <https://www.facebook.com/groups/152142508218305>.

Além das bancas e vendas de frutas e verduras, na feira de Caraúbas é encontrado também o comércio de animais de pequeno, médio e grande porte, como, por exemplo, aves, caprinos e bovinos. A venda de animais ocorre, em geral, em uma área específica da feira, ao final da Rua Major Cesário (Figura 1, destaque 3), onde sujeitos se agrupam com fins específicos: alguns comercializam galinhas e ovos, enquanto outros trocam ou vendem caprinos e bovinos para o abate. Ali é possível perceber que os feirantes de galinhas e ovos são casais ou pessoas de idade, em sua maioria senhoras aposentadas. No tocante à comercialização de animais de grande e médio porte, observa-se a presença unicamente masculina. Assim, apesar de ocorrer na mesma rua, mas já na extremidade da área determinada para a feira livre, nota-se nesse espaço em particular uma ocupação bastante homogênea, formada por homens de trajas e discursos semelhantes. Esses sujeitos se agrupam ao redor de animais, - no caso dos caprinos, ou dos carros de transporte de gado, - enquanto conversam em alto tom sobre preços de compra e venda, sobre a chuva nas suas regiões ou sobre alguma questão íntima<sup>125</sup>.

Ao observar o espaço urbano em dias de feira, nota-se uma demarcação espacial invisível, mas respeitada por todos. Apesar da maior parte do trânsito de veículos ser livre (Figura 1, destaques em azul), algumas ruas são fechadas e destinadas exclusivamente aos feirantes. A comercialização de alimentos ocorre em trechos da Rua Major Cesário, enquanto em algumas ruas perpendiculares o tráfego de veículos é bloqueado, dando espaço para as bancas de roupas ou para outros produtos não perecíveis, que vão desde temperos a artigos de artesanato (Figura 1, destaques 4, 5 e 6). Por fim, um outro espaço demarcado na área de feira se destina ao estacionamento dos mototaxistas, dos carros de transporte da zona rural e dos moradores da cidade. O caminhar nas ruas em dias de feira traz ao olhar uma heterogeneidade de espaços, bem como a heterogeneidade de sujeitos. Além dos moradores da cidade, que caminham para as ruas em busca de alimentos mais saudáveis ou preços mais atrativos, são vistas, também, moradores das zonas rurais próximas. Vindos de sítios ou pequenas comunidades rurais pertencentes ao município de Caraúbas ou de outras municipalidades vizinhas, esses sujeitos chegam até a cidade em transportes próprios ou em um transporte coletivo adaptado – carros do tipo caminhonete ou caminhões equipados com bancos e coberturas para o transporte das pessoas. Apesar de ser visivelmente uma estrutura que não oferece segurança ou conforto aos passageiros, este meio de transporte é, ainda, bastante utilizado na região (Figura 5).

<sup>125</sup> Nesse ponto da feira, é interessante perceber a ausência de mulheres: observou-se, com frequência, que muitos desses sujeitos são das zonas rurais próximas e vêm à cidade aos sábados acompanhados de suas famílias, no entanto, ao chegar à feira, enquanto as mulheres e crianças ocupam-se nas compras de frutas e verduras, os maridos, pais ou filhos mais velhos se reúnem em um espaço específico, unicamente masculino.

**Figura 5:** Caminhão adaptado para o transporte coletivo



**Fonte:** Imagem autoral, 2020.

Os moradores da zona rural costumam frequentar a cidade, em especial, nos dias em que há pagamento de aposentadorias ou benefícios socioassistenciais (conforme calendário pré-estabelecido a nível estadual ou federal). Contudo, a presença desses sujeitos é percebida em maior destaque aos sábados, nos dias da feira. Seja para vender sua produção, comprar alimentos e remédios, realizar atividades financeiras ou o simples ato de passear e socializar, os moradores da zona rural são figuras assíduas na rotina urbana da feira de Caraúbas. Em dias de feira, a heterogeneidade de sujeitos torna-se o único aspecto em comum observado nas ruas e espaços da cidade. São caraubenses moradores do centro ou bairros adjacentes e periféricos, os sujeitos dos sítios e zonas rurais, vendedores ambulantes ou viajantes que transitam por meio das mesmas ruas e espaços dos moradores da própria cidade, evidenciando, por sua vez, a diversidade de sujeitos e vivências encontradas na feira de Caraúbas. Entre moradores e *habitués*, a rotina urbana da feira livre mostra-se como um espaço de sociabilidades e interações, - por vezes visíveis, mas por vezes encobertas, como é o caso dos *cabeceiros* e *garis*.

Chamados na cidade de *cabeceiros*, esses sujeitos são os frequentadores da feira antes do raiar do dia, e antes mesmo dos primeiros clientes. São homens robustos, que aparentam grande força física, e sendo, por tais razões, chamados pelos feirantes para auxiliar na montagem das estruturas das bancas e transporte de caixas e pesos dos produtos – como forma de estabilizar o peso, esses homens transportam os objetos apoiados na cabeça, motivo pelo qual, comumente, a sua denominação faz referência. Por vezes, esses sujeitos recebem como pagamento por seus serviços as frutas e verduras que não estão aptos à venda, uma dose de bebida ou uma pequena quantidade de dinheiro. Nos momentos de observação em campo, dois sujeitos chamaram mais atenção devido a sua constante presença na feira<sup>126</sup>.

Ao observar a organização da feira, tanto da sua estrutura física quanto simbólico-interacional, notou-se que a figura dos *cabeceiros* é lembrada apenas quando se precisa de alguém para realizar um trabalho braçal exaustivo. Um papel social semelhante foi percebido na figura dos *garis*, que limpam toda a sujeita deixada por feirantes e transeuntes ao fim de mais um sábado de feira. Esses sujeitos compõem um grupo de pessoas *utilizáveis*, que desempenham atividades na

---

<sup>126</sup> D., um homem pequeno e de voz agitada, conta que chega a feira por volta das 3 da manhã, onde logo começa a montagem de algumas bancas de frutas; serviço que desempenha sempre com bastante energia e conversas altas, características marcantes e já reconhecidas entre os feirantes e moradores da cidade. Ao longo do dia, D. se mostra sempre disponível a transportar caixas e sacolas de compras dos frequentadores da feira, enquanto nos momentos de descanso costuma sentar-se em caixotes de plástico em algum local nas calçadas. D. relata que ao final da feira sempre recebe alguma fruta ou verdura que não foi vendida, e que esse alimento é de grande ajuda em casa. T., por sua vez, é um sujeito alto, corpulento e de poucas palavras que costuma ser chamado para descarregar os caminhões de frutas e verduras, e tem seus “serviços” recomendados quando alguém necessita de um manejo de cargas pesadas, como materiais de construção. Apesar de estar com frequência na feira, T. é um sujeito que não desempenha tantas atividades quanto D. devido a problemas envolvendo bebidas alcoólicas, fato esse que costuma ser lembrado entre alguns moradores da cidade em tom de lamentação: “*esse aí é trabalhador, quando não tá bebendo não tem tempo ruim*”, relatou um antigo comerciante da Rua Major Cesário.

manutenção da estrutura e rotina urbana da feira, mas que não desfrutam socialmente desses espaços de interação. A feira mostra-se, dessa forma, como um espaço de hierarquização que é percebido nas circulações e sociabilidades dos sujeitos nos espaços públicos: as bancas de frutas e verduras agroecológicas com clientes de maior poder aquisitivo, o pequeno vendedor com apenas uma mesa ou a mala do seu carro, os homens de bota e chapéu comerciantes de animais, e os *invisíveis*, os *cabeceiros* e *garis*, que transitam antes de todos e quando a feira acaba. São sujeitos sociais da feira em seus palcos de apresentação e representação nos espaços implicitamente demarcados<sup>127</sup>.

### Reflexões epistemológicas do “mei de feira”: caminhos de compreensões

*A sociedade humana deve ser vista como consistindo de pessoas que agem, e a vida em sociedade, como consistindo de suas ações* (BLUMER, 2013).

As feiras de rua, como apresentado por Rocha e Eckert (2013), constituem-se em uma tradição milenar. A continuidade desta interação ritual pública (GOFFMAN, 2012) está atrelada a relações de reciprocidade e performances que constituem uma memória coletiva. Na cidade de Caraúbas, a feira popular existe e resiste há décadas, reunindo não apenas habitantes da própria região, mas também moradores das comunidades próximas e de outras cidades. Nessa heterogeneidade de sujeitos, a feira mostra-se como palco de processos sociais fluidos e indeterminados, em sociabilidades cotidianas percebidas nas linguagens, posicionamentos, memórias e etiquetas de sistemas individuais e coletivos de posição. Explorando a perspectiva goffmaniana sobre o espaço nos estudos em interação e sociabilidade, Frehse (2008) percebe uma concepção de espaço como além de um papel meramente descritivo, mas interpretativo e de significativa importância metodológica. Trata-se de uma percepção que compreende um *espaço social* que une e ao mesmo tempo separa os indivíduos em grupos. Indivíduos, ao interagirem no espaço, localizam a si e ao outro na interação-simbólica, efetivada através da expressividade dos sujeitos. Para Frehse essa interpretação desestabiliza algumas distinções presentes na sociologia do espaço: na reflexão sobre ordens de interação e das situações sociais cotidianas, o espaço não seria apenas uma construção social ou lugar de mediação de práticas”, um cenário ou condicionante físico, mas “simultaneamente cenário, condicionante, signo e idioma” (FREHSE, 2008, p. 162).

O espaço da feira, nesse sentido, reflete hierarquias sociais implícitas, percebidos nos comportamentos dos sujeitos, compondo gramáticas emocionais e códigos morais dos feirantes, moradores e *habitués* que caminham pelas ruas, esquinas e bancas aos sábados. É o vendedor de frutas que conversa em tom jocoso com os seus clientes, é o comerciante de animais que usa chapéu e fala alto, é o *cabecreiro* que monta e desmonta a feira em troca do mínimo – todos sujeitos interagindo em um mesmo espaço. Goffman, com seu vocabulário dramaturgic, analisa as relações interacionais sobre o enfoque do indivíduo com suas fachadas, apresentando-se em um “cenário” – é a encenação do indivíduo no espaço físico, cujos posicionamentos e movimentos constituem e integram um idioma corporal. O espaço físico, no enfoque semiótico de Goffman, é mais que um espaço comunicativo, signo, ou mero meio de viabilização ou efetivação de práticas comunicativas: *o espaço comunica*<sup>128</sup>.

---

<sup>127</sup> Apesar de ocorrer apenas aos sábados, não fazendo parte da configuração diária da cidade, o caminhar pelas ruas de Caraúbas traz ao olhar reflexões sobre o enraizamento da feira nos sujeitos e nos espaços. O “dia de feira” mostra-se, então, como uma maneira de demarcar tempos que é percebida nos discursos entre os sujeitos quando se referem aos dias de sábado como uma forma de organizar suas atividades ou compromissos particulares, fazendo, em suas próprias rotinas e interações, comentários como “antes da feira” ou “depois da feira”.

<sup>128</sup> A dimensão do espaço físico aparece implicitamente nos distintos momentos analíticos goffmanianos, onde o autor dedicou-se aos estudos da vida íntima, dos espaços públicos e pessoas ou grupos em interação, questionando a posição do agente e ator social em relação à situação. Diante desse panorama, Goffman (2012) apresenta a ideia de que a experiência subjetiva resulta da maneira como os indivíduos enquadram a realidade e os acontecimentos que estão ao seu redor, por meio de uma perspectiva individual de significados próprios que interpreta fatos e eventos.

A noção de *frame* desenvolvida por Goffman relaciona-se com o modo como experienciamos e vivenciamos as situações sociais do cotidiano, em um processo moral-emocional e cognitivo-comportamental de confronto com a pergunta “o que está acontecendo aqui?”. É justamente ao tentar responder a essa questão que o indivíduo, o agente e ator social, enquadra as suas experiências e realidades individuais para, então, compreender determinada situação ou interação cotidiana. A moldura, quadro ou *frame* é o que dá sentido aos acontecimentos: um esquema interpretativo individual aplicado sobre a situação ou *faixa* de atividade (GOFFMAN, 2012). Nesse sentido, é possível entender que são as pequenas interações cotidianas que organizam a experiência dos sujeitos; e o enquadramento é exatamente o que permite o agente e ator social encontrar respostas para *o que está acontecendo aqui*<sup>129</sup>. É, como compreendido a partir da análise goffmaniana, quando o indivíduo atribui significado aos objetos e acontecimentos que o cercam, enquadrando-os em um espaço e extraindo deles sentidos que possam ser incorporados a uma experiência.

Conforme Coelho (2013), a ação do agente e ator social não é a reação a um estímulo ou causalidades de ordem macro, mas um processo de interpretação ocorrido gradualmente no curso das situações sociais. Nesse sentido, o sujeito é o agente e ator social que interpreta e interage com o seu ambiente, por meio de reflexões em construções e desconstruções de cadeias de significado, em um processo indeterminado, criativo e fluido. Blumer (2013), ao estudar a sociedade como interação simbólica a partir de Mead, analisa o ser humano como objeto de suas próprias ações e dotado de um *self*, que age simultaneamente em relação a si mesmo e aos outros. Para o autor “a vida consciente do ser humano [...] é um fluxo contínuo de autoindicações” (BLUMER, 2013, p. 77) e processo comunicado, sendo no ato de fazer indicações para si que o indivíduo concebe significados e transforma coisas em objetos. Ao indicar coisas para si, o indivíduo se coloca diante do mundo e reage aceitando, rejeitando, transformando de acordo com o modo como define ou interpreta esse mundo. Assim, o comportamento do sujeito é resultado da forma como lida com as coisas na ação que está construindo. Trata-se de uma ação consciente, recíproca e fluida, ocorrida em dado contexto social e cultural.

Ao observar a concepção do pensamento sociológico, Blumer (2013) destaca a frequente definição dos indivíduos como simples organismos que respondem a forças da sociedade, como à cultura, aos costumes e às instituições, às estruturas sociais, de modo que o comportamento das pessoas seria a expressão da atuação dessas forças sobre elas. Em contrapartida, o autor compreende a ação do indivíduo como sendo a interpretação sobre as forças, enquanto estímulos, motivos e ideias, em um processo de autoindicações, enquanto ação construída e consciente. Nesse sentido, Blumer (2018) compreende a interação simbólica como resultante da ação social de indivíduos que atuam e ajustam reciprocamente suas linhas actanciais como ação coletiva<sup>130</sup>.

Nesse contexto, o sujeito é o agente, ator e habitante do social complexo que percebe, reflete, interpreta e interage com o seu ambiente, construindo e desconstruindo cadeias de significado. Os sujeitos em interação social interconectam-se a uma ordem natural, onde se

---

<sup>129</sup> A consciência individual e atuação moral do sujeito são ordenadas no dever de agir e influenciadas por situações concretas que refletem realidades sociais dominantes em determinada época e espaço, que se agrupam e condicionam individualidades (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2006). Diferentes sujeitos, quando em uma mesma época ou espaço social e pertencentes a um mesmo grupo, reagem de maneira análoga, evidenciando a influência das relações e condições sociais dominantes e reguladoras de comportamentos, percebidas em hábitos e costumes, repercutido e manifestado em comportamentos sociais e códigos morais coletivos.

<sup>130</sup> De acordo com Blumer (2018, p. 286): “A sociedade humana é composta por indivíduos que possuem selves (isto é, que fazem indicações a si mesmos); que a ação individual é uma construção e não um extravasamento, sendo construída pelo indivíduo por meio da percepção e da interpretação dos elementos das situações em que ele age; que a ação grupal ou coletiva consiste no alinhamento de ações individuais, forjado no fato de os indivíduos interpretarem ou levarem em consideração as ações uns dos outros”.



encontram e se fundamentam como pessoas, permitindo uma forma de agir em comum e imprimindo regras morais que balizam e equilibram a vida social (KOURY, 2009)<sup>131</sup>. Partindo dessa abordagem teórica, os sujeitos são compreendidos enquanto unidades atuantes (BLUMER, 2018) ao terem suas ações pautadas em relação a situações. Em situações empíricas têm-se, assim, pessoas que não apenas reagem a estímulos ou fatores de ordem macro, mas concebem uma ação e atuação nos seus espaços a partir da sua própria compreensão e interpretação das situações e sociabilidades<sup>132</sup>.

Pensar as dinâmicas sociais no contexto da pequena cidade, sob o ponto de vista dos moradores locais, é refletir acerca da percepção dos sujeitos, enquanto indivíduo e coletividade, de um código moral próprio, identificando-os e distinguindo-os entre si, e ao mesmo tempo reconhecendo significados, questões e valores próprios da cultura emotiva local. Trata-se de gramáticas emocionais e códigos morais construídos a partir de estruturas sociais e situacionais que possibilitam a compreensão do modo de vida da pequena cidade, em cotidianos e sociabilidades próprios desses espaços ocupados por agentes e atores sociais que reconhecem e partilham modelos de ação e modelos de realidade (GEERTZ, 1978). Em Caraúbas, a realização da feira livre é percebida como mais do que um simples evento na rotina urbana da cidade e parece assumir uma personificação, tornando-se um corpo presente na vida dos moradores e sujeitos que transitam os espaços das ruas locais. De maneira orgânica, a feira demarca tempos e posiciona espaços, refletindo relações sociais de hierarquias e estigmas em um espaço social que comunica e reverbera construções morais e emocionais.

### Considerações Finais

Objetivando reunir percursos etnográficos, este trabalho discutiu as interações e sociabilidades observadas na feira livre em Caraúbas - RN. A feira livre, densamente descrita e aqui apresentada como parte do cotidiano urbano da pequena cidade, é entendida como *locus* de construção e apresentação de sujeitos enquanto *selves*, em redes de significados sociais. Buscou-se, assim, apresentar o espaço físico da feira através de fotografias e imagens de satélite, de modo a possibilitar a compreensão das atuais configurações do espaço em termos de distribuição e localização dos moradores, vendedores e demais sujeitos que fazem o lugar. A partir da descrição e análise densa dos espaços e sujeitos na feira, buscou-se elaborar compreensões acerca dos comportamentos e estruturas socialmente estabelecidas.

A observação participante na feira revelou hierarquias e estigmas nos espaços e entre os sujeitos, sutilmente demonstrados em momentos distintos, como, por exemplo, pessoas que realizam suas compras sempre com os mesmos feirantes, diferenças nas estruturas e localizações entre as bancas de vendas, locais da feira onde há maior presença de homens e, ainda, na presença de outros personagens, como os *cabeceiros* e os *garis*. As apresentações e representações do sujeito nos diferentes espaços públicos podem ser compreendidas a partir da abordagem teórica do Interacionismo Simbólico ao estudar as formas de interação nas sociedades contemporâneas para

---

<sup>131</sup> Nesse argumento do interacionismo-simbólico, o estudo das formas de interação nas sociedades contemporâneas complexas configura-se como meio relevante de entender contornos sociais urbanos em suas práticas cotidianas e sociabilidades, através da relação entre aspectos macro, o ambiente das cidades, e aspectos micro de formações da subjetividade (COELHO, 2013). Assim, o projeto teórico da abordagem interacionista propõe-se a entender como é concebida a ação social ao considerar que o comportamento humano não é apenas uma reação ao meio, mas sim uma articulação e interpretação das situações sociais e reflexividade do sujeito.

<sup>132</sup> Desse modo, ao observar os espaços sociais da feira livre, compreendem-se sujeitos que não apenas respondem a dada situação ou estímulo, mas que interpretam o espaço e buscam se posicionar. É o sujeito que vai à feira e faz suas compras sempre com o mesmo vendedor, com quem demonstra relações de proximidade nas conversas em tons jocosos; é o sujeito que leva o seu filho desde cedo à feira para ensiná-lo sobre a comercialização de gado, em locais onde a presença masculina e o estereótipo de “homem macho” é predominante; é o *cabeceiro* e o *gari*, sujeitos cuja visibilidade está atrelada à utilidade.

entender a urbanidade em práticas cotidianas e sociabilidades, na relação entre a subjetividade dos agentes e atores sociais e a cidade. Ao entender a ação social como uma concepção do comportamento humano, enquanto interpretação e reflexividade dos sujeitos como *selves*, a abordagem simbólico-interacionista permite compreender os indivíduos enquanto unidades atuantes com ações pautadas em situações. Assim, no contexto observado da feira livre caraubense, compreende-se sujeitos que não apenas respondem mecanicamente a estímulos, mas que interpretam o seu espaço e, a partir de então, buscam se posicionar nos locais em conformidade com o enquadramento simbólico-interacional que fazem da situação. Os espaços da feira podem ser compreendidos, portanto, como cenários de sociabilidades e como espaços de comunicação no contexto de hierarquizações dos sujeitos em suas posições sociointeracionais.

### Referências

- BLUMER, Herbert. A sociedade como interação simbólica. In: Maria Claudia Coelho (Org), **Estudos sobre interação: textos escolhidos**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.
- COELHO, Maria Cláudia. **Estudos sobre interação**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.
- COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- FREHSE, Fraya. **Erving Goffman, sociólogo do espaço**. Rev. bras. Ci. Soc., São Paulo, v. 23, n. 68, p.155-166, 2008.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GOFFMAN, Erving. **Os quadros da experiência social. Uma perspectiva de análise**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Emoções, Sociedade e Cultura: a categoria de análise emoções como objeto de investigação na sociologia**. Curitiba: Editora CRV, 2009.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. ECKERT, Cornelia. **Etnografia de rua: estudos de antropologia urbana**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013.