



DOSSIÊ

## 5 *A volta do exilado à casa da mãe: memória e conhecimento nos fluxos/deslocamentos nos enquadramentos do pertencer*

*(The exile's return to his mother's house: memory and knowledge  
in flows/shifts in the frameworks of belonging)*

*Edson Farias*<sup>1</sup>

*A forma é o fim, a morte”.*  
*“(...) o dar forma é movimento, ação.*  
*O dar forma é vida.” (Klee, 1973, p. 269)*

1. Pesquisador do *Conselho Nacional de Pesquisa* – CNPq. Professor adjunto do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília e do Programa de Pós-Graduação em Memória: Sociedade e Linguagem da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Líder do grupo de pesquisa Cultura, Memória e Desenvolvimento (CMD/UnB). Coordenador do Comitê de Pesquisa em Sociologia da Cultura da SBS. Membro do Comitê de Patrimônio e Cultura Brasileira da ANPOCS. Editor da revista Arquivos do CMD.



**Resumo** – Para refletir sobre as manifestações da dialética do lembrar com esquecer, neste ensaio de esboço de “autoanálise” o alvo são as flutuações na biografia do autor, com seus respectivos condicionantes interativos e socioestruturais. A categoria de enquadramentos do pertencer é mobilizada para abordar fatores-chaves nos modos como os temas da memória e do conhecimento são postos e deslocados no andamento da carreira de um pesquisador.

**Palavras-chave:** casa da mãe; biografia; memória; enquadramentos do pertencer; pesquisador; fluxos/deslocamentos; conhecimento.

**Abstract** – In order to reflect on the manifestations of the dialectic of remembering with forgetting, in this “self-analysis” draft essay, the target is the fluctuations in the author’s biography, with their respective interactive and sociostructural conditions. The category of framing of belonging is mobilized to address key factors in the ways in which the themes of memory and knowledge are placed and displaced in the course of a researcher’s career.

**Keywords:** mother’s house; biography; memory; frames of belonging; researcher; flows/displacements; knowledge.

2 Evito tomar uma pela outra por entender que “(...) a transcendência da memória, em relação às sensações corporais de indivíduos, assinala que, ao tratar dos sentidos como concatenações de sentimentos e valores, ela se inscreve no conjunto simbólico, ou seja, no universo humano dos esquemas de percepção e das malhas de significados que traduzem o contínuo em diferença, no encadeamento entre idêntico e diverso e, assim, possibilita a experiência com seus ambientes e objetos, ao qualificar atos, coisas, eventos e sensações. In-teirada ao simbólico, a memória compõe-se igualmente nas (e das) reciprocidades sócio-humanas. Anotamos o quanto intrínseco se faz, portanto, à luz de tal panorama, o tripé composto por linguagem, memória e social, deixando entrever a natureza multifacetada desta última como fenômeno, conectando, nele, um leque de processos cognitivos e simbólicos inseridos nas interdependências sócio-funcionais, portanto, compondo e qualificando as dinâmicas históricas de permanência, mudança e ressignificação. Estas dinâmicas envolvem domínios de

## Introdução

A ideia era, a princípio, apresentar uma versão atualizada do capítulo que estou preparando para integrar o livro sobre a contribuição teóricoanalítica do CMD ao problema em torno do encadeamento de produção/usos de imagens com entretenimento, ainda memória e psicogênese na estrutura urbano-industrial e de serviços. Trazer o até agora já escrito estaria, igualmente, em sintonia com a finalidade designada às participações nesta versão 2022 do seminário do grupo. Afinal, no capítulo, traço o percurso pessoal, institucional e intelectual que me conduziu à problematização em torno do triângulo composto por individualização/mimeses/modos de produção artístico-culturais. O trinômio é perscrutado à luz da discussão em torno da díade psicogênese/sociogênese intrínseca à dinâmica histórica em que se estabelece economias psíquicas artísticas aptas a agenciamentos nos espaços de arranjos especializados da cultura popular de massa no Brasil, os quais estão albergados no âmbito institucional do entretenimento e estando este em sintonia com os vetores socioestruturais da sociedade de consumidores.

A decisão de alterar o rumo temático desta exposição se deveu ao impacto mesmo que duas inda-

gações tiveram sobre a continuidade da redação do capítulo. A primeira dúvida surgiu com o retorno ao seguinte trecho do poema *El tempo*, de Jorge Luís Borges (1979): “La memoria es individual. Nosotros estamos hechos, en buena parte, de nuestra memoria. Esta memoria está hecha, en buena parte, de olvido”. A passagem serve de epígrafe ao capítulo antes referido. Ante o objetivo estabelecido para o texto, o meu incomodo não estava com a concepção bor-geana, indubitavelmente individualista de memória. Na letra do escritor argentino, lembranças se fazem sinônimas de memória<sup>2</sup>. O desconforto veio, sim, da sentença de que muito da memória é esquecimento. Seria algo assim uma novidade? Certamente, não. Por incontáveis diferentes caminhos, já fui levado à conclusão conceitual de se tratarem os processos mnemônicos de uma estruturante tensão do recordar com o esquecer<sup>3</sup>. O problema de operacionalizar essa ilação é quando se trata de aplica-la a nós mesmos: ou seja, em última instância, nas lembranças, até aonde podemos assegurar serem nossos relatos feitos à base de fatos e não de ficções que camuflam muito do que foi apagado antes de ser alcançado pelas recordações?

A outra dúvida que se solidarizou a essa incerteza lógica, por sua vez, ocorreu exterior às maquina-

retenção e controle da lembrança e do esquecimento: monumentos, documentos e outras representações dos saberes, rituais e celebrações, as performances e demais meios de expressão em que a memória concatena as práticas; miríade de aspectos e processos que exigem atenção para a pesquisa e a reflexão sobre os procedimentos, os princípios teórico-analíticos e os suportes institucionais internos às diferentes competências disciplinares no tratamento desse mesmo leque por meio da visada multidisciplinar.” (Farias, 2016, p. 118-119)

3 “(...) lembrança e esquecimento se referem à memória, entretanto não lhe são sinônimos. Um e outro são atividades que envolvem imagens mediante as quais se produzem representações do passado, ou seja, a evocação presente de algo ausente, correspondendo, assim, às afecções deixadas em nós pelas impressões a respeito de algo e, também, do próprio acontecimento que as motivaram. Há, sim, aspectos físico-químicos relativos às operações neurocerebrais desenroladas

ções intelectuais. Na verdade, um episódio prosaico a provocou. Logo no início da temporada pandêmica do corona vírus, ainda em meados de março de 2020, para lidar com o isolamento social, que reduziu nossos trânsitos – desde então, em grande medida, restritos aos limites dos nossas lares –, eu comecei a correr diariamente. Após uma rotina diária de trabalho, noite a noite, eu ia até a ciclovia paralela ao longo muro que margeia as linhas ferroviárias, em Mesquita – cidade onde vive a minha família na Baixada Fluminense, no Estado do Rio de Janeiro. De um modo geral, naquele momento, poucos iam até lá – algo que se alterou muito com a passagem dos meses. Numa das noites, sou abordado por um desses poucos que corriam, mas ele estava na direção contrária a minha: “Opa, Edson! Quanto tempo, cara!”. Um tanto apreensivo pela interpelação em meio a um tempo no qual tudo era desconfiança e medo de contaminação, hesitei em ser recíproco. Devo ter transparecido no rosto, ainda, o fracasso da minha tentativa de buscar nas lembranças aquela fisionomia. Meu interlocutor sorriu desapontado e sentenciou: “Não tá lembrado de mim, cara? O Cássio, da galera que saía na Beija-Flor”. De supetão, eu recordei não apenas dele, mas da temporada pré-carnavalesca de 1998. Entre quarta e domingo, fosse na quadra da

escola de samba Beija-Flor, fosse no antigo barracão de alegorias da agremiação na Zona Portuária do Rio e também, nos ensaios de rua no centro de Nilópolis, em torno de dez pessoas, entre homens e mulheres, todos/as na faixa etária em torno dos trinta para os quarenta anos, nos reuníamos para calibrar a “alma” e a “matéria”, distribuindo cerveja nos copinhos de plástico. Eram noites quentes, depois de dias tórridos de verão. Na sequência, lembrei da viagem de ônibus naquela segunda-feira de folia, saímos de Nilópolis até o entorno do Sambódromo, no bairro da Cidade Nova, no centro da cidade do Rio de Janeiro. Já vestíamos partes da fantasia e seguimos, ao sabor de cervejas, cantando aos berros o samba-enredo da escola naquele ano e aos pulos compartilhávamos a expectativa do desfile que aconteceria mais tarde.

Nas imediações da “Passarela do Samba”, na área de concentração, enquanto a direção de harmonia da “escola” se esforçava para montar os todo contingente componentes humanos segundo a cronologia do organograma que estabelecia a sequência de alas e carros alegóricos de acordo com desenvolvimento do enredo daquele ano – *Pará – O Mundo Místico dos Caruanas nas Águas do Patu-Anu* –, a gente circundou uma entre as muitas barracas que comercializavam comidas e bebidas. E tome mais



no complexo nervoso central, deixando patente a composição material do fenômeno mnemônico. Se tais imagens que recriam situações, sentimentos e sensações já vivenciadas efetivam a memória, esta parece superá-las, sendo espécie de síntese por ultrapassá-las na natureza das suas respectivas particularidades.” (Farias, 2016, p. 116-117)

4 Ainda tenho numa das paredes da minha casa, um quadro que fiz logo que cheguei a Salvador. Encomendei o emolduramento de uma ampla fotografia panorâmica do desfile da Beija-Flor de 1998, publicada no *Jornal do Brasil* à época.

cerveja! O curioso é que, já enfileirados numa das pistas da Presidente Vargas, ao lado das águas turvas paradas do canal do mangue, à medida que íamos rumo à curva de entrada no Sambódromo, a mixórdia de vozes e a heterogeneidade daquela multidão de corpos se transmutavam tanto em um coro uníssono quanto em blocos compactos de cores e formas cintilantes. A sensação de embriagues ia se diluindo pela emoção que fazia rolar lágrimas de alegria, mas também de certo temor. Transposta a curva, com a desaceleração das batidas cardíacas, depois de recuperar a acuidade por alguns instantes embaçada pelo clarão dos imensos refletores postos no alto daquele edifício de concreto armado, dei conta de todos aqueles olhares que nos fazia objeto de visibilidade. Era como se participássemos de um ritual em que seríamos pura superfície obscena, até porque o item principal do protocolo era se mostrar.

Ainda lembro que, ao final do desfile, já na saída do Sambódromo, em roda novamente, estávamos à meio caminho do prazer e do medo de a “nossa” escola não ter ido bem. Na volta para Nilópolis, escornadas/os, adormecemos sobre os bancos do ônibus. Num dos dias que antecederam o resultado do concurso dos desfiles, nos encontramos para, num bar, trocar impressões e solidarizar expectativas

quanto o que viria no compasso da abertura dos envelopes, sobretudo, combinamos que assistiríamos juntos a leitura das notas dos julgadores na quadra da Beija-Flor. Assim o fizemos. O empate com a Estação Primeira de Mangueira, devolvia-nos o título de campeã, depois de 15 anos. Desse final de tarde, recordo muito pouco. Bebemos muito. Não sei como voltei para casa, tampouco como foi o dia seguinte. Lembrei sim da farra que se estendeu até a volta de novo para casa, vindos do “desfile das campeãs”, já no amanhecer do domingo seguinte. Também recordei da tristeza que senti por não participar da apresentação da escola na Avenida Mirandela, no centro de Nilópolis – que ocorreu dias depois. Não fui porque já havia mudado para Salvador, onde iniciara as minhas atividades de professor na Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Ciente do que acabo de relatar, do profundo significado que o conjunto dessas situações tem para mim, como eu poderia ter esquecido do Cássio?!<sup>4</sup> Logo eu, que tendo a me orgulhar da capacidade de reter e devolver os episódios aos/pelos discursos?

Poderia compartilhar as muitas conjecturas pseudopsicanalíticas que teci acerca desse esquecimento. Em lugar dessa histriônica manifestação de esterilidade egocentrada, acredito valer ressaltar



<sup>5</sup> Infelizmente, devido às muitas mudanças de casas e cidades, ao longo da vida, perdi o texto da monografia de finalização da graduação em comunicação social – intitulada *Programação normal e o melhor do carnaval* –, o qual só existia na versão datilografada.

que esquecer os episódios acima relatados é deixar no limbo alguns dos aspectos com incidência direta sobre as escolhas que, de um modo ou outro, me trouxeram até aqui. Estão, portanto, no anverso da construção do trajeto pessoal, institucional e intelectual no qual formação acadêmica, docência universitária e exercício de pesquisador se impuseram como as dimensões mais largas e profundas da minha vida desde meados da década de 1990, mas em outro patamar de acentuação com o meu ingresso na UFBA, em 1998.

Falo em específico – e já explorei esse movimento no primeiro livro do CMD (Farias, 2010) e a ele retorno no capítulo antes comentado – em relação ao fato de que, gradualmente, a minha paixão pelas escolas de samba e seus desfiles se transformaram no objeto de conhecimento em torno do qual girou os meus interesses de pesquisa na graduação em comunicação social (Universidade Federal Fluminense [UFF]) e no mestrado em sociologia (na Universidade de Campinas [Unicamp]). Já nos primeiros semestres dessa graduação, a partir de leituras sociológicas, o tema do lazer nas sociedades urbano-industriais adquiriu muito relevo para mim. Precipitou-se o despertar de um enquadramento dos desfiles de carnaval no Rio de Janeiro à luz dessa tematização. Lembro que, à

época, para cortar caminho entre a estação das barcas no centro de Niterói e o prédio do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da UFF, onde tinha aulas, eu entrava num *shopping-center* recém-construído – o Plaza *Shopping*. Um tanto fascinado pelo cenário feérico das lojas naquela meca da cultura de consumo, à qual não me era então muito familiar, me chamava atenção como, numa das “ruas” (corredores) do estabelecimento, havia uma sequência de brinquedos justapostos. Quando desperto e acionado, o dueto da memória com a imaginação me levava a aproximar aquela imagem dos desfiles carnavalescos. O colorido dos brinquedos seria os carros alegóricos; as crianças que os utilizava, os componentes. Na minha fabulação sociológica, o *shopping* alegorizaria a sociedade urbano-industrial com suas tantas departamentalizações funcional-sistêmicas. Em sintonia com o aporte funcionalista que, de início, fundamentou muito dos debates sobre lazer e sociedade, enxergava os desfiles na função diversional inscrita no quadro de um arranjo obediente às diretrizes da cultura de massas e do consumo mercantilizado<sup>5</sup>.

De alguma maneira, despontavam aí os vestígios do eixo correlacionando cultura e economia, mediante a interação estabelecida entre práticas culturais e coordenação institucional do entretenimen-



to; eixo com tantos e contínuos desdobramentos na minha carreira de pesquisador. Tomo a liberdade de expor um trecho em que procuro sintetizar os traços dessa problematização, delineada na minha dissertação de mestrado, defendida na Unicamp, em 1995:

A tematização do gênero Desfile de Carnaval correspondeu, em termos analíticos, à atenção ao peso adquirido na condição moderna pela conjunção entre as esferas da cultura laica e do consumo autonomizado, no que tange ao movimento de modernização com repercussões sobre as formações dos sujeitos e também na definição dos limites estruturais de algumas das práticas humanas, definidas como linhas de ação lúdico-artística. Algo assim remeteu à história e aos modos de e às disposições para produzir e consumir bens simbólicos, além dos estatutos dos gostos e às estratégias de comunicabilidade, nas sociedades urbanas modernas atravessadas por movimentos de modernização cultural. Eis o momento seminal em que percebemos algumas das características destes processos, nos quais memórias são continuamente transliteradas no ajuste com as tecnologias de reprodução em larga escala da audioalidade, oralidade e da visualidade concertadas ao mercado

capitalista de mercadorias, sob égide da primazia conferida ao dinheiro nas trocas ordenadas pela divisão social das atividades. Igualmente, o mesmo contexto interativo-processual das modernizações viceja a hegemonia de valores referidos à autonomia dos indivíduos, conjuntamente à diferenciação institucional dos nichos às experiências humanas, dotadas de autoridades e racionalidades específicas. Desse modo, a opção metodológica no estudo de privilegiar a sócio-historicização do Desfile de Carnaval em um perfil alongado, observando o movimento de sua institucionalização nas conjunturas que o teceu, teve por interesse apreender a qualidade e sentidos específicos que se impuseram ao perfil do gênero, delimitado enquanto bem de diversão e lazer. O percurso é estudado do prisma de componente de tendências mais abrangentes naturalizadas no cotidiano de uma cidade que se metropolizou ao longo do século XX, mas igualmente é redefinida como um sítio turístico. Processos estes que estruturam os relacionamentos entre grupos, intrincando-os às diversas atividades e esferas que, quando elaboradas, constituem a sociedade e a particularizou no signo da “metrópole do carnaval” – no dizer do pintor francês Blaise Cendrars. E forjam tanto o lugar quanto o poder

6 São rituais de sociabilidades de lazer, com forte traço festivo musical, que se desenrola, em especial nos dias de final de semana, em torno das “churrasqueiras”, ou seja, equipamento conjugando grelhas metálicas e peças de alvenaria, muitas das vezes improvisadas, evidencia a centralidade exercida pelo costume culinário de assar carnes, sobretudo bovinas, mas o cardápio pode incluir ainda embutidos, como linguças, além de cortes asas, coxas/sobrecoxas e fígados de frangos. Farofas, tipos diferentes de preparo do arroz e feijão, molho à campanha (vinagretes), saladas verdes ou de legumes com maionese costumam ser servidos como complementos. Ainda que possa estar vinculado ao calendário comemorativo de aniversários, casamentos, entre outros, a ocorrência dos churrascos se justificam pelo propósito de ratificar, pelo encontro, redes de parentescos ou de vizinhança, mas também de círculos de amigos. Na promoção dessas reuniões se pode lançar mão do mutirão, quando os participantes contribuem com algum dos pratos servidos ou opta-se pela alternativa em que cada membro da

simbólico do evento, no que diz respeito à capacidade de tornar compacta na sua natureza audiovisual, cujo alicerce rítmico-musical é a tradição do samba, a heterogeneidade étnico-histórica proporcionada na mesma condição urbana. Com efeito, eu retomava a questão da compatibilidade entre as linguagens e signos entre o evento carnavalesco e o circuito da mídia audiovisual, mas agora perscrutando o movimento de consolidação do nexo de pertinência e mútuo impacto entre o formato espetacular do gênero festivo Desfile de Carnaval e a cidade onde aparece, se tem desenvolvido e consagrado, atualmente, como Festa-Espectáculo de projeção mundial, parte do circuito contemporâneo de produção, circulação/comércio e consumo de imagens audiovisuais e de diversão. (Farias, 2010)

Ora, se tão íntimas as relações entre a paixão carnavalesca e as direções tomadas pela minha carreira de pesquisador, como então não se surpreender com o esquecimento da “galera” da qual o Cássio fazia parte e toda situação que envolveu a proximidade que tivemos naquele verão de 1998, antecedendo o meu ingresso no quadro docente do magistério das instituições de ensino superior federal? Afinal, é indubitável estarem ambas umbilicalmente ligadas,

como irmãs siamesas ainda, ao que parece, um tanto hostis entre si. Mas para seguir a máxima de Nelson Rodrigues, “onde houver ódio...”.

O mais curioso é que, naquele início de pandemia, outros encontros trouxeram à tona outros esquecimentos e, sim, estranhei o “sumiço” daqueles acontecimentos das minhas recordações. Um deles foi com a canção *Temporal*, à qual, graças às interferências logarítmicas da internet, apareceu como sugestão nos meus usos da plataforma YouTube para acessar vídeos, também nos primeiros tempos de pandemia. Naqueles mesmos meados da década de 1990, um grande sucesso, cantada pelo grupo de pagode Art Popular, a música estava no topo da lista de execução nos CD’s *players* dos seguidos “churrascos”<sup>6</sup> de final de semana dos quais eu participava e, claro, não poderiam faltar os então meneios requebrados embalados pelo repertório do grupo baiano El Tchan!

Todas essas recordações evidenciavam que, fosse naquele final da década de 1990, fosse mesmo antes, na infância e adolescência, estive sempre imerso nas tramas sociotécnicas tecida pelos bens simbólicos musicais e dramáticos audiovisuais. Tramado que, mediante a presença já tão natural do rádio, dos suportes fonográficos, da televisão e da tela cinema-



brincadeira contribui com uma parcela de dinheiro no rateio dos custos financeiros. A ênfase comensal remete às celebrações de comunidades agrárias na passagem de ciclos sazonais, particularmente no momento das colheitas em que se proporcionava fartura de alimentos e os excessos comportamentais, em grande medida estimulado pela embriaguez, se opunha ao regramento disciplinar imposto seja pela moralidade religiosa e a dedicação à atividade laboral. Deslocados para o contexto urbano em que prevaleceu a semana inglesa, caracterizada pela jornada diária de trabalho, acomodou-se esse rito de sociabilidade no intervalo da cadência produtiva, isto é, nos finais de semana. Em se tratando do Brasil, mais especificamente do Rio de Janeiro, como em outras situações afins – peixadas, feijoadas, rabadas etc. –, a comensalidade é indissociável da ambientação festiva instaurada com a intervenção da musicalidade pautada pela percussão, sobressaindo o samba, ainda que tantos outros gêneros sejam incorporados como recursos à diversão (Souza, 2003; Santos, Mattoso, Guilhon, 2019).

tográfica no cotidiano do mundo da vida no qual me fiz e compreendi gente, a minha subjetivação/individualização tem sido indissociável da cultura popular de massas. Com os teores e esquemas de designação de sentidos dessa cultura, foram acionados as potencialidades neurocerebrais na conformação das estruturas de realidade que em muito atuam sobre os meus processos cognitivos e, na mesma medida, na gradação desses potenciais de simbolização, quando se converteram em imaginação e suportes para o aprendizado. À contrapartida, também incidiram na modulação das materialidades sensório-motoras musculares em disposições para o agir dia a dia na ratificação/retificação do ser. Igualmente, fomentaram hábitos mentais e regularidades afetivo-sentimentais com direta repercussão no modo como se realizam o mesmo e o diverso, o eu e a alteridade na tocada da vida. No limite, portanto, em se tratando da minha trajetória, a dialética irresoluta das lembranças e esquecimentos não pode estar dissociada da memória cibernética interna à teia das mídias e das mediações que as situam nas circunstâncias vivenciais, assim, participando do delineamento das experiências. Minha consciência corpórea, enfim, é inarredável dos fatores implicados às emoções que, ainda hoje, me tomam de assalto quando escuto, para cantar a pleno

pulmões: “(...) É, até parece que o amor não deu/ Até parece que não soube amar/ Você reclama do meu apogeu, do meu apogeu/ E todo o céu vai desabar/ Ah-ah-ah/ Ai, desabou! (...)”<sup>7</sup>.

\* \* \*

Embora relativo, pelo menos à princípio, a uma manifestação popular, de um modo geral situada no extrato subalterno dos bens culturais, porém, como não é prioridade aqui tratar da hierarquia entre os níveis culturais, não entrarei nos meandros que levam do problema dos esquemas práticos de geração de práticas (as disposicionalidades – os “*habitus*”) à questão dos gostos que, por sua vez, remete às condições de possibilidade sócio-históricas de imposição do julgamento legítimo em obediência aos desígnios do poder simbólico exercido pelas facções sociais dominantes nos campos sociais dos bens e serviços culturais (Bourdieu, 1992; 1996). Neste texto, tão somente insisto na opção psicogenética de focalizar seletivamente a minha própria biografia em busca da reflexividade imanente aos usos pelos quais um corpo se define uma estrutura psíquica habilitada aos agenciamentos. Ao mesmo tempo, porém, sujeita aos constrangimentos. Isto, na contínua sucessão de múltiplas e diversas circunstâncias atravessadas

7 Composição de Leandro Lehart, a letra de Temporal versa o seguinte: “Faz tempo que a gente não é/ Aquele mesmo par/ Faz tempo que o tempo não passa/E é só você estar aqui/Até parece que adormeceu/O que era noite, já amanheceu/Cadê aquele nosso amor/Naquela noite de verão?/ Agora a chuva é temporal/E todo céu vai desabar/É, até parece que o amor não deu/Até parece que não soube amar/Você reclama do meu apogeu, do meu apogeu/E todo o céu vai desabar/Ah, ah, desabou/É, até parece que o amor não deu/Até parece que não soube amar/Você reclama do meu apogeu, do meu apogeu/E todo o céu vai desabar/Ah, ah, desabou/Ah, ah, ai, desabou, me iludiu (...)”.

constitutivamente pelas inércias históricas; andamentos em que se pereniza a consciência de um agora premido por um antes, também frente à perspectiva de um depois.

Se levo o enunciado teórico acima à sério, o problema se transfere do esquecimento para as motivações ao giro na memória, o qual se expôs na irrupção de tantas lembranças relativas ao período imediatamente anterior à minha partida para Salvador. Nosso argumento preliminar é ter o encontro incidental ocorrido na ciclovía, naquele início de fase pandêmica, desvelado o confronto entre distintos imediatos/mediatos, por sua vez, estes apontavam na direção do que chamo de diferentes enquadramentos de peritencimento. Cabe, antes de avançar sobre esse tipo de dispositivo sociopsíquico, elaborar o meu entendimento dos imediatos/mediatos. Com o propósito de organizar conceitualmente a visada sobre reencontros acidentais que potencializam à desnaturalização de quadros de memória respectivos à diferentes tramados interativos, tomo de empréstimo a Michel Foucault as suas ideias sobre descontinuidade e dispersão no tocante aos eventos linguísticos. Observo estarem ambas referidas, na sua formulação, ao problema da correlação do acontecimento linguístico com o arquivo nas formações discursivas. Ocupa-

do com o domínio dos enunciados, para o autor, estes se definem na sua singularidade pela irrupção histórica na medida que consistem em um acontecimento “que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente” (Foucault, 2008, p. 32). Ainda, afirma, para se entender a repetição é preciso considerar que o advento de um enunciado é sempre em correlação com outros congêneres. Apenas nesta correlação é possível examinar o nexos entre singularidade e repetição, já que se revela no fato de estar o enunciado “(...) ligado, de um lado, a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas, por outro lado, abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória (...)”, o que o torna “aberto à repetição, à transformação, à reativação (...)” (Foucault, 2008, p. 32). A correlação, portanto, coloca-se com força o suficiente para regular e coordenar não somente sobre o que se fala e como se fala, mas igualmente o que se recorda e, evidente, o que é esquecido. Sob este ponto de vista, o autor conceitua o arquivo não à maneira de uma totalidade que antecede e programa os enunciados, mas se realiza como um efeito de memória na medida mesma em que, na dispersão das performatividades linguísticas, confere-lhes uma regularidade, prescrevendo o que pode ser dito ou não de acordo com uma ordenação discursiva (Foucault, 2008, p.219).



Em se tratando da mesma díade lembrança e esquecimentos, mas no plano das correlações enfocadas nesse texto, por certo o interesse excede os limites do plano discursivo e abarca a trama das dependências mútuas que se figuram como agrupamentos sociohumanos, mais ou menos estáveis, tendo por centro de referências aspectos habilitados a serem reconhecidos como patrimônios comuns. Chamei esses agrupamentos de tramados interativos, os quais poderão se desdobrarem em organizações de coordenação de condutas estáveis. Respaldados em sentidos de pertencimento, entendendo os tramados interativos como espaços de convivência e aprendizado em que as proposições pessoais estão imbricadas à eixos cosmológicos manifestos em justificativas específicas acerca daquilo epistêmico e moralmente admissíveis. São situações permeadas de saberes, compostas de posições posicionadas nas quais a trama corpórea se subjetiva e prosseguem individualizações, em meio ao acesso gradual e hierarquizado a meios cognitivos, técnicos, normativos e estético-efetivos. Meios elevados ao *status* de recursos com impactos diretos nos aprendizados com interferência direta na autorregulação por parte das materialidades biopsíquicas. Embora sejam, igualmente, domínios de regulação e controle das atitudes pela

caução de papéis normativos (ideais) a serem exercidos e com incidência nas expectativas que orientam possíveis comportamentos. De um modo geral, estes espaços estão geoterritorialmente delimitados e as relações face a face manifestam a candência da maneira como tipificações comportamentais são atualizadas nas rotinas naturalizadas como senso de cotidiano, em que se tece uma vida comum aninhada em certos locais, onde se abrigam protocolos, preceitos embutidos nas disposições de interação entre indivíduos. Mas também resultam da teia estruturada por mobilidades associadas às interpelações tecnológicas e a intervenção mais ou menos direta de sistemas de peritos legitimados pelo princípio da competência técnico-cognitiva. Intervenção reverberada em insumos canalizados no delineamento de mapas mentais (consciências), mediante os quais se definem consciências de localização espaciotemporal.

Ao serem consideradas, nesse sentido, as dimensões em largas escalas das sociedades transnacionalizadas contemporâneas, não é difícil imaginar o fato de compormos tão distintos como mesmo incompatíveis tramados interativos. Nesses vantajados arranjos societários, predominam padrões como as estratificações verticalizadas, em que está incorporada uma variedade em aberto de marcadores

8 À época da infância, na década de 1970, Mesquita era um dos seis distritos em que se dividia o município de Nova Iguaçu. De acordo com o Censo do IBGE, o distrito abrigava uma população em torno de 100 mil habitantes (IBGE, 1980). O nome da localidade se dá em 1884, por ocasião da extensão da Estrada de Ferro, com a inauguração da estação de Barão de Mesquita. Aquele momento é o de declínio das fazendas existentes ali, sobretudo, por conta do fim oficial do trabalho de escravizados empregado no cultivo de cana-de-açúcar. Neste ínterim, surgem as chácaras de plantio de laranjas. Em razão da matéria-prima abundante em áreas alagadas, as olarias, produzindo e comercializando tijolos e telhas, começam a se proliferar na região no início do século XX. Neste momento, o Arraial de Cachoeira se tornou Jerônimo de Mesquita, um pouco mais tarde ficando apenas Mesquita. Este também é o período em que se acirra o aumento da população humana que, de algum modo, incentivou a implantação da Companhia Material de Construção Ludolf & Ludolf. Ao final da Segunda Guerra

sociais. Ao mesmo tempo, é notória a característica das fronteiras porosas dos seus muitos planos de integração e interação. Nem por isso, são menos suscetíveis a conflitualidades relacionadas à fragilidade ontológica provocada pela avidez das flutuações que as estruturam. Traço estruturante desses sistemas sociais marcados pelo equacionamento entre distâncias e simultaneidades, neles, a mobilidade cumpre um papel crucial à formação dos pertencimentos, mas igualmente tendem incidir nos contínuos deslocamentos destes últimos, até em desfazê-los (Sheller & Urry, 2016, p. 10-25; Cresswell, 2006; 2007).

Em razão de percorrer de segunda a sábado a distância de 47 Km 300 metros, para isso exigindo o uso de três modais de transportes (trem, ônibus e barca), durante quatro anos seguidos, a ida para cursar a graduação em Niterói acirrou algo que se dava, para mim, de modo bem mais modesto até então: o distanciamento daqueles marcos geopolíticos que se faziam palpáveis naquelas edificações de gabarito baixo contornando o esverdeado da Serra do Campo de Treinamento Gericinó do Exército brasileiro – hoje, transformado em um parque natural, parte da Área de Proteção Ambiental Gericinó/Medanha –, mas nas fronteiras dos 41 mil 600 quilômetros quadrados do município de Mesquita – ver imagem 01<sup>8</sup>.

Com amplo predomínio de casas de cômodos espalhadas pelo arruamento empoeirado e onde ainda se poderia deparar com muitos terrenos baldios – ver imagem 02<sup>9</sup> –, essa hinterlândia era atravessada por uma mesma densidade moral, que conheci ainda na infância e imperou como o meu horizonte cosmológico predominantemente até meados da adolescência; período em que vivi encerrado no núcleo familiar, mas circundado por redes de vizinhanças e, mais tarde, sincronizado a círculos de amizade, em grande medida, compostos direta ou indiretamente por pessoas que conheci nos bancos escolares. Ainda que houvesse, sim, aspectos heterogêneos de diversas ordens, essa rede situada numa mancha urbana muito recentemente formada, na época, basicamente, estava integrada por famílias cujos adultos em grande medida eram migrantes vindos de áreas rurais do Nordeste do país ou de Minas Gerais e do Espírito Santo. População majoritariamente parda e preta. Somava-se a esse quadro, a baixa taxa de escolaridade e uma percentagem majoritária de rendimentos girando em torno de um salário mínimo; montante recebido, principalmente, por homens que deixavam suas casas em direção à capital do Estado, onde eram empregados em trabalhos que exigiam o emprego da força física (construção civil, serviços



Mundial, a população local já alcançava nove mil habitantes, sinal da alteração que se seguiu a desagregação da produção de laranja, incidindo no desmantelamento do regime fundiário das chácaras, o qual resultou na deflagração dos loteamentos. Nas décadas subsequentes, a população chega a 160 mil habitantes, na primeira década do atual século (IBGE, 2010). Editada em 25 de setembro de 1999, a Lei Estadual n.º 3.253 desmembra Mesquita de Nova Iguaçu, tornando-se um município autônomo (TCE, 2006; Rosa, 2009).

9 Incongruente com a topologia “asfalto” versus “morro”, “centro” versus “subúrbio” tão pregnante dos estudos urbanos no Brasil, o incremento da urbanização da Baixada Fluminense se dar a partir da década de 1940. Desde então, vimos, entra em outro patamar o retalhamento em lotes das antigas chácaras de plantio de cítricos que, ao longo do século XIX, definiu a colonização de grande parte da região. A regularidade adquirida pelo transporte ferroviário de passageiros incentivou a fixação cada vez mais acentuada de famílias de tra-

## EDSON FARIAS

de limpeza e segurança, manipulação de maquinários, atividades portuárias, entre outras). O mesmo acontecia com um número razoável de mulheres que atuavam como empregadas domésticas, sobretudo, na Zona Sul carioca. Lotavam os vagões dos trens da Rede Ferroviária Federal, ainda antes do amanhecer e só retornam já depois do Sol se pôr para dormir.

Figura 01



Divisão geopolítica atual de Mesquita

Imagem 02



Rua de Mesquita, no início da década de 1980 (autor: anônimo)

Embora houvesse um apreço pela educação formal, matriculando e zelando para os seus/suas filhos/as frequentarem as poucas (para o montante de população em fase de ingresso na educação formal) escolas existentes na região, não se compartilhava uma cultura livresca, menos ainda erudita. Poucos lares exibiam livros, quando muito alguns exemplares de romances amparados no cânone literário brasileiro e enciclopédias escolares. Nas então indefectíveis estantes vazadas de madeira que, na maioria dos casos, dominavam a salas de estar das moradias,



balhadores, também facilitada pelo baixo preço na aquisição de terrenos. Sem contar com os benefícios do planejamento urbano coordenado pelos órgãos do poder público, logo não tendo acesso a serviços de água potável encanada, saneamento básico e pavimentação de ruas, entre as décadas de sessenta e noventa do último século. Situação não restrita àquela região, mas envolvendo algo predominante no contexto brasileiro entre as décadas de 1970 e 1940, em que o panorama das residências, por exemplo, respectivamente, “13% e 26% relativos ao acesso à rede de água canalizada; 17% e 36%, à eletricidade; 15% e 13% referidos a instalações sanitárias” (Reiff e Reis, 2016, p.16). Tal é o momento quando se detona a ocupação de áreas por meio da autoconstrução. Vale lembrar, segundo os dados mobilizados por Maia e Rodrigues (2009, p. 3874), o número de loteamentos girou em torno de 20.524 lotes, em 1921, expandindo-se para 273.208 lotes nos anos de 1950. O desenvolvimento de um comércio local (em Mesquita) e regional (na Baixada Fluminense) se favoreceu das iniciativas de povoamento. A presença estatal se reduziu à ex-

para além de porta-retratos e peças decorativas, nas prateleiras sobressaiam os aparelhos de TV e de reprodução fonográfica. Os noticiosos televisivos, a longa sucessão de capítulos das novelas, os desenhos animados (em particular, os de super-heróis produzidos nos Estados Unidos) e filmes hollywoodianos dominavam as telas. Já os repertórios musicais tocados nas indefectíveis vitrolas iam das baladas românticas protagonizadas na voz de Roberto Carlos, passando pelo cancionero também romântico interpretado por nomes como José Augusto, Marcio Creik, The Fives, Paulo Sérgio, entre outros, para desembocar nos sambas cantados por Clara Nunes, Conjunto Nosso Samba, Martinho da Vila, Alcione, Roberto Ribeiro, Beth Carvalho, os sambas-enredos e muitos nomes mais.

Diria que a cultura comum ali era uma “cultura de pobres”. Em grande medida, emprego aqui uma categoria êmica<sup>10</sup>, afinal, as pessoas se nomeavam e classificavam a si, seus familiares, também parentes e vizinhos como “pobres”. Não restam dúvidas que algo assim se fazia sob a extensão de uma ordem simbólica e sociopolítica lastreada na centralidade jurídico-administrativa do Estado-nação sincronizada à unificação dos mercados de trabalho e de produtos e serviços sob égide da remuneração do capital

para fins de lucros privados. Ordem não dissociada dos condicionantes sócio-históricos que, vigentes numa determinada espaciotemporalidade, incidem sobre a distribuição assimétrica dos bens e serviços identificados como necessários à sobrevivência material imediata, mas igualmente naqueles reconhecidos pelo significado de compor os quadros do “luxo” e do “conforto”. Enquanto uma trama de significados mobilizados, ao mesmo tempo em que era acrescida e reinventada nos leques amplos de práticas, essa cultura gerava certa atmosfera de familiaridade em um cotidiano dotado de ritualizações com níveis de formalização mais intensa, entre outras, no encadernamento de costumes à maneira das idas às feiras livres semanais situadas precariamente nas ruas, na frequência aos mercados para as “compras de mês”, nas festas obedientes ao calendário dos aniversários, batizados cristãos, as “festas de 15 anos” das “meninas” e os casamentos. Mais se concretizaria ainda nas “peladas” dos “meninos” nos muitos campos de várzea que existiam nos já citados terrenos baldios sinalizando à rarefeita ocupação dos lotes e nas rodas dos bate-papos entre homens adultos em torno dos balcões dos botequins, situados nas esquinas onde não era incomum terem ao centro os “despachos” para atender preceitos do candomblé. Ocasões quando se

tensão até lá das redes de transmissão elétrica, da implantação de um conjunto reduzido de escolas, postos de atendimento ambulatorial e hospitais. Ante o vazio da aplicação de políticas públicas norteadas por um conceito de estado previdenciário, prevaleceu uma trama de práticas assistencialistas, às quais reuniam o clientelismo político à distribuição irregular de prebendas, favorecendo àqueles comprometidos com a obrigação de votar em determinados candidatos a cargos eletivos no executivo e legislativo. Deste modo, foram transformados em trocas interessadas, entre outros bens de cidadania, a matrícula escolar, o atendimento em postos de saúde, as internações em hospitais, alocação em trabalhos remunerados, os serviços de proteção e segurança numa região sempre mais sujeita os episódios de homicídios e as redes inscritas no narcotráfico (Alves, 1998; Da Silva, 2013, p. 47-63; Silva, 2017, p. 415-425; Lima, 2019).

10 A tônica classista dessa categorização êmica aponta para bem além da inserção na máquina do sistema produtivo e na divisão técnica do trabalho

reiteravam os aprendizados calcados na diversidade das divisões classificatórias prevalecentes, assim, sublinhando as posições cósmico-morais dos papéis a serem desempenhados sem deixar de considerar a hierarquia estabelecida entre eles – por exemplo, “homem” e “mulher”; “crianças” e “adultos”; “gente” e “bicho”; “honesto/trabalhador” e “vagabundo”; o “saudável” do “doente”; “de família” e “piranha”; “macho” e “veado”; “malandro/esperto” e “otário/mané”; “branco” e “crioulo”; “de Deus/cristão” e “macumbeiro”.

A chegada à universidade pública, com o início da graduação em comunicação social, me trouxe para perto – ainda que isso não significasse estar “dentro” – aspectos de outras molduras de pertencimentos que, de um modo geral, eu os conhecia somente por meio da mediação/estilização televisual. Muitos dos/as colegas na Universidade Federal Fluminense eram partes de famílias de “classes médias”, na casa das quais algumas das minhas vizinhas trabalhavam como domésticas. Ainda que, sim, estivéssemos aproximados pela mesma ordem institucional e simbólica acima referida, eram notórias as discrepâncias que estavam conjugadas às nossas respectivas proveniências tão distintas de endereços e posições/condições de classe. Uma parcela enorme dos

estudantes daquele curso de comunicação social se deslocava da Zona Sul carioca, à época, a região mais abastada da cidade, mas mesmo os que vinham da Zona Norte carioca, em sua maioria, pertenciam a famílias melhor situadas na estratificação social que a minha. Muitos aspectos denunciavam o quanto éramos desiguais: roupas e calçados usados, práticas de consumo (por exemplo, a naturalidade como iam a bares e lanchonetes e/ou faziam uso de drogas, como cigarros de maconha), a cor da pele e textura dos cabelos, mais ainda o repertório dos temas focalizados nas conversas, as lembranças compartilhadas, muitas das quais relativas ao fato de frequentarem lugares e círculos de convivência afins antes de ingressarem na faculdade. Tudo isso evidenciava, enfim, as distâncias que estavam presentes àquela proximidade promovida no dia a dia universitário. Muitas das vezes, o fato de ocuparmos as mesmas dependências do Instituto de Artes e Comunicação (IACS) da UFF insuflava o encontro e/ou confronto entre diferentes horizontes hermenêuticos, o que se manifestava nos ruídos, mesmo desentendimentos nas conversações e até chegaram motivar afastamentos nem sempre sutis entre os/as estudantes. Se era verdade que, entre a maioria dos/as alunos/as daquele curso, houvesse em comum a expectativa de obter o



da sociedade abrangente. Para retomar a Raymond Williams (1969), a noção de cultura não apenas como um valor distinguindo determinados bens, mas um referencial apto a avaliar a totalidade de um modo de vida, a cultura da pobreza entre nós também abarcava o posicionamento socioespacial, pelo fato de estarmos longe dos privilegiados que, por serem abonados por melhores rendimentos, moravam frente ao mar e contavam com os melhores equipamentos e serviços voltados à saúde, educação, diversão etc. Remetida à teodicéia judaico-cristã, que atribui às onipotência e onisciência de Deus a justificativa para a distribuição do sofrimento humano, a contabilização da escassez impunha-se um traço comum, embora não repartido de modo simétrico entre as famílias da região, havia também o entendimento de que a condição de pobreza nos preservava da degradação materialista, evitando a disseminação do culto à soberania do dinheiro como centro da vida e a absorção dos vícios relacionados às bebidas alcoólicas, às drogas e ao sexo desenfreado. No anverso fomentava valores como a honestidade, o respeito mútuo, o cuidado

## EDSON FARIAS

título acadêmico e com ele ter acesso a meios com os quais, pela demonstração da habilitação técnica, pudéssemos ingressar nas divisões profissionais do trabalho e, assim, assegurar a autonomia financeira para seguirmos os nossos caminhos na vida, a verdade era que tais expectativas estavam embasadas em suportes díspares. Para nós, que ali integrávamos a parcela dos “pobres”<sup>11</sup>, faltava em especial o “capital social” relativo aos contatos que precediam a entrada dos/as nossos/as colegas “ricos” à universidade. A estada no IACS, para muitos de nós, em especial no relacionamento travado com os/as professores/as, pelo menos em parte, cumpriu o papel de sanar o que, naquelas circunstâncias, revelava-se como o nosso *déficit* ontológico. A saber, não sermos identificados/reconhecidos como partes de molduras de pertencimento no interior das quais era normal saírem jovens a serem recrutados como universitários e daí inseridos nos mercados de trabalho para os mais escolarizados. Portanto, embora compartilhássemos da crença de estar no título universitário a senha para a profissionalização, intuíamos que seriam díspares as possibilidades dos seus efeitos, a depender das mãos que o possuíssem. No desenrolar do dia a dia no IACS, em especial, com a nossa participação nas conversas, apreendíamos os sinais de que as tra-

jetórias pessoais e familiares decidiam, antecipadamente, quais seriam os herdeiros “naturais” do patrimônio de saber simbolizado naquele documento (Bourdieu e Passeron, 1992).

A entrada na graduação na UFF deu fôlego inédito ao maior distanciamento em relação ao tramado de interações tecidas nas infâncias e adolescências vividas na Baixada Fluminense. A expectativa que animou os esforços de cursar o ensino superior, a princípio, girou em torno da possibilidade de me dedicar à ficcionalidade dramaturgica, particularmente, escrevendo roteiros para cinema e/ou telenovelas. Vejo nesta aspiração de integrar a produção de imagens no universo das mídias como uma evidência dos efeitos da cultura popular de massa na minha individualização. O que se mostrou de fato factível no compasso do aprofundamento nessa nova inserção, porém, foi a intensificação da proximidade com a cultura letrada erudita, em grande medida aninhada na organização social universitária. As referências bibliográficas dos programas de diferentes disciplinas e as indicações de títulos por parte de professores/as, durante as aulas, motivou a frequência às bibliotecas da universidade. Frequência cuja regularidade adquirida, paulatinamente, se impôs entre as necessidades, logo, remanejou para níveis secundá-

com o outro. Se faz notória a intervenção de um exercício classificatório permanente, com o qual o mapeamento da nossa posição no mapa da estratificação socioespacial era indissociável da classificação e definição da alteridade que entendíamos estar concentradas nos “ricos”, alocados em terras longevas. Sem dúvidas, o vocabulário religioso cristão de um catolicismo popular, bem como a retórica populista remetida nos resíduos do trabalhismo varguista, cumpriam um papel estratégico na formação dessas percepções. Não se poderia desprezar o quanto as visões de mundo que determinados programas de radiofônicos transmitidos na frequência AM e os usos locais da penetrabilidade sempre mais abrangente das audioimagens televisuais (Hoggart, 1973) impactaram essa economia classificatória das condições e posições classistas (Bourdieu, 2013).

11 A distinção entre “nós” (“pobres”, a maioria vindos da Baixada Fluminense, subúrbios da capital do Estado e do município de São Gonçalo), sempre relacionada ao “eles” (“ricos”), não é aqui empregada com precisão sociológica.

rios muito das atividades que, antes, ocupavam posições mais prioritárias na tocada da minha vida. O apego crescente à cultura letrada erudita, mas propriamente o acervo de saberes das humanidades, deixou mesmo em xeque aquelas motivações para prosseguir no curso de comunicação social. Sentia faltarem, naquele espaço universitário, os devidos meios adequados para consolidar os estímulos visando investir ainda mais nas atividades acadêmicas que, para mim, já iam se convertendo em um fim. A aspiração de obter o título da graduação e com isso ingressar de imediato no “mercado de trabalho”, cada vez menos me entusiasmava. Embora ainda sem um melhor discernimento quanto ao que faria para atingir o objetivo de me dedicar ao “trabalho intelectual” acadêmico, já tinha por certo a meta de entrar num curso de pós-graduação. Entendia ser imperioso tomar esse caminho para obter recursos que me conduzissem à docência universitária, o que seria a porta pela qual passaria com vista a desenvolver a atividade de pesquisador.

Decorreram-se três anos entre a conclusão do curso de graduação na UFF e o ingresso no mestrado em Sociologia na Unicamp. Intervalo em que cursei outra graduação – sem concluí-la – e ensaiei fazer parte do mercado da comunicação. Sobretudo, este período pacificou a certeza de que deveria dar continuidade aos estudos e optar pelas ciências sociais.

A mudança de endereço para Campinas atendeu uma dupla expectativa: morar fora do Rio de Janeiro e ter uma experiência “college” – quer dizer, encerrar o meu cotidiano nos limites de um *campus* universitário. O mais certo é dizer que, àquela altura, eu entendia estarem os dois propósitos indissociáveis. A rotina, então, estava distribuída entre as aulas; às refeições no restaurante universitário; sentar no auditório do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp (IFCH) para assistir palestras, seminários, mesas redondas; consultas e estudos na biblioteca; as leituras e redação de textos em casa. Por raras vezes, fora do andamento dessa rotina, íamos (com colegas) comer uma pizza, tomar uma cerveja ou ir até a São Paulo ver uma exposição ou uma peça teatral. Mais recorrente era ir ao cinema em Campinas mesmo, mais ainda, na casa de algum/a amigo/a para jantar ou almoçar juntos nos finais de semana. O denominador comum em todas essas ocasiões era o repertório temático abordando nas conversas: o desempenho dos professores, a projeção (naquele momento) fantasiosa de chegar à docência universitária, o artigo e/ou livro novo publicado por um/a autor/a que seria alvo do nosso interesse de estudos e pesquisa etc. Pauta entremeada pela exposição de imaginações irrigadas por um imaginário habitado

Ela circulava durante as nossas (os “os pobres”) conversas, em especial, em situações em que estávamos a sós, ou seja, sem a presença dos/as que nos pareciam compor um mesmo segmento portador de condições materiais de vida bem mais privilegiadas que as nossas. Mas é importante que algo assim não impedia proximidade pontuais ou mais duradouras com “eles/as”. Muitas das vezes, aceitávamos a “carona” que nos ofereciam e o trajeto de volta ao Rio de Janeiro era bem mais rápido, porque cruzávamos a Baía de Guanabara pela ponte Rio-Niterói, o que diminuía muito o tempo de deslocamento em relação ao trajeto feito pelas barcas. As gentilezas se estendiam e também saíamos para atividades de lazer, como ir a bares. As denominações eram flutuantes, isto é, poderíamos nos reconhecer como os “fudidos” na medida que identificávamos a “galera da Zona Sul” como a dos “playboys” (favorecidos). Ainda era verdade que essa galera podia incluir pessoas cujo posicionamento socioespacial extrapolava as fronteiras da Zona Sul. Ela era bem mais indicativa de afinidades relativas ao desfrute de um modo de vida em comum.

por questões imersas nos confins do exercício em espiral infinda na geração de abstrações. As conversações se ocupavam de dúvidas à maneira daquela em torno do estatuto da coisa: seria ela intelectual ou empírica; plena ou faltosa? Haveria a possibilidade de acesso direto à coisa ou tão somente à sua aparição, cabendo aos instrumentos do eu epistêmico lhe conferir nome e sentido? Ou à contramão, não haveria coisa essente alguma, somente a atividade a um só tempo de apresentar/construir da linguagem, deixando em seus rastros, efeitos manifestos nas imagens acomodadas como certezas inquebrantáveis?

Gradualmente, tais questões foram compor um pano de fundo de um palco de trocas discursivas em que, nas pautas das conversações, contracenavam as determinações estrutural-sistêmicas do capitalismo conduzindo à fenomenologia intrínseca da percepção subordinada ao “fetiche da mercadoria” com a competência cognitiva, expressiva e de julgamento do agente, reunida nos seus desempenhos hermenêutico-compreensivos. Também por lá, a duplicidade psíquica da humanidade, em que a prioridade lógica calcada na extensão e complexidade do ente coletivo se impunha normativamente às limitações da volições individuais, se colocava tão mútua quanto tensionada pela evocação da natureza gerativa das

práticas, ao serem vicejadas pela incorporação do saberes intergeracionalmente elaborados e transmitidos, cujas consequências se sintetizam na formação de uma corporalidade psíquico-histórica disposta a repor padrões na incerteza das circunstâncias.

Desde início, manifestou-se o meu maior interesse por esta última perspectiva acerca do social, isto porque nela sem abraçar a tese de tomar ser e linguagem como sinônimos ou mesmo fundindo-os, insiste-se apenas na proposição de que, entre os humanos, o ser impescinde do aparecer. Ou seja, advoga-se ser pela linguagem que a humanidade se decalca na natureza – a qual é o anverso do próprio espírito humano. Mas igualmente, mediante a linguagem, o gênero e a pessoa humana se projetam não apenas imaginariamente: habitam cada nova geração no fundo de saberes simbolicamente transmitidos e acomodados nas memórias que informam nossos atos. Embora, importa sublinhar, cada nova geração surpreenda o conhecido na medida mesma em que faz o uso mimético da difusão de experiências contidas nas palavras e nos fonemas, nos gestos e nos ícones, nas imagens olfativas e nas texturas táteis. O posterior trajeto de entender e formular a convergência entre comunicação e simbólico como traços incontornáveis da ontologia do social (Farias,



2013, p. 8-17), esteve motivado pelas perguntas surgidas nos contextos das conversações mantidas no período de pós-graduando na Unicamp.

Em sua doutrina da linguagem, sintetizada no texto *A Tarefa do Tradutor*, Walter Benjamin justamente evoca a incessante dialética entre fidelidade e liberdade para descortinar a sinuosa convergência do comunicável com o inexprimível, do plural e do distinto ao idêntico; do simbolizado ao simbolizante; enfim, do devir com o pleno e o estático. Peço licença para reproduzir o longo trecho, a seguir:

Se até o presente fidelidade e liberdade na tradução têm sido tomadas por tendências opostas, parece que esta exegese mais profunda da primeira, longe de reconciliá-las, priva, ao contrário, a segunda de qualquer direito. Pois a que de fato se refere senão à reprodução do sentido que, segundo esta interpretação, deve deixar de ser normativa? Mas, se é preciso tomar como idênticos o sentido de uma obra de linguagem e sua comunicação, continua existindo, próximo dele e entretanto infinitamente distante, escondido sob ele ou mais exposto, fraturado por ele ou se impondo com mais força ainda, para além de toda comunicação, um elemento último e decisivo. Em todas as línguas e suas obras

permanece, fora do comunicável, um incomunicável, segundo a relação em que se encontra algo de simbolizado e simbolizante. Simbolizante apenas nas obras acabadas das línguas; mas simbolizado na transformação destas. E o que se busca representar ou mesmo se instaurar no devir das línguas é este núcleo da língua pura. Mas se, escondido ou fragmentário, ele está, no entanto, presente na vida como o próprio simbolizado, só aparece nas obras como simbolizante. Se esta essência última, que é a própria língua pura, está vinculada nas línguas apenas ao material verbal e às suas transformações, nas obras é ela afetada por um sentido denso e estranho. Desvinculá-la desse sentido, fazer do simbolizante o simbolizado, mesmo recuperar a língua pura configurada no movimento verbal, é o violento e único poder da tradução. Nesta língua pura, que não significa e nem exprime nada senão a palavra privada de expressão e criatividade, que é buscado em todas as línguas, toda comunicação, todo significado e toda intenção atingem uma esfera em que se destinam a se extinguir. E tal patamar, precisamente, assegura à liberdade da tradução um direito novo e mais alto. Esta liberdade não deve sua existência ao sentido da comunicação, do qual a tarefa da fidelidade é exatamente fazê-la



emancipar-se. Pelo contrário, a liberdade em favor da língua pura verifica-se primeiro em sua própria língua. Redefinir em sua própria língua essa língua pura, exilada na língua estrangeira, liberar pela transcrição essa língua pura cativa na obra, é a tarefa do tradutor. Em favor dela, o tradutor rompe as molduras carcomidas da própria língua: Lutero, Voss, Hölderlin e George ampliaram as fronteiras do alemão. Pode-se captar por uma comparação das limitações o valor que permanece ligado ao sentido na relação entre tradução e original. Assim como a tangente toca o círculo de passagem e num só ponto, sendo esse o contato e não o ponto que prescreve a lei segundo a qual ela prossegue até o infinito em linha reta, assim também a tradução toca o original de passagem e no ponto infinitamente pequeno do sentido, para prosseguir, de acordo com a lei da fidelidade, a sua própria rota na liberdade do movimento da linguagem (...). (Benjamin, inédito, p. XIX e XX).

Na sua atenção à convergência entre linguagem e conhecimento, Benjamin me oferece a oportunidade para cercar melhor o entendimento da incorporação da disposição para o ócio estudioso próprio ao trabalho intelectual que se deu no compasso da minha in-

serção no ambiente acadêmico-universitário. Mas o faço no diálogo com os intercessores que habitavam o imaginário desse ambiente no período da minha formação acadêmica na área de ciências sociais. Nesse sentido, atento para o decisivo efeito pedagógico das leituras na formação de uma sensibilidade, de acordo com os ditames dos aprendizados relativos a um padrão de subjetivação que se converte em horizonte hermenêutico, igualmente, quadro de ferramentas cognitivas, morais e estéticas à possibilidade de inserção no “mundo” motivado pela objetivação desse mundo como objeto de conhecimento, no movimento em que o torna algo percebido à distância. A visão de Benjamin é sobretudo oportuna, porque com ela posso me apropriar da figura do tradutor e inserir o pesquisador na conversa. Ora, semelhante ao tradutor, este último porta o saber que, pela língua, o chegou; o que torna possível a ele compartilhar de certa inteligibilidade do mundo, ser um par entre outros que comungam aquele falar, que é também fazer e sentir. Com isto, sabe-se na intimidade cônica do eu, um nós – um elo no encadeamento de gerações, uma voz no senso de representações comuns. Mas, igualmente ao tradutor benjaminiano, o pesquisador aspira o valor de uma neutralidade impossível, contudo o quimérico da fé é a condição para contribuir

12 Segundo Max Weber (1992), quando os cientistas socioculturais verificam relações de valores não se trata de escaparem aos deuses irreconciliáveis que duelam sem trevas entre si pelo domínio das condutas dos mortais humanos; trata-se, sim, pelo processo de racionalização que separou conhecimento e ação, de assumir a ética que prima pela responsabilidade, na discussão dos valores, averiguando quais as oportunidades de uma ação ser bem sucedida, na correlação que se estabelece entre meios e fins. A crítica então situa os riscos de uma decisão, mas jamais poderá substituir o agente em sua escolha, solitária. Entretanto isto não nos deve levar a concluir que a “ética da convicção” estaria rechaçada entre os cientistas. Nada tão incompatível com a proposta de Weber. Neutralidade de valor e ética da responsabilidade, enquanto valores institucionalizados da ciência, são crenças motivadoras da prática científica. Elas, enquanto crenças, apenas prescrevem a ética da esfera do conhecimento, deixando claros os limites desta própria racionalidade, impedindo aos seus tributários de se colocarem como juízes do

para o desatar libertário<sup>12</sup>. Quanto mais procura dizer o inexprimível mais estende, dota de teor a sua língua; quer revelar e libertar no movimento mesmo de se manter fiel (como falante) à função do dizer.

No entanto, o exercício tem um quê de dilacerante, pois corresponde à atitude ambígua de, dentro da ilusão do pleno falar, arguir desconfiado o dito: insistir no não-dito, pressionar o desdito, sobretudo querer saber, com a finalidade do dizer: como é possível e quais os efeitos do mal dizer?

Nós entramos, desta maneira, no terreno próprio da construção do objeto de conhecimento e já sabemos que não o construímos às expensas ou na ausência da linguagem. Até porque, em última instância, o objeto é uma construção discursiva e logo não se realiza jamais no vácuo: possibilita-se na trama dos termos que nomeiam e classificam, dispondo-se entre nós e as coisas, dispondo-nos e nos disponibilizando as coisas. Rede de símbolos tensa e ao mesmo tempo discursiva e pré-reflexiva, abarca-nos à maneira de uma atmosfera escorregadia de nossas certezas. Para reaver as inferências habermasianas, recordamos que o pesquisador se serve da linguagem como mais um participante dos processos de entendimento. A compreensão de uma manifestação simbólica exige entendimento, o qual requer a vali-

dez do dito. O dado espinhoso está no malabarismo do pesquisador de entrar, estar e transcender criticamente os contextos. Melhor que ninguém, o autor descreve o lema e o dilema:

Como o intérprete científico, em seu papel de participante pelo menos virtual, tem em princípio que se orientar pelas mesmas pretensões de validade pelas quais se guiam os indiretamente implicados, pode, partindo desta racionalidade imanente à fala, que é uma racionalidade “já sempre” compartilhada, tomar a sério a racionalidade que os participantes reclamam para suas emissões ou manifestações e submetê-la a um ajuizamento crítico. Quem converte em tema o que os participantes se limitam a supor e adotar uma atitude reflexiva frente ao interpretado não se situa fora do contexto da comunicação investigado, senão que o aprofunda e radicaliza por um caminho que em princípio está aberto a todos os participantes. Este caminho que vai da ação comunicativa ao discurso está bloqueado de múltiplos modos nos contextos naturais, porém é algo já sempre inscrito na ação orientada ao entendimento. (Habermas, 1989, p.506)

Segundo a proposta de Habermas, o esforço do pesquisador tem por objeto os fatores que bloqueiam



mundo, substituindo a política. Tanto a neutralidade axiológica quanto a ética da responsabilidade compõem a racionalidade da esfera do valor científico e correspondem, igualmente, a ideários com chances de serem compartilhados nos interesses práticos daqueles aí inteirados. Assim, a paixão está na dedicação vigorosa a esta causa e tal consiste na atitude sensata de manter a proporcionalidade ao lidar com as realidades, mantendo a necessária distância seja das questões ou dos agentes.

## EDSON FARIAS

o entendimento. Para ele, esses fatores residem no mesmo “mundo da vida” do qual extraímos os subsídios às nossas performances comunicativas; o mundo da vida (reservatório onde estariam estocados os saberes das experiências e os valores que fazemos uso nos nossos proferimentos linguísticos no decurso do cotidiano) secreta, enquanto consensos tácitos, deliberações naturalizadas enquanto regras de condutas que mutilam a possibilidade democrática de argumentação capaz de tematizar os desequilíbrios de ordens diversas, mas com impacto sobre a plena competência de agir e falar dos sujeitos. Enfim, em coerência com os critérios que o autor lança mão para formular a proposta do agir comunicativo, a teoria pode ser descrita a partir do lugar-tenente nela ocupada pela teoria da argumentação. Deste modo, a racionalidade intrínseca à prática comunicativa é definida como instância na qual o prosseguimento mesmo desta prática requer a evocação do dissenso, no instante em que se dá o desacordo e este não é absorvido pelos esquemas rotineiros de conversação e nem tampouco à abertura para intervenção de dispositivos estratégicos de poder – isto é, baseados na finalidade do êxito. Ora, o conceito de racionalidade comunicativa recorre à conexão sistemática de pretensões universais de validade, embora o autor re-

conheça que estas ainda permanecem obscuras. Ainda assim, ele postula que as autoapresentações expressivas, as ações reguladas por normas e as manifestações ou emissões valorativas são complementos aos atos de fala constativos pela sua natureza de convencimento linguístico-comunicacional. Sabendo que todas possuem por horizonte hermenêutico um estoque de saberes comuns cuja tendência é a “consecução, manutenção e renovação de um consenso que descansa sobre o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica.” (Habermas, 1989a, p.36). Logo, a argumentação corresponde àquela tipificação da fala, o discurso, em que os participantes levam à posição de objeto de debate as pretensões de validade de uma elocução no momento em que foram suscitadas dúvidas a respeito. Apenas no apelo aos próprios argumentos tal, elocução poderá ser confirmada ou recusada à luz da pertinência das razões tornadas alvos da problematização. Da mesma maneira, o participante também poderá ser inquirido no tocante à sinceridade da sua atitude, então “à suscetibilidade de fundamentação das emissões ou manifestações racionais responde, por parte das pessoas que se comportam racionalmente, a disponibilidade a exporem-se à crítica e, em caso necessário, a participar formalmente nas argumentações.” (Habermas, 1989a, p. 37).



Sob esse ponto de vista, a proposta habermasiana chama atenção ao papel terapêutico do analista intérprete, no seu esforço de tradução, para o compromisso com a universalização permanente dos critérios de emissão e recepção do conhecimento. Nos rastros de Karl Apel (2000), a concepção de Habermas é fundada sobre a dimensão ética do discurso em que importa manter em abertos permanentemente os canais de explicitação das bases semântico-sintáticas e também ideológicas do discurso, isto mediante à atividade ilocucional do próprio discurso. Portanto, o compromisso mesmo de transparência requer do discurso algo como uma autoconsciência, espécie de clareza sobre as regras que o determina. O caráter ideal e sublime de tal dinâmica comunicativa é um problema, se considerarmos os consensos como acordos tecidos a partir de resultados, afinal descendem de exercícios expressivos e estão perpassados por níveis elevados de indeterminação quanto a efetividade que poderão obter. É temerário supor a reflexão da regra se antecipando à história, aos usos – como acima descrevi.

Por sua vez, ao tratar de problema afim, o sociólogo Pierre Bourdieu requisita a inspiração wittgensteiniana. Todavia o faz justamente por não compartilhar da concepção racionalista sobre a transparência absoluta. Comprometido com a promessa de uma reflexivi-

dade sociológica, Bourdieu constitui um exemplo vigoroso daquela alteração no campo das ciências em que, nas palavras de Bachelard, comentando as inferências de um outro intérprete sobre os estudos na física, tem-se um estágio no qual:

(...) são os objetos que são representados por metáforas, é a sua organização que passa por realidade. Por outras palavras, o que é hipotético agora é o *nosso* fenômeno; porque a nossa captação imediata do real não atua senão como um dado confuso, provisório, convencional a esta captação fenomenológica exige inventário e classificação. Por outro lado, é a reflexão que dará um sentido ao fenômeno inicial sugerindo uma *seqüência orgânica* de pesquisas, uma perspectiva racional de experiências. Não podemos ter *a priori* nenhuma confiança na informação que dado imediato pretende fornecer-nos. Não é um juiz nem sequer uma testemunha; é um réu e um réu que acabamos por convencer do engano. O conhecimento científico é sempre reforma de uma ilusão. Não podemos, pois, continuar a ver na descrição, mesmo minuciosa, de um mundo imediato, mais do que uma *fenomenologia de trabalho* exatamente no sentido em que se fala-

13 Para Durkheim (1985), a ruptura com o “senso-comum”, tal como a discussão a respeito da sociedade é constituída, está na ênfase dada às regras como abandono das “pré-noções”. Deste modo, quer ele delimitar o objeto e o campo de atuação da Sociologia na busca das leis que regem a coisa moral. Por isso é-lhe básico descortinar que, embora os fenômenos já se encontrem traduzidos em representações vulgares (imagens sensíveis e mesmo os conceitos vulgares), quando se tornam objetos de ciência, não cabe tomar essas representações pelas realidades que representam na consciência individual. Deste modo propõe o exercício da crítica ideológica, isto é, indo das ideias para as coisas. A crítica às pré-noções (como as “ídolas”, em Bacon) e ao pensamento “vulgar” recai sobre o que estes têm de fragmentário, impreciso, imediatista, logo incapazes de proceder a formulação conceitual baseada nas propriedades inerentes aos fenômenos e não relativas ao espírito do observador.

va outrora de *hipótese de trabalho*. (Bachelard, s.d., p.17).

No argumento do filósofo, a rotação efetuada des-ponta na seguinte percepção: o “fato” deixa o lugar do dado para ser apreendido enquanto “resultado”, enfatizando assim a “primazia da reflexão sobre a percepção” (Bachelard, s.d., p. 17). Ideia que, por outros caminhos e em outro momento, Max Weber igualmente sublinhou na tentativa de destacar as características lógicas do trabalho intelectual nas ciências sociais. No ensaio *Estudo Crítico sobre a Lógica das Ciências da Cultura*, Weber alerta para a necessária presença do condicionamento por “valores subjetivos” nas ciências sociais, diferente do que ocorreria naquelas devotadas aos objetos naturais. E tal condicionante exige atenção aos remanejamentos dos “pontos de vista” sobre o mundo, os quais ao se converterem em fatos que ganham o *status* de objeto das ciências culturais, mas estão sujeitos às inconstâncias históricas. Revoga Weber, assim, a certeza dos analistas quanto aos seus próprios “pontos de vista”, se os considerarmos também sujeitos à renovação histórica que entroniza a essencialidade de novos fatos e concepções.

Certamente, a proposta de sociologia reflexiva de Bourdieu revela vínculos – perdoe-me o exage-

ro – viscerais com uma e outra provocação. Legados manifestos, por exemplo, quando o autor chama atenção à questão da ruptura com o senso-comum, mas em uma chave distinta do apelo cartesiano utilizado por Durkheim, nas *Regras do Método Sociológico*<sup>13</sup>. Tomando por termo comparativo o capítulo II de *O Poder Simbólico* – se Bourdieu insiste na compreensão do senso-comum enquanto o “pré-construído”, ou seja, o leque de problemas legítimos, dignificados nas relações sociais, ele igualmente persevera na postura reflexiva de destacar que os objetos socioantropológicos não são os problemas sociais que entram a contrabando. Antes, mediante a frequência em uma “história social dos problemas”, tais objetos são construções sob o efeito de racionalidades, assim correspondem a realidades que se tornam notadas. Portanto, o ofício do sociólogo se encerra na prática da dúvida radical, ou seja, trata-se do interesse pelo princípio prático que orienta as opções, o esforço intelectual se volta à compreensão do por que se compreende e como se compreende. Para ele, nesse procedimento, o olhar desvela as categorias do entendimento como mediações dos espaços de concorrência com as categorias mentais e, por isso, dizem respeito às lutas cujo objetivo é a diferenciação legítima. Conclui ele que, para a construção do



objeto sociológico, é imprescindível levar em conta a “doxa” (a opinião) como o que ratifica o mundo tal como é e se apresenta. Deste preceito se traduz a necessidade de objetivar os esquemas do senso prático e tornar possível ressaltar as implicações políticas da experiência dóxica do mundo. Enfim, a conversão do olhar em olhar sociológico contém a dificuldade de se posicionar diante das armadilhas das pulsões sociais, sabendo-se investido fundamentalmente delas como condição de possibilidade das nossas percepções e estratégias. Diz-nos:

(...) necessidade externa do encontro entre uma trajetória e um campo, entre uma pulsão expressiva e um espaço dos possíveis expressivos, que faz com que a obra, ao realizar as duas histórias de que ele é produto, as sugere.” (Bourdieu, 2000, p. ).

Em o *Ofício do Sociólogo*, Bourdieu, Chamboredon e Passeron (1999) sublinham a maneira como a linguagem corrente, pela qual circula a opinião, na sua despretensão diária, guarda no vocabulário e na sintaxe uma filosofia social “petrificada”. Esta acompanharia as meras palavras que utilizam os sociólogos. Com isto, o autor retoma a questão em torno

das pré-noções, ou melhor, da ruptura com as pré-noções, mas agora as enxerga embutidas na conversação comum, condutora do saber que incorporamos e se mostra, logo, vital para o ajuste entre corpo e mundo. Daí porque, a seu ver, o definitivamente importante é a escuta da linguagem do senso prático. O recurso racionalista, à maneira durkheiminiana nas ciências sociais, de se autodotar a ciência de um idioma ascético comprometido com a formalidade técnica pode se revelar fonte de enganos irreparáveis, para além de inócuo quanto à eficiência de depurar a ideologia, na medida em que pereniza certezas não testadas na discussão teórico-metodológica efetuada na e pela comunidade científica. Insiste o sociólogo na urgência de o pesquisador atentar criticamente ao glossário que lhe é familiar, pois este chega até ele como dados mediante a linguagem corrente. Portanto, na acepção do autor, a construção do objeto do conhecimento, enquanto desdobramento da montagem da problemática, assim, não pode abrir mão de interrogar o modo como os materiais a serem mobilizados na análise estão divididos (classificados), na condição de pré-construídos discursivos.

A ilação bourdieusina (com seus parceiros intelectuais) persevera a intensidade no monitoramento reflexivo à serviço de um racionalismo aplicado



como vigilância epistemológica contínua. Posicionado no sistema de posições do campo científico, o pesquisador compartilha da crença na transhistoricidade da razão, mas ela se constitui nele como pulsão que movimenta sua motricidade neuromuscular para os investimentos voltados a obter rendimentos em termos de reconhecimento da competência e do prestígio na medida mesma em que seus produtos e serviços intelectuais estendam o patrimônio de conhecimento dos bens do conhecimento universal. A habilitação para saber jogar o jogo no campo científico, portanto, para além da disciplina, requisita da corporalidade a reflexividade definida como a atenção continuada aos perigos de se deixar fisgar pela ilusão do particular, com isso tornando-se cúmplice e, igualmente, álibi do arbitrário da autossuficiência do valor.

A disposição para fazer parte do jogo científico e, assim, aderir à crença no axioma da universalidade da razão epistêmica, pode-se concluir, demanda elevados investimentos de ordens afetivo-libidinal, em favor da construção do eu cognoscente. As compensações financeiras, principalmente, o acúmulo de prestígio, porém, ocorrem no compasso de uma temporalidade morosa e obedece ao gradual reconhecimento da raridade da produção intelectual. Algo

assim está à mercê da combinação complexa de variáveis diversas e nem sempre afinadas entre si. No cômputo dessas possíveis interveniências, se pode destacar: dedicação ao estudo e pesquisa; habilidade para a escrita, sem perder de vista a plasticidade desta última para se adequar tanto a tendências distintas da retórica de determinando campo disciplinar quanto às alterações nas regras editoriais que subjazem a circulação e visibilidade legítima dos bens de conhecimento; ainda, a disponibilidade para transitar em diferentes circuitos de comunicação científica; também, acessar e saber fazer uso dos meios para desenvolver a aptidão para compor e participar de redes de pesquisadores etc.

A inserção no campo científico das ciências sociais brasileiras, inicialmente como estudante de pós-graduação, depois como profissional da docência e pesquisa na área, reverberou-se em remanejamentos sensíveis na escala das prioridades que atravessavam a minha vida. Paulatinamente, o então mais próximo espaço-afetivamente se tornou mais distante; de frequente, fez-se esparso. Doravante, os círculos de amizades e de conversação sempre mais se concentraram dentro das fronteiras do mais conveniente à carreira profissional. Os esquecimentos vieram na caudal das interpelações do enquadra-



mento de pertencer enraizado no âmbito acadêmico, tendo a universidade como suporte institucional decisivo. Os remanejamentos envolvendo sentimentos, preferências, laços, expectativas estiveram intrínsecas à mesma rotação no enquadramento do pertencer que, do ponto de vista da minha corporalidade, se fez manifesto numa coordenação que privilegiou determinadas figuras de memórias.

Quando considero o que então se impunha a mim como urgências incontornáveis, a conclusão do mestrado em setembro 1995, contudo, serviu de alento ante a percepção do quanto ainda faltava fazer para atingir o objetivo de chegar à docência universitária pública. Em março de 1996, já estava cursando o doutorado. Época em que me dividia entre Nilópolis e Campinas/São Paulo, porque decidi ficar no Rio de Janeiro e só me deslocar até a Unicamp com o intuito de cumprir a creditação exigida pelo currículo do doutorado em Ciências Sociais. Semana a semana cruzava a rodovia Presidente Dutra nesse périplo pendular. Foi imerso nessa rotina que um colega de turma me falou sobre a abertura de concurso para professor na UFBA. Não hesitei em fazer a minha inscrição, tinha em mente a promessa de enfim, com a aprovação no concurso, ter um emprego e estabilidade financeira, satisfação que seria ain-

da maior porque me dedicaria ao ofício para o qual eu me preparava desde a graduação. O certame só ocorreu em junho de 1997 e apenas em novembro do mesmo ano, eu fui empossado no cargo de professor. Aquela volta para o Rio de Janeiro tinha um sabor muito especial, afinal, antecipava-se um novo ciclo na minha vida, mesmo que tardio, doravante eu seria um “adulto”. De concreto, o alívio de que se encerraria a falta crônica de dinheiro no bolso, o temor de jamais ser capaz de me autossustentar, principalmente, desfrutaria de alguma tranquilidade financeira para me dedicar ao trabalho intelectual, o que mais almejava. Por tudo isso, naquele verão, lembro da minha disposição para aproveitar ao máximo dias e noites, celebrar. Exatamente, eu conheci o Cássio e toda galera numa das noites de farra, na calçada dos bares apinhados em frente à quadra da Beija-Flor.

\* \* \*

Diante da recordação dessa miríade de episódios, que o trabalho conjunto da memória com a imaginação aqui coloca em linha como se obedecessem aos vetores de uma coerência que, antecipando-os, concede-lhes coerência, naquele início de pandemia, ainda que de maneira temporária, eu voltava morar no Rio de Janeiro após 22 anos. A decisão de pedir



afastamento por um ano das atividades docentes na Universidade de Brasília, para fazer dois estágios seguidos de pós-doutoramento, atendia em parte à ansiedade de voltar viver na minha terra natal. Havia, àquela altura, o desejo de interromper temporariamente a minha participação na rotina da vida universitária, a meu ver, cada vez mais burocratizada. Um cansaço provocado pelas sucessivas viagens de trabalho, mas também devido à repetição semestral da necessidade de oferecer disciplinas, acrescidas pelo atendimento a uma clientela de orientados/as que se estenderá para bem além da minha capacidade de acompanhar criteriosamente os respectivos trabalhos de tese doutoral e dissertação, além da obrigação de exercer cargos administrativos e/ou compor comissões funcionais. O plano era, a princípio, passar três meses na Universidade de Tulane, em New Orleans, nos Estados Unidos e os demais nove meses no Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade Estadual do Rio Janeiro. Do ponto de vista institucional, uma e outra estadia se justificavam pela possibilidade de aprofundar as investigações empíricas e o levantamento bibliográfico-documental relativos ao projeto de pesquisa *O Circuito de Heranças Africanas na “Pequena África Carioca”: Economia cultural e memórias da escravidão nas paisagens urbanas do*

*Atlântico negro contemporâneo* – o qual eu já desenvolvía desde 2017 com o financiamento do CNPq, na modalidade de bolsa de produtividade em pesquisa. A execução ampliada do projeto de pesquisa, no entanto, era apenas parte do que esperava com o afastamento, porque gostaria mesmo de passar um período mais longo no Rio de Janeiro e experimentar a cidade extrapolando os âmbitos acadêmico-científicos.

É fácil concluir que a pandemia atrapalhou, sendo mais preciso, inviabilizou toda parte acadêmica dos meus planejamentos. Ainda assim, por conta da adoção estendida do regime de aulas *on line*, fiquei no Rio de Janeiro entre março de 2020 a junho de 2022, quando foram retomadas as aulas presenciais na UnB. Neste ínterim, fui a Brasília por três vezes. Ao contrário do que ocorrera desde que ingressei na docência universitária, até por conta mesmo da pandemia, as viagens foram drasticamente reduzidas, ao longo desses mais de dois anos. Logo, permaneci bem mais tempo no Rio, para além do que eu poderia imaginar, embora o quisesse.

A oportunidade do retorno à familiaridade carioca não apenas detonou gradualmente o ressaque de tantas lembranças, mas diluiu um sentimento que por anos me acometia, em especial, nas

13 Volto à figura do estrangeiro tal como posta na obra de Simmel (1983) – a dubiedade quanto à posição daquele que permanece, a um só tempo, próximo e distante, aquele que permanece de “fora” mesmo que em presença. Mas a principal inspiração para o emprego da ideia de autoexílio busco em Fernando Pessoa (2006), ou melhor, no heterônimo Alberto de Campos, mais particularmente nas duas versões da poesia *Lisbon Revisited* (1923; 1926), em que o autor estabelece uma relação entre os tempos da cidade, o esvaziamento do eu e a memória (Dalmutt e Thimotéo, 2013; Dos Santos, 2015, p. 213-223). Versão de 1923: “NÃO: Não quero nada. Já disse que não quero nada. Não me venham com conclusões! A única conclusão é morrer. Não me tragam estéticas! Não me falem em moral! Tirem-me daqui a metafísica! Não me apregoem sistemas completos, não me enfileirem conquistas Das ciências (das ciências, Deus meu, das ciências!) – Das ciências, das artes, da civilização moderna! Que mal fiz eu aos deuses todos? Se têm a verdade, guardem-na! Sou um técnico, mas tenho técnica só dentro da

manhãs, quando acordava: aquele de não estar em casa. Em razão da tão longeva duração desse sentimento, de uma maneira um tanto caricatural, o chamei de “autoexílio”<sup>14</sup>. Espécie de um fio de saudade que se metamorfoseava na nostalgia de um lugar para onde retornar; torrão originário tantas vezes idilizado, para à frente demonizá-lo. Recordo que, ao chegar em Salvador, em março de 1998, fiz a minha primeira conta de email, aproveitando uma promoção da UOL para popularizar o então novo meio de comunicação e, ao mesmo tempo, fidelizar clientes. De acordo com o protocolo cibernético, para acessar e manejar a conta, para além da senha, eu precisava definir um “login”. E não titubei em escolher: nilos@uol.com.br. O nilos remete à Cidade de Nilo – homenagem feita ao na época presidente da República Nilo Peçanha que visitara, no início do século XX, aquele povoamento que, havia pouco tempo se emancipado de Nova Iguaçu, expandiu-se em torno da estação ferroviária. Da homenagem, com o batismo, surgiu Nilópolis. O engraçado mesmo é que, após anos de uso desse *login* da conta de email, muita gente me conhecia como “professor Nilos”.

\* \* \*

Imerso no debate sobre a filosofia africana, da qual se firmou um atento crítico, Kwame Anthony Appiah (1997) infere estar um mérito decisivo da filosofia europeia na maneira como converteu para o repertório erudito, mediante um sólido exercício de formalização discursiva, temas e equacionamentos desses mesmos temas aninhados nas linguagens da vida cotidiana. Com isto, a um só tempo, tornou-os substâncias do pensamento, galgando-os ao *status* de universalidades que, na sua antecendência, tanto respaldam o ser quanto o próprio pensar. A observação de Appiah vem no embalo do seu reclamo contra o que diagnostica como o descolamento da filosofia africana em relação às tantas tradições culturais do continente, cuja tendência predominante estaria em reificar generalidades, ou seja, tipificações estereotipadas<sup>15</sup>.

Antes de Appiah, Marx (s.d) já sublinhara o quanto a filosofia alemã do seu tempo concedeu o estatuto de totalidade ontológica às formações metafísicas da teologia cristã e, também, denunciou a economia política por conceder lastro de universalidade às categorias da socialidade burguesa (Marx, 1985). Como sugere o título da obra, em *A ideologia Alemã*, Marx (e Engels) lança as bases das formulações que desenvolverá a respeito da ideologia. Tal aspecto, no



técnica. Fora disso sou doído, com todo o direito a sê-lo. Com todo o direito a sê-lo, ouviram? Não me macem, por amor de Deus! Queriam-me casado, fútil, quotidiano e tributável? Queriam-me o contrário disto, o contrário de qualquer coisa? Se eu fosse outra pessoa, fazia-lhes, a todos, a vontade. Assim, como sou, tenham paciência! Vão para o diabo sem mim, Ou deixem-me ir sozinho para o diabo! Para que havemos de ir juntos? Não me peguem no braço! Não gosto que me peguem no braço. Quero ser sozinho. Já disse que sou sozinho! Ah, que maçada quererem que eu seja da companhia! Ó céu azul — o mesmo da minha infância — Eterna verdade vazia e perfeita! Ó macio Tejo ancestral e mudo, Pequena verdade onde o céu se reflete! Ó mágoa revisitada, Lisboa de outrora de hoje! Nada me dais, nada me tirais, nada sois que eu me sinta. Deixem-me em paz! Não tardo, que eu nunca tardo... E enquanto tarda o Abismo e o Silêncio quero estar sozinho!” Versão de 1926: “Nada me prende a nada. Quero cinquenta coisas ao mesmo tempo. Anseio com uma angústia de fome de carne O que não sei que seja - Definitivamente pelo indefinido...

## EDSON FARIAS

entanto, será deixado de lado, porque nos interessa é a maneira como o autor joga com a fundamentação teórico-metodológica de uma ciência social no movimento mesmo em que estabelece a ruptura com a filosofia, ou melhor, em que se empenha em superá-la no campo epistemológico. Nesse sentido, a crítica aos jovens hegelianos, entre os quais Feuerbach, consiste em um dos pilares dessa fundamentação sociológica. Vejamos com maior detalhe o argumento. Quando escreve as *Teses sobre Feuerbach*, Marx rejeita a apreensão da realidade apenas como o sensível e não, à maneira invertida de Hegel, como atividade, trabalho humano, isto é, exteriorização subjetiva nos termos formulados nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Por isso, à contramão de Feuerbach, Marx considera incompleta a crítica à religião, entendida enquanto o núcleo de toda alienação<sup>16</sup>; o erro da proposição estaria em não compreender a natureza da prática constituinte da humanidade. Ou seja, o trabalho enquanto a produção material das condições de sobrevivência; mediante tal atividade se daria a objetivação humana e o autor compreende estar, simultaneamente, nessa dinâmica o movimento de engendrar a atividade vital pela vontade e pela consciência, capacitando o indivíduo da espécie apreender a própria vida como objeto e, no exercício

prático-reflexivo, extrapolar o imediato em favor da generalidade – quer dizer, do conjunto das atividades sociais que determinam historicamente a condição da sua existência e do seu pensamento<sup>17</sup>. Ao propor resgatar o homem da divinização religiosa, sustenta Marx, a proposta feuerbachiana permanece na abstração de um homem isolado; esquece que a sensibilidade é atividade prático-sensível e está implicada no conjunto das relações sociais que ao determinar, constituem o gênero e, claro, o indivíduo humano. Logo, o sentimento religioso diz respeito à específica configuração de sociedade. Neste instante, Marx joga a fundamentação da humanidade para a *práxis* e define a história como cena e ciência decisivas, pois mediante ela, chegar-se-ia à apreensão das múltiplas determinações do fato, ao esforço libertador da consciência tanto pela categorização conceitual da determinação quanto pela superação prático-política desta última, diluindo as concepções falsas da conexão homem e natureza:

Apenas conhecemos uma ciência, a da história. Esta pode ser examinada sob dois aspectos; podemos dividi-la em história da natureza e história dos homens. Porém, estes dois aspectos não são inseparáveis; enquanto existirem homens, a



Durmo irrequieto, e vivo num sonhar irrequieto De quem dorme irrequieto, metade a sonhar. Fecharam-me todas as portas abstratas e necessárias. Correram cortinas de todas as hipóteses que eu poderia ver da rua. Não há na travessa achada o número da porta que me deram. Acordei para a mesma vida para que tinha adormecido. Até os meus exércitos sonhados sofreram derrota. Até os meus sonhos se sentiram falsos ao serem sonhados. Até a vida só desejada me farta – até essa vida... Compreendo a intervalos desconexos; Escrevo por lapsos de cansaço; E um tédio que é até do tédio arrojado-me à praia. Não sei que destino ou futuro compete à minha angústia sem leme; Não sei que ilhas do sul impossível aguardam-me naufrago; ou que palmares de literatura me darão ao menos um verso. Não, não sei isto, nem outra coisa, nem coisa nenhuma... E, no fundo do meu espírito, onde sonho o que sonhei, Nos campos últimos da alma, onde memoro sem causa (E o passado é uma névoa natural de lágrimas falsas), Nas estradas e atalhos das florestas longínquas Onde supus o meu ser, Fogem desmantelados, últimos restos Da ilusão final, Os

sua história e a da natureza condicionar-se-ão reciprocamente. A história da natureza, aquilo que se designa por ciência da natureza, não nos interessa aqui; pelo contrário, é-nos necessário analisar em detalhe a história dos homens pois, com efeito, quase toda a ideologia se reduz a uma falsa concepção dessa história ou ao puro e simples abstrair dela. A própria ideologia é somente uma dos aspectos dessa história. (...)

(...) O primeiro ato histórico desses indivíduos, através do qual se distinguem dos animais, não é o fato de pensarem mas sim o de produzirem os seus meios de existência. (Marx, 2004, p. 18).

Como em Feuerbach, Marx e Engels compartilham da premissa de que a existência precede o pensamento, mas – em acordo com o legado de Hegel – advogam, ao mesmo tempo: as pessoas existem historicamente produzindo os seus meios de existência. Já não se trata então de compreender a humanidade na trajetória do “Espírito” ou na sensualidade da natureza humana genérica e abstrata. A que se buscar a chave do devir fazer-se humano na produção mesmos meios que atendem ao encadeamento complexo das suas necessidades<sup>18</sup>. Enfim, é preciso realizar a história do homem produtor, habitante de um coti-

diano fundado na reciprocidade entre as pessoas, a sociedade e a estrutura que as controla.

Seja em Appiah, seja por meio das concepções marxianas, o problema posto envolve as interações do pensar com o pertencimento, por isso mesmo conduz à reflexão sobre distância e proximidade no conhecimento (Elias, 1998), enfim, requer atenção do exercício de vigilância epistemológica para os efeitos do familiar e do estranho na condução da pesquisa e da objetivação do saber. Ambos pensadores evidenciam, cada um à sua maneira, o entretido do pensamento com matrizes culturais ao focalizarem as práticas intelectuais nas ideias como usos. Não seria inconveniente, portanto, concluir sobre o fato de os dois atentarem à metamorfose de certo nível de tipificação linguístico-discursiva em tópicos abstratos que, articulados por uma sintaxe em parceria com a gramaticalização dos falares, obtêm graus elevados de regularidade, duração e constância à salvo do condicionamento empírico. Com isso, os falares já depurados, elevar-se-iam a um patamar tão natural quanto arbitrário que os deslocam da condição de passageiros acontecimentos no mundo ao estatuto de propriedades imanentes e inamovíveis do pensar. Appiah e Marx oferecem, enfim, elementos cognitivos para basear uma sociologia da cultura que inte-

meus exércitos sonhados, derrotados sem ter sido, As minhas cortes por existir, esfaceladas em Deus. Outra vez te revejo, Cidade da minha infância pa- vorosamente perdida... Cidade triste e alegre, outra vez sonho aqui... Eu? Mas sou eu o mes- mo que aqui vivi, e aqui voltei, E aqui tornei a voltar, e a voltar. E aqui de novo tornei a voltar? Ou somos todos os Eu que esti- ve aqui ou estiveram, Uma série de contas-entes ligados por um fio-memória, Uma série de so- nhos de mim de alguém de fora de mim? Outra vez te revejo, Com o coração mais longínquo, a alma menos minha. Outra vez te revejo – Lisboa e Tejo e tudo –, Transeunte inútil de ti e de mim, Estrangeiro aqui como em toda a parte, Casual na vida como na alma, Fantasma a er- rar em salas de recordações, Ao ruído dos ratos e das tábuas que rangem No castelo maldi- to de ter que viver... Outra vez te revejo, Sombra que passa através das sombras, e brilha Um momento a uma luz fúne- bre desconhecida, E entra na noite como um rastro de barco se perde Na água que deixa de se ouvir... Outra vez te revejo, Mas, ai, a mim não me revejo! Partiu-se o espelho mágico em que me revia idêntico, E em

gra processos de simbolização aos de conhecimento nos quadros de um modo de produção e circulação cultural em que a estratificação dos nomes é cúmpli- ce das determinações que atuam correlacionadas na diferenciação social das restritas posições dotadas da autoridade com direito à nomeação (Bourdieu, 2013).

Nascido em Gana, de pai ashanti e mãe inglesa, Appiah fez seus estudos superiores na Inglaterra. Já consagrado, escreveu *Na Casa do Pai: a África na filosofia da cultura*. Neste livro, costura lembranças da infância vivida no país africano. Ressalta as ex- periências familiares, em especial, anota a tão tácita quanto aguda transmissão cotidiana de valores, para sublinhar a herança paterna. No seu caso, esse lega- do se manifesta no entendimento de que “há muitas moradas”, onde há lugar para todos, na medida em que cada uma dessas casas são pontos numa rede de parentescos (Appiah, 1997, p.11):

Entre suas histórias e as mensagens culturais que vinham com os pesos dos outros, fomos acu- mulando o tipo de sentimento que provém de crescer dentro de uma tradição cultural. Para nós isso era a tradição achanti, mas a trama das nossas vidas. (Appiah, 1997, p. 10)

A já aludida crítica do autor à filosofia africana, no tocante à tipificação generalista, que se deixa levar pelos estereótipos, se centra justamente no apaga- mento das diferentes linhas culturais de parentescos que se encontram na grande casa continental. Para evitar uma apreensão equivocada do pensamento de Appiah, aqui, no entanto, vale reaver a advertência de Candau (2011, p.27; 2020) sobre os riscos de to- marmos as identidades como construções feitas de materiais estáveis. Observa serem as identidades re- sultados de jogos possíveis com as diferenças, por- tanto, sempre relacionadas a “fronteiras escorrega- dias”, circunstanciais, que atravessam a emergência, mutilação, mudanças e mesmo o declínio de visões de mundo e sentimentos de pertencimento. Nesse instante, o autor advoga a intervenção primordial da narrativização da experiência, com ela seria viável preencher lacunas deixadas nos rastros desses desli- zes e derrisões experienciais. Desde já está sugerida a posição nevrálgica da memória nessas suturas nar- rativas, afinal sinaliza ao que é priorizado para se tor- nar evidente nos processos de “mobilização da cons- ciência de si”. A lembrança, como matéria-prima já significativamente elaborada, sustenta Candau, não é a “imagem fiel da coisa lembrada, mas outra coisa, plena de toda complexidade do sujeito e da sua traje-



cada fragmento fatídico vejo só um bocado de mim – Um bocado de ti e de mim!...”

15 Este trabalho de Appiah se tornou alvo de polêmicas, resultado das muitas vezes contestando os argumentos apresentados pelo autor – para um panorama das celeumas e debates, ver Pain (2014).

16 Feuerbach discerne a essência da religião na imagem da “essência infantil” da humanidade: “Mas ao ser a religião, a consciência de Deus, definida como a consciência que o homem tem de si mesmo, não deve ser aqui entendido como se o homem religioso fosse diretamente consciente de si, que a sua consciência de Deus é a consciência que tem da sua própria essência, porque a falta da consciência deste fato é exatamente o que funda a essência peculiar da religião. Para sanar este mal-entendido é melhor dizer: a religião é a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo. Por isso em toda a parte a religião precede a filosofia, tanto na história da humanidade quanto na história do indivíduo. O

## EDSON FARIAS

tória de vida” (Candau, 2011, p. 65; 2009).

Posso voltar agora ao meu relato, com a finalidade de concluí-lo, mas sabendo-o já indexado pela confluência de condições étnico e sócio-históricas postas à cognição, pertencimento/identidade e processos de formação de economias psíquicas. Nesta altura da argumentação cabe sublinhar a seguinte nuance teórica. De início, sim, a noção de molduras de pertencimento parece coincidir com a categoria de “quadros coletivos de lembranças”, de Maurice Halbwachs (1990). Mais propriamente, faz eco com a iniciativa do autor de equacionar, no seu esquema analítico, a maneira como ocorrem a comunicação e as alterações entre as consciências. Quando concebe os “quadros de lembranças”, ele se refere às relações interpessoais historicamente estruturadas nas cadeias geracionais com suas superfícies embebidas de significados, que estimulam as lembranças, habilitando o espírito perseverar contiguidades e, ao mesmo tempo, realizar cortes no trato das percepções. Mas essa afinidade precisa ser modulada pela incorporação aqui do enunciado teórico que resulta da correção feita por Bastide ao entendimento durkheimiano sobre o ritual religioso. Bastide (1971) se distancia da ideia do ritual como o efeito de uma “alma coletiva” que, impondo-se, desfaria as diferen-

ças individuais, o que estaria manifesto na cena de uma possessão impessoalmente monolítica. Respalado nas suas pesquisas sobre o candomblé baiano, Bastide ratifica a visão de situações efervescentes, mas acentua o prevalecimento ali do respeito às regras comungadas e estruturantes dos atos pessoais. Ao mesmo tempo, conclui que a eficácia das tradições imprescinde da especificidade como ocorre as participações individuais em tramas intersubjetivas. A memória, portanto, deverá contracenar com a experiência concreta, isto é, requer do analista estabelecer as relações da formação e alteração das mentalidades com as estruturas e posições de indivíduos e grupos na hierarquia socioeconômica.

Em grande medida, o testemunho que procurei traçar focaliza o estranhamento provocado por um esquecimento. Estranhamento derivado da incapacidade de relacionar o período imediatamente anterior à minha ida a Salvador para assumir o cargo de professor na Universidade Federal da Bahia, episódio com o qual se desencadeou a carreira de pesquisador voltado para a formação de subjetividades artísticas inscritas na cultura popular de massas, face mais visível do domínio institucional do entretenimento. Alinhavei um razoável conjunto de aspectos, valendo-me de uma sucessão seletiva de reminiscências<sup>19</sup>.



homem transporta primeiramente sua essência para fora de si antes de encontrá-la dentro de si. A sua própria essência é para ele objeto primeiramente como uma outra essência. A religião é a essência infantil da humanidade; mas a criança vê a sua essência, o ser humano, fora de si - enquanto criança é o homem objeto para si como um outro homem. (...)” (Feurbach, 1997, p. 56).

17 Nas palavras do autor: “O engendrar de um mundo objetivo, a elaboração da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou se [se relaciona] consigo enquanto ser genérico. É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz lateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo,

## EDSON FARIAS

Para fazer um uso um tanto abusivo de *O discurso do método*, assim como, para Descartes, a dúvida é o que permaneceu no equacionamento que propõe ao problema da certeza, o que permaneceu na toca da nesse relato, exatamente, foi a memória. Porém, não a problematizei. Não se trata de reunir propriedades para propor uma conceituação dos processos e domínios mnemônicos, dessa tarefa, outros<sup>20</sup> (e eu mesmo! [Farias, 2012]) já se ocuparam. Quero problematizá-la, sobretudo, na sua natureza de nomeação que se instaura como uma coisa do mundo e com autoridade de legislar a costura das lembranças aqui arroladas. Sendo mais preciso, como a memória se impôs, de maneira paulatina, como um filtro ao meu modo de raciocínio no andamento dos aprendizados que incidiram na montagem das minhas estruturas mentais.

Por certo, seria improvável imergir na pesquisa sobre cultura popular no Brasil sem atravessar o tema da memória, em especial, os fenômenos sintetizados por Bastide e Renato Ortiz na categoria de memória sincrética (Farias, 2019, p. 83-122). Ao mesmo tempo, sou contemporâneo – como todos nós aqui – de um regime de historicidade no qual a memória se tornara bem mais que uma faculdade humana. Quase uma obsessão compartilhada como um traço dia-

crítico subjacente à regularidade comportamental coletiva contemporânea, os fenômenos mnemônicos impuseram-se uma moeda política e epistemológica intrínseca ao paradigma do reconhecimento e suas correlação com as lutas morais em favor do respeito às identidades e grupos estigmatizados, a depender do contexto, por múltiplos marcadores sociais da diferença. Por outro lado, ao longo de semelhante período, alastrara-se as prerrogativas de sustentabilidade do pós-desenvolvimentismo e a crítica regulacionista da ideia de modo de produção. No caudal das coordenadas teóricas de uma e outra perspectiva, ganhou fôlego uma agenda afirmativa voltada à ressignificação de memórias na potencialização dos bens simbólicos (imateriais), em meio à recursividade seletiva de integração de diferentes formas de vida humanas aos mercados globais da etnicidade (Farias e Lins, 2017). Sim, a mutua implicação desses aspectos subjaz o eixo nuclear temático-analítico que deu ensejo à proposta do CMD, naquele início do século XXI (Farias, Nery e Gusmão, 2022).

O meu ingresso nesse debate em torno de como a memória faz contracenar cultura e desenvolvimento, deu-se pelo meu interesse no tema dos *a priori* sociais, entendemos estes como molduras gnosiológicas que emergem e são normalizadas em proces-



enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal,] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico. O animal forma apenas segundo a medida e a carência d espécie a qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer espécie, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objetivo; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza.” (Marx, 2004, p.85).

18 No comentário de Giannotti sobre trabalho em Marx, evidencia-se como para este último autor a substancialidade se resolve no primado relacional: “(...) O trabalho não é uma estrutura que, embora formando um material que lhe fosse dado, permanece exterior a ele, impassível em relação ao seu próprio desempenho. Cada objeto há de ser tomado no interior no processo produtivo, existindo conforme participe dele, iluminando-se diferentemente em relação a focos diversos. Como não existe porém coisa em si, cada objeto se resume no conjunto das aparências, no conjunto de suas posições. O objeto do trabalho existe enquanto possibilidade de receber a ação do instrumento,

os sócio-históricos nos quais se convenciona símbolos de comunicação e orientação de sincronia de atos. Nesse sentido, a proposição é de que se trata de um processo em que práticas humanas são

(...) elevadas à condição de modelos de outras práticas, pelo alinhamento histórico de certas agências humanas em arquiteturas institucionais consagradas na distribuição do conhecimento coletivo. Para tais a priori compõem as disposições corporais das pessoas, requerem processos de aprendizado possíveis em situações de interação mediante linguagens; situações concatenadas com determinações históricas que engendram objetividades institucionais, em meio a equilíbrios de poder entre facções sociais. Desde que realizada a incorporação deste saber, uma realidade se torna familiar, natural, na maneira mesma como ocorrem atitudes que as estendem nas lembranças e nos esquecimentos. (Farias, 2016, p.115)

Em acordo com essa premissa teóricoanalítica avancei no exame da conexão tensa entre o ideário desenvolvimentista e as ideias de cultura e de memória. Em particular, atentei à maneira como as duas últimas ideias adquiriram autonomia enquanto ca-

tegorias aptas a lidar com as reminiscências e com o que resiste e é desvelado, justamente, nas vicissitudes da execução dos projetos nacionais de integração no anverso do incremento seja do capitalismo seja do industrialismo (Farias, 2010).

Mas o que permanece sombreado pela primazia concedida aos fatores institucionais e epistemológicos é o quanto o signo da memória catalisou a trajetória de um filho de migrantes nordestinos que se radicam na Baixada Fluminense, na década de 1960 – uma terra ocupada pela grande diáspora nordestina que respaldou a industrialização brasileira, na segunda metade do século XX<sup>21</sup>. A experiência de um pai que, por anos a fio, acalentou o desejo de voltar para seu rincão natal. Mas a memória também estilizou como “coisa do pensamento”, a experiência desse mesmo filho que, deslocando-se para driblar aquilo que, a princípio, se lhe impunha como destinação social, herdado no DNA histórico de uma trajetória familiar inscrita na dinâmica de longa duração de formação e deformação das classes populares urbanas no Brasil, no curso dos últimos 70 anos<sup>22</sup>, encontrou-se e, ao mesmo tempo, se escondeu no sentimento do exílio, ou melhor, do autoexílio.

Sem dúvidas que, neste texto, dialogo com a disposição de Elias (1997) ao conceber e realizar Os

canalizando a força subjetiva do trabalho. O instrumento, enquanto determinação recíproca do fim subjetivo e do determinismo natural. E por fim o produto, enquanto objeto resultante da atualização das virtualidades anteriores. Uma coisa, que fosse a mesma para a percepção, seria diferente se ocupasse posições diferentes (...)” (Giannotti, 1984, p.90).

19 Tomo aqui por referência o recorte proposto por Aleda Assmann (2011) entre a concepção de memória calcada no primado da mnemotécnica, que persevera um conjunto de procedimentos adotados no sentido de garantir o não-esquecimento do que é defendido como prioritário à existência de uma tradição, observando assim uma linhagem de formulações estendidas de Aristóteles aos retóricos latinos, e a outra relativa às características aleatórias, mesmo agonísticas das reminiscências, tal como proposto por Nietzsche.

20 Ver nesta edição da Arquivos do CMD, a seção “Memórias de Pesquisa”.

*Alemães.* Nesta obra, o autor persegue, debruça-se e elabora as reminiscências de alguém cujos mais de “noventa anos” de vida lhe servem de testemunho para viabilizar o olhar que ele lança na direção da sociedade-nação – a Alemanha, onde nasceu e viveu parte significativa da sua juventude. A inspiração não se encerra, porém, na crença de uma estrutura psíquica que, na sua condição de uma duração fechada em-si-mesma, impor-se-ia ao devir. A inspiração, ao contrário, faz dueto com certa componente bergsoniana (Bergson, 2000) de tomar à sério a condição de virtualidades próprias aos presentes passados que, se portam o saber para cobrir a aleatoriedade da circunstância, eles estão sujeitos às circunstâncias que os atualizam, sendo assim recriados. Vou entendê-los à maneira como Tim Ingold concebe a “coisa”.

No diálogo com a concepção heideggeriana de coisa, à contramão do caráter acabado do objeto, Ingold (2012, p.05) propõe se tratar não de...

(...) uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas.

À contramão do que denomina de modelo hilemórfico, o qual reduziria a coisa ao objeto e a vida à agência, ainda nos rastros de Heidegger, para Ingold o caráter próprio aos processos vitais é vazarem, porque na circulação dos materiais, que estão na origem das formas, os movimentos as diluem e prenunciam na sua continuidade, outras formações. Logo, indispondo-se à disjunção forma e matéria, o autor contemporiza a flutuação inerente à ideia de matéria, a qual diz respeito ao seguir continuamente infinito, um advir e ir de materiais flutuantes, diluindo-se na composição de misturas igualmente transitórias.

Se acato a proposição ecológica de Ingold, a volta à casa da minha mãe (já que o meu pai morreria sete anos antes) em 2020, e o convívio estendido lá por mais de dois anos, portanto, não foi o retorno ao nicho originário. Faço um paralelo aqui entre a casa da mãe e a “Cabaça da Existência”, de acordo com a narrativa mítica iorubá em torno do *Igbadù* ou *Igba Odù*<sup>23</sup>. Nos ritos do candomblé keto-iorubá, *Ìyá mi Odùlògbòjé* é celebrada como a senhora de todos os *Odù*, quer dizer, de todos os caminhos. Compreende, justamente, a primordialidade do útero materno, a geratriz dos destinos. A volta à casa materna se revelou a oportunidade para perceber e estar agora textualizando, neste “esboço de autoanálise” (Bourdieu,

21 Ver nota 10.

22 Em recente ensaio sobre o filme *O Homem do Ano*, argumentei sobre o personagem principal da trama, Maíquel que mesmo não sendo racializado como negro, ele não está a salvo da pressão exercida pela marca racial. Inclusive, os traços diacríticos da branquitude que o perfila apto aos trânsitos nas ambiências conspícuas dos empresários que o contrata como matador. “A sua origem socioespacial, entretanto, de saída, interpela o que seria a certeza ontológica que desfrutaria como branco. Pertencente a frações de classes subalternas, ele mora e foi subjetivados numa área periférica de das duas maiores regiões metropolitanas do país. Maíquel nasce e se torna adulto, exatamente, em Nilópolis – cidade dormitório, encravada na Baixada Fluminense. Aclamado como cenário no qual se desenrolaram muitos dos capítulos da história da violência urbana no Rio de Janeiro, a Baixada ganhou especial destaque, a partir dos anos de 1960, sob a égide dos governos militares, com a aparição dos grupos de extermínio,

2005) – ver a apresentação deste dossiê – o seguir cuja flutuação se manifesta nos deslocamentos vivenciados, os quais incidiram nos enquadramentos de pertencimento, imolando-os, mutilando e os recriando nas múltiplas circunstâncias, objetivando e diluindo proposições identitárias e certezas morais e cognitivas. Inclusive, constatar que nesse caminho errático obtive a autorização institucional para nomear e, assim, ratificar a memória como um álibi epistêmico-cognoscitivo na conversão da processualidade étnico-histórica em um *a priori* do raciocínio e símbolo de comunicação, agora mobilizado na reiteração desta comunidade de sentido, ou seja, o próprio CMD. Nicho de convivência e aprendizados este que sintetizou muito da moldura de pertencimento epistêmico-afetivo lastreado nas teias de interdependências acadêmico-intelectuais, o qual se tornou possível tão somente no desenrolar das misturas e transbordamentos, durações e esquecimentos, figurados nos deslocamentos que me trouxeram até aqui.



isto é, de quadrilhas formadas por policiais contratados para realizar serviços de matadores profissionais. Os alvos eram indivíduos identificados como assaltantes que colocavam em risco a vida e a propriedade privada de comerciantes locais. A partir da década de 1980, a exemplo do que ocorria em outras áreas da mesma região metropolitana, ali também se fez notar a disputa territorial envolvida com o incremento de conflitos entre aparato repressivo policial do Estado e a ampla rede de facções do narcotráfico, já abastecida pelo tráfico de armas. O relevo sempre maior obtido pela pauta da segurança pública nos debates e decisões nos quais se decidiram os rumos das políticas públicas no Estado do Rio – e daí, no país –, serviu de matéria-prima à fabricação de notícias sobre corrupção, enriquecimento ilícito, sobretudo, de uma escalada ascendente de mortes. Em grande medida portadores de pouca escolaridade e com baixo nível de preparação profissional, homens jovens, racialmente classificados como negros e pardos, tornaram-se a mão de obra em potencial por excelência desses mercados de trabalho da prestação de ser-

**EDSON FARIAS**

## **Referências Bibliográficas**

- APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação**. SP: Loyola, 2000, 2 vol.
- APPIAH, Kwame Anthony; RIBEIRO, Vera. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Contraponto Editora, 1997.
- ASSMANN, Aleda. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- ALVES, José Cláudio Souza. **Baixada Fluminense: a violência na construção do poder**. 1998. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- BACHELARD, Gaston. **A epistemologia**. Lisboa: Edições 70, s.d.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. SP: Pioneira, 1971 (2 vols).
- BENJAMIN, Walter. **A tarefa do tradutor**. Inédito, 1992.
- BERGSON, Henry. **Matéria e memória**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. **Capital simbólico e classes sociais**. *Novos Estudos*, n. 96.– Julho, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. **Esboço de auto-análise**. São Paulo : Cia das Letras, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. RJ: Bertrand, 2000.
- BOURDIEU, Pierre ; CHAMBOREDON, Jean-Claude & PASSERON, Jean-Claude. **A profissão do sociólogo: preliminares epistemológicas**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BOURDIEU, Pierre e PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.
- BORGES, Jorge Luis. El tiempo In: **Borges oral: conferências**. Buenos Aires: Emecé, 1979 (Obras Completas de



viços do ilícito ilegal. Não é à toa que, portanto, compõem majoritariamente a ponta das estatísticas dos homicidas e dos assassinados. É desse horizonte de tomadas de posições possíveis, que definem um destino social, o qual se insinua insistentemente no compasso da individualização, afinal, integra os modos de subjetivação masculina, que Máiquel procura se desviar, quando se põe à busca da vida de um “cara normal”. Embora accidental, mas por tudo que trouxe para sua vida, a cabeleira loira parece lhe garantir à passagem pela qual se igualou aos outros “brancos” – os empresários, os ricos. O loiro tingido no cabelo, por confirmar sua branquitude masculina lhe distanciaria por completo do caráter anátomo-comportamental que unifica a estética racial ao destino social do fracassado. Signo de raridade racial caucasóide, a cabeleira se fazia, a um só tempo, a metonímia da metamorfose profunda que teria recomposto, na sua aparência, a transformação substancial do ser de Máiquel; por outro lado, era a metáfora mesma da mobilidade do seu conjunto psíquico-orgânico, elevando o seu valor de prestígio e remuneração no mercado

## EDSON FARIAS

Jorge Luis Borges).

CANDAU, Joël. Memória ou metamemória das origens?. **Caderno de Letras**, n. 37, p. 11-30, 2020.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

CANDAU, Joël. Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade. **Revista Memória em Rede**, v. 1, n. 1, p. 37-52, 2009.

CRESSWELL, Tim. *On the move: mobility in the modern Western world*. Nova York/Londres: Routledge, 2006.

DALMUTT, Aline Carla; THIMÓTEO, Maria Natália Ferreira Gomes. “Estrangeiro aqui como em toda a parte: uma abordagem dos poemas Lisbon revisited”, de Fernando Pessoa. *Revista Trama – Volume 9 – Número 17 - 1º Semestre de 2013 - p. 37 - 48*

DA SILVA, Lucia Helena Pereira. De Recôncavo da Guanabara a Baixada Fluminense: leitura de um território pela história. **RECONCAVO: Revista de História da UNIABEU**, v. 3, n. 5, p. 47-63, 2013.

DOS SANTOS, Valéria. Lisbon Revisited (1923): uma leitura possível para o homem da modernidade do século XX e XXI. **UniLetras**, v. 37, n. 2, p. 213-223, 2015.

DURKHEIM, Emile. **As regras do método sociológico**. SP: Cia Editora Nacional, 1985.

ELIAS, Norbert. **Envolvimento e alienação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

ELIAS, Norbert. **Os alemães**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

FARIAS, Edson. A cabeleira loira e a metamorfose do popular em *O homem do ano* In: Auterives Maciel, Milene Gusmão, Amanda Ávila (Orgs.): **Memória, pensamento e criação no cinema brasileiro**. Jundiaí-SP: Paco Editorial, 2021.

FARIAS, Edson. A multimodalidade da memória. **Arquivos do CMD**, volume 4, n.1. Jan/Jun, pp. 112-155, 2016.

FARIAS, Edson. Simbólico e linguagem entre dilemas e possibilidades sócio-antropológicas. *Arquivos do CMD*, n. 01 vol.01, pp. 08-27, 2013.

FARIAS, Edson. Memória, o objeto em suas narrativas In: Maria da Conceição Fonseca; Edson Farias (orgs.): **Memória, Discurso e Sociedade**. São Carlos (SP): Claraluz, 2012, pp. 11-54.



das corporeidades. Aquela troca de caracterização de um elemento com sensível repercussão na apresentação de si, que parece concluir o personagem, reverberaria no remonte completo do eixo sobre qual parecia estar fadado a deslizar o seu futuro” (Farias, 2021, p.59-60).

23 Sendo a portadora do Odú, essa cabaça é a representação *Igba Odù*, uma das esposas do orixá Orunmilá-Ifá. Está última é a divindade da sabedoria que alcança todos os segredos e destinos humanos. A sua comunicação mística ocorre mediante à prática divinatória *merindilogun*, ou *erindilogun*, popularizada no Brasil como “jogo de búzios”. Um outro mito, referido ao orixá *Obatalá*, apresenta *Igba Iwa*, sendo também uma cabaça portadora do segredo da existência, recipiente onde está contido o destino (Prandi, 2000).

## EDSON FARIAS

FARIAS, Edson. Um percurso na pesquisa sobre as ressignificações de memórias de práticas lúdico-artísticas populares em contextos de modernização In: FARIAS, Edson; GUSMÃO, Milene. **O mesmo e o diverso: olhares sobre a cultura, memória e desenvolvimento**. Vitória da Conquista. Edições UESB, 2010.

FARIAS, Edson; LINS, Artur André. Diversidade, agendas de cultura e desenvolvimento e mediações no campo de poder global. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 7, n. 1, p. 63-63, 2017.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Campinas (SP): Papyrus, 1997.

GIANNOTTI, José Arthur. **Trabalho e reflexão: ensaios para uma dialética da sociabilidade**. SP: Brasiliense, 1984.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la acción comunicativa**, Vol. I. Madrid: Taurus, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **La logica de las ciencias sociales**. Madrid: Tecnos, 1989a.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice e Revista dos Tribunais, 1990.

HOGGART, Richard. **The uses of literacy**. Harmondsworth: Penguin, 1973.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

KANDEL, Eric R.: **Em busca Da memória: o nascimento de uma nova ciência da mente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KLEE, Paul. **Notebooks, Vol. 2: the nature of nature**. Trans. H. Norden. Ed. J. Spiller. London: Lund Humphries, 1973.

LIMA, Fábio Carneiro M. de. **Mesquita – RJ em foco: a história da Baixada Fluminense e as relações identitárias na educação básica**. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), 2019.

MAIA, Priscila e RODRIGUES, Adrianno. A cidade (re)partida: um breve estudo sobre as emancipações da cidade de Nova Iguaçu e a formação da região da Baixada Fluminense (). **Cabo Verde Redes de Desenvolvimento Regional**, 2009, pp.3856-3897. Disponível em. Acesso em: março de 2021. <http://www.apdr.pt/congresso/2009/pdf/Sess%C3%A3o%2039/72A.pdf>. >. Acesso em: março de 2021.

MARX, Karl e ENGELS, Friderich. **A ideologia alemã**, Vol. I. Lisboa: Presença. SP: Martins Fontes, s.d., dois volumes.



## EDSON FARIAS

MARX, Karl. **Manuscrtos econômico-filosóficos**. SP: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política, Vol. I; Tomo I e II**. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

PAIN, Márcio. Pan-africanismo: tendências políticas, Nkrumah e a crítica do livro Na Casa De Meu Pai. **Sankofa – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, Ano VII, N°XIII, Julho/2014.

PESSOA, Fernando. **Poemas de Álvaro Campos**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2006.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

REIFF, Luís O. e REIS, Eustáquio J. Estoque de capital em residências no Brasil (1970-1999). **Textos para Discussão**, 2265. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, dezembro de 2016.

ROSA, Isaac Gabriel G. F. da. **Gestão escolar democrática: o caso da rede municipal de Mesquita/RJ**. Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

SHELLER, Mimi & URRY, John. Mobilizing the new mobilities paradigm. **Applied Mobilities**, 1 (1): 2016, pp. 10-25.

SIMMEL, Georg. O estrangeiro. **Sociologia**. São Paulo: Ática, p. 182-188, 1983.

SANTOS, Joaquim Justino; MATTOSO, Rafael; GUILHON, Teresa (Orgs.). **Diálogos suburbanos: identidades e lugares na construção da cidade**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SILVA, Lúcia. Baixada Fluminense como vazio demográfico? População e território no antigo município de Iguaçu (1890/1910). **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 34, p. 415-425, 2017.

SOUZA, Rolf Ribeiro de. **A Confraria da Esquina: o que os homens de verdade falam entre si em torno de uma carne queimando. Uma etnografia de um churrasco numa esquina do subúrbio carioca**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). PPCIS-UERJ, 2003.

WEBER, Max. O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas” In: **Metodologia das ciências sociais, Vol. II**. SP: Cortez; Campinas (SP): Edunicamp, 1992, 2 volumes.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e sociedade**. São Paulo: Cia da Nacional, 1968.

URRY, John. **Mobilities**. Cambridge: Polity Press, 2007.



**EDSON FARIAS**

**Outras fontes:**

Censo Demográfico – **IBGE**, 1980.

Censo Demográfico – **IBGE**, 2010.

Estudo Socioeconômico 2006 Mesquita – **Tribunal de Contas do Estado do Rio de Janeiro**, outubro de 2006.

**Recebido:**

22 de fevereiro de 2023

**Aprovado:**

01 de março de 2023

