



XI Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação
Inovação e inclusão social: questões contemporâneas da informação
Rio de Janeiro, 25 a 28 de outubro de 2010

GT 9: Museu, Patrimônio e Informação
Modalidade de apresentação: Comunicação Oral

SOBRE COMUNIDADES E MUSEUS: DO GUETO AO GRUPO SOCIAL MUSEALIZADO

Bruno César Brulon Soares

Universidade Federal Fluminense

Tereza Cristina M. Scheiner

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Marcio D'Oliveira Campos

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

RESUMO: O termo 'comunidade', nos seus diversos usos, vem se mostrando vago e elusivo por apresentar numeráveis significados. A crítica à sua utilização pelas ciências sociais buscou reformular o campo ocupado pelos estudos de comunidade, o que resultou na proposta de uma investigação voltada para sistemas sociais locais que, entretanto, não são concebidos isoladamente das estruturas e processos sociais operativos mais amplos. A tentativa de se pensar, diferentemente, em 'grupos sociais' constitui um exemplo desta revisão conceitual. Com o objetivo de defender um uso mais complexificado dos termos na pesquisa museológica, este artigo discute brevemente as implicações sociais e históricas do museu comunitário como um constructo recente. A comunidade atualmente pode ser representada de forma depreciativa como na noção de gueto, assim como pode ser exaltada, como na evocação de museus comunitários nos mais diferentes contextos. O que está em disputa nestes museus é o próprio sentido da comunidade e seus efeitos normativos na vida das pessoas. Com efeito, museus comunitários constantemente devem lidar com contextos altamente politizados nos quais estão em jogo as identidades sociais assim como a distinção do grupo. Finalmente, o profissional de museu, o especialista detentor de um conhecimento autorizado, está investido da responsabilidade de atuar de forma reflexiva, reconhecendo que um verdadeiro estudo sobre museus comunitários tem início com uma pesquisa empírica séria – isto é, que produz dados sistemáticos para o entendimento dos fenômenos sociais.

Palavras-chave: Museu. Museologia. Comunidade. Gueto. Museu comunitário. Identidade social.



Sobre comunidades e museus: do gueto ao grupo social musealizado

É recorrente nas ciências sociais – ainda que não tanto fora delas – a dificuldade de se definir o conceito de ‘*comunidade*’, termo caracterizado marcadamente por sua imprecisão. Não parece satisfatório ou empiricamente sustentável que este diga respeito apenas a uma coletividade de pessoas em uma dada área geográfica. O termo é vago e elusivo na sua essência por apresentar numeráveis usos e significados que não se excluem, mas que falham teoricamente em produzir um consenso sobre o seu sentido. Ainda no século XIX, alguns sociólogos usaram o conceito de comunidade de forma implícita ou explícita ao operarem com dicotomias tais como sociedades pré-industriais e industriais, rurais e urbanas¹, como se na lógica binária ficasse mais fácil utilizá-lo de forma autoexplicativa. Nestes casos, a ‘comunidade’ explicaria de forma singular e estável realidades complexas e dinâmicas, desconsiderando continuidades e gradações. O termo que, como muitos outros nas ciências sociais, provém da biologia, atuou inicialmente como um facilitador metodológico para a pesquisa de campo. Os estudos de comunidade, desenvolvidos a partir de meados do século XX, principalmente pela Escola de Chicago², nos Estados Unidos, se basearam em suposições tais como a de que a comunidade era uma entidade autocontida e que se referia a um tipo único de estrutura social, o que viria a facilitar o trabalho de observação participante. Mais ainda, à comunidade associava-se a ideia de uma homogeneidade intrínseca e a da existência de um sentimento comunitário interno, que se poderia identificar como um sentimento de pertencimento.

Como no conceito das ciências naturais, a comunidade dependeria de relações recíprocas e sólidas para existir. Pensando na terra, a fina camada do solo sem a qual plantas e animais não poderiam viver, podemos constatar que, ao depender reciprocamente da vida sobre ela para se manter, a terra tem a sua origem na interação orgânica entre coisas vivas e não-vivas, e ela mesma é, portanto, uma criação da vida. Uma *comunidade do solo* consiste numa rede de vidas interligadas que, de algum modo, mantêm um tipo de relação umas com as outras. A partir da metáfora do ecossistema

¹ ABERCROMBIE, Nicholas & HILL, Stephen & TURNER, Bryan S.. **The Penguin Dictionary of Sociology**. Suffolk: Penguin Books, 2000. p.64.

² A Escola de Chicago remete ao conjunto de trabalhos de pesquisa sociológica, realizados entre 1915 e 1940, por professores e estudantes da Universidade de Chicago, que se caracterizaram pela pesquisa empírica voltada para a solução de problemas sociais concretos.



somos automaticamente levados a pensar o ser vivo como algo intrinsecamente dinâmico e primordialmente ativo através de uma visão sistêmica³. As palavras-chave que a biologia suscita são *interação*, *complexidade* e *organização*. O sistema, tomado como modelo estrutural e funcional deve ser *autorregulável*, de forma que seja mantido um perfeito equilíbrio entre as partes.

Ecosistemas, assim como comunidades humanas, se entrecruzam. Um organismo que ocupa determinado nicho⁴ pode ser o ponto de ligação com o ecossistema vizinho, de forma que aquele nicho beneficiará ambos os grupos de organismos, permitindo com que o fluxo de energia transcenda um único ecossistema. Desta maneira, todos estamos, de uma forma ou de outra, inseridos em ‘comunidades’. O *oikos*, termo grego que significa *habitat* e que deu origem aos termos *ecologia*, *ecossistema* e *ecomuseu*, institui, como explica Edgar Morin, um novo campo nas ciências biológicas, o das relações entre os seres vivos e os meios em que vivem. Um novo entendimento orgânico da ordem e do ambiente relacional passa a tomar forma. Vê-se que o meio não é constituído apenas pela ordem geofísica, nem pela desordem de todos contra todos. São as interações entre os seres vivos que organizam o ambiente como sistema. Logo, o ambiente deixa de representar uma unidade unicamente territorial para se tornar uma realidade organizadora. Esta ecodimensão, de que trata Morin, passa, assim, a funcionar como modelo prescritivo ao se disseminar como parte do método sociológico.

Desde que a museologia, no final do século XX, incorporou aos seus fundamentos a noção de ecologia, trazendo para a reflexão teórica do campo relações com a sensibilidade ecológica⁵ que tocava os museus de diversas tipologias – e que se estendia, de certa forma, à concepção teórica e ideológica do ‘ecomuseu’, abriu-se um novo campo de possibilidades para se pensar o humano nestas instituições. Ao incorporar as metáforas biológicas, os museus também passam a compartilhar da lógica limitadora que ajuda a explicar os fenômenos sociais. Quando grupos humanos ganham o estatuto de museus, vê-se a impossibilidade de torná-los objetos manipuláveis e compreensíveis partindo do conhecimento acumulado por estas instituições. A equação simples é, então,

³ BRANCO, Samuel Murgel. **Ecossistêmica**. Uma abordagem integrada dos problemas do meio ambiente. São Paulo: Edgard Blücher, 2002. p.71.

⁴ MORIN, Edgar. **O método II**. A vida da vida. Lisboa: Publicações Europa-América, 1989. p.21.

⁵ DAVALLON, Jean, GRANDMONT, Gerald & SCHIELLE, Bernard. **L’environnement entre au Musée**. Collection Muséologies. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1992, passim.



reproduzida: a ideia de ecossistema dá a dimensão comunitária ao sistema ou grupo estudado, enfatizando as interações entre os indivíduos (relações comunitárias) e o pertencimento ao meio (biológico e social). Ao se deparar com estas metáforas no presente, a antropologia contemporânea discute se função e estrutura ainda são suficientes para explicar os fenômenos sociais em toda a sua complexidade e diversidade. Neste sentido, tem-se a perspectiva de que uma metáfora é útil até o momento em que precisamos abandoná-la, ou, ao menos, começamos a vislumbrar o seu abandono e, conseqüentemente, estudamos mais a fundo os fenômenos em si.

Por esta razão, seria preciso considerar a contradição central do movimento comunitário, pecado herdado pelos museus ao falarem ‘em nome’ de grupos determinados. Esta diz respeito ao próprio conceito de ‘comunidade’: se, por um lado, os museus comunitários e ecomuseus representam e apresentam o discurso da *ação* social e de uma prática museal dinâmica e aberta, por outro, o movimento contemporâneo de uma museologia comunitária, bem como a – já antiga – Nova Museologia, reproduzem ‘naturalmente’ um conceito fechado de comunidade como algo *estático*.

Não existe “ação estática”, dizem os sociólogos e antropólogos contemporâneos que compartilham da crítica à utilização dos termos “comunidade” e “sociedade”, frequentemente encarados como conceitos estáticos⁶. Para Victor Turner, tal visão viola o fluxo real e a variabilidade da cena social humana, omitindo a complexidade por detrás de termos simples. “Crescimento”, “desenvolvimento”, “gênesis”, “natureza”, “degeneração”, “decadência” e “morte”, entre outros, com sentidos diversos, são metáforas orgânicas que remontam à ideia de *physis*, “conceito-chave da ciência grega”⁷. Turner aponta para a necessidade de se ter um cuidado especial com metáforas-radicais no que se refere aos fenômenos humanos. Estas, quando servem para explicar processos sociais e culturais, podem ser enganadoras por não serem literais, e ainda que chamem a atenção para propriedades importantes da existência social, podem bloquear a percepção de outras. O perigo, como adverte o autor, é que quanto mais persuasiva for a metáfora-radical, ou arquétipo, maior é a chance “de ela se tornar um mito autolegitimador, resguardado na invalidação empírica”⁸. O problema das metáforas está em se acreditar demasiadamente

⁶ TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas**. Ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EdUFF, 2008. p.20.

⁷ NISBET (1969, p.3-4 apud TURNER, 2008, p.20).

⁸ TURNER, op. cit., p.24.



nelas. É preferível, assim, operar com as relações em si mesmas, sem, é claro, extinguir estes conceitos cuja utilização faz-se necessária ocasionalmente, ainda que com cautela. Comunidades são vivas assim como os seres que as constituem e não existem isoladamente, mas no conjunto de suas interações.

1. Comunidade

Na concepção de Ferdinand Tönnies, todo viver em conjunto, “íntimo, privado e exclusivo”, diz respeito à vida na *Gemeinschaft* (comunidade), que se diferencia da *Gesellschaft* (sociedade), estando esta última ligada à vida pública, “ao mundo em si”⁹. O que há de mais relevante nesta perspectiva é a percepção *a priori* de que a comunidade é *sentida* como construção coletiva, e em nenhum aspecto ela é uma totalidade que existe objetivamente. Este ‘sentido de comunidade’ se traduz e se reproduz na vivência em conjunto por meio das relações no grupo, ou, pelo negativo, fora dele. Na visão de Max Weber, uma relação social é “relação comunitária” quando e na medida em que a atitude na ação social “repousa no *sentimento* subjetivo dos participantes de *pertencer* (afetiva ou tradicionalmente) ao *mesmo grupo*”¹⁰. Esse sentimento de pertencimento ao grupo comum, criado e recriado nas relações cotidianas, constrói a comunidade na ação conjunta. E, de fato, para quem está ‘dentro’, exercendo a sua função como parte do grupo, ou, simplesmente, estando assujeitado a ele, o sentido de comunidade é real no nível das sensações, das ações e da mente.

Por estas razões, nos estudos mais recentes sobre comunidades, passou-se a utilizar o conceito associado à noção de identidade – e, logo, de pertencimento – podendo ele estar ou não ligado a um espaço geográfico. Ela é, assim, uma construção mental, formada por fronteiras simbólicas imaginárias delimitadas entre os grupos. Como consequência disso, o termo *comunidade* tem força normativa, funcionando no sentido de impor ordens sociais, mais do que referindo-se a ordens já constituídas.

Ao tratar da comunidade étnica, Weber explica que a fonte da ação comunitária tem origem na posse, baseada na descendência comum, de disposições iguais, “herdadas e hereditariamente transmissíveis”. A existência de uma comunidade, todavia, só se dá de fato quando esta é sentida subjetivamente como característica comum, o que

⁹ TÖNNIES, Ferdinand. *Gemeinschaft and Gesellschaft*. p.7-12. In: BELL, Colin & NEWBY, Howard (ed.). **The sociology of communities**. A selection of readings. Abingdon / New York: Cass, 2005. p.7.

¹⁰ WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**, vol. 1. Brasília: UNB, 1961. p.25. Grifos nossos.



ocorre apenas quando uma vizinhança local ou outros vínculos entre pessoas distintas levam a uma “ação comunitária”¹¹. Esta irá engendrar aquilo que o autor define como uma origem comum subjetivamente imaginada. Pensando a comunidade étnica é possível enfatizar em sua base o papel da memória na organização dos grupos e na manutenção das fronteiras. A memória alimenta e mantém as possíveis crenças subjetivas na existência, entre os grupos que se atraem ou se repelem, em uma afinidade ou heterogeneidade de origem. Para Weber, este tipo de crença pode existir e desenvolver a força criadora da comunidade quando apoiada, por exemplo, na lembrança de uma migração real, de uma colonização ou emigração individual, através da qual os efeitos da adaptação habitual continuarão atuando como fonte de um sentimento compartilhado de “apego à terra natal”. Weber considera, ainda, que a igualdade ou a diferença no hábito e nos costumes, como patrimônio hereditário ou tradicional, são iguais em seus “efeitos comunizantes”¹². Diante dessa herança, e apesar da transmissibilidade bastante diversa das tradições, existe uma margem muito maior para a “‘habituação’ a ‘costumes’”.

Esta concepção da comunidade, em que as negociações identitárias são intensas, brota na relação das pessoas com os que são percebidos como seus comuns, e pode, em alguns casos, coincidir com a ideia de *grupo social*, que se define como uma criação metodológica no olhar etnográfico sobre um determinado conjunto de pessoas, no reconhecimento de identidades no tempo e no espaço. O termo *grupo*, como explica Lucy Mair, não remete a qualquer reunião de pessoas, mas diz respeito a uma “comunidade corporativa com existência permanente”¹³. Se a comunidade é um instrumento utilizado para a análise de microsistemas, o *grupo*, como qualquer coletividade de indivíduos que formam relações sociais, se aplica aos mais variados tipos de sistemas e estruturas. Ambos funcionam como construções hipotéticas, e o perigo está em acabarem por dar forma aos resultados das pesquisas, ao invés de, ao contrário, fazerem referência a algo cuja existência é possível de se comprovar empiricamente.

O problema principal da comunidade como artifício metodológico está na relação que mantém com a totalidade social, significando uma extração abstrata deste contexto que é automaticamente objetificada no processo de investigação. O mesmo erro cometem

¹¹ Ibidem, p.267.

¹² Ibidem, p.69.

¹³ MAIR (1982 apud CAMPOS e SANZ, 2004, p.14). Grifos nossos.



os museus ao intitularem ‘comunidades’ grupos dispersos, em contextos fragmentados e diversos. Com o vocábulo – também ambíguo e hoje popularizado – de ‘museu comunitário’ se dissemina a noção, ainda pouco problematizada, de uma *cultura tradicional compartilhada*. Não causa surpresa a tendência dos museus de buscarem associar-se a entidades estáveis e ligadas a algum tipo de tradição construída, de modo a tornar autoevidente a sua relevância histórica. O ‘templo’, o classicismo, os saberes universais, a comunidade: ao longo da modernidade, os museus agarraram-se a fenômenos que evocavam permanência e autenticidade, e estes foram determinantes para a sua capacidade de se manter no tempo, ainda que adquirindo novas formas. A noção de ‘comunidade’, na maioria das acepções, possui uma sensação de coisa boa¹⁴; o termo passa a ideia de um lugar confortável e aconchegante. Numa comunidade todos se entendem bem, ouvem quem está próximo, o que associa este conceito à noção de *segurança*. Esta comunidade, refúgio da instabilidade pós-moderna, reproduz a sensação de “aconchego”. Em contrapartida, este aconchego é recebido em troca de obediência – e a natureza da relação comunitária, muitas vezes, passa a ser a opressão. Bauman afirma que, na verdade, jamais encontramos em qualquer comunidade autoproclamada os prazeres que sonhamos. Para o autor, no momento em que a comunidade se torna objeto de contemplação e exame de si mesma, e passa a “versar sobre seu valor singular”¹⁵, significa que está morta. Numa “verdadeira comunidade” não há motivação para a reflexão, a crítica ou a experimentação; e desta não-motivação brota a segurança de que existe alguém refletindo por nós e, portanto, podemos dormir sossegados. No contexto atual complexo, a fronteira entre o “dentro” e o “fora” não pode mais ser estabelecida de forma clara e rígida, e, sendo assim, mais do que a utopia de uma ilha de “entendimento natural”, onde se pode “depor as armas e parar de lutar”, a comunidade verdadeira se parece com uma fortaleza sitiada e é continuamente bombardeada por inimigos de fora e frequentemente assolada pela discórdia interna.

Enfatizando a busca pela paz e o consenso, as sociedades dominantes do presente tentam vender uma ideia harmônica de comunidade, segundo a qual a dissonância é silenciada pelo compartilhamento das diferenças. Aqui ‘comunidade’ se

¹⁴ BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**. A busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p.7.

¹⁵ Ibidem, p.17.



aproxima da aceção de povos docilmente assujeitados, colocados, como “bons selvagens”, às margens do sistema hegemônico, sem que perturbem a ordem das relações já estabelecidas entre centro e periferia. A própria noção de relação comunitária constitui “a mais radical antítese da luta”¹⁶, ao transmitir o sentimento de que o grupo é estável. Entretanto, o que se sabe das comunidades atuais é que nelas as disputas de todos os gêneros existem caladas, ao menos até ganharem voz fora delas com a frequente ruptura de suas fronteiras.

O que mantém as comunidades contemporâneas é a *sensação* de fazer parte, o que significa que elas são comunidades de solitários. Aqui se fala da “questão de bairro”, da defesa do lugar, da comunidade constituída em torno da segurança. A comunidade é segura também pela presença próxima da figura do líder – aquele que instaura a ordem, que impõe justiça, detém poder. Mas não é só isso, a comunidade é o que simplifica os grupos sociais, os torna inteligíveis, aceitáveis na medida em que explicita sua razão de ser. Fazer parte de uma comunidade significa compartilhar desejos comuns e lutar por uma causa comum.

No contexto comunitário, o desprezo pela individualidade significa “a asfixia do ser individual”, em consequência da qual o indivíduo é suprimido como elemento de diferenciação. Jung lembra que as mais altas realizações da virtude, assim como os maiores crimes, são individuais: quanto maior for uma comunidade e quanto mais a soma dos fatores coletivos, peculiar a toda grande comunidade, repousar sobre preconceitos conservadores, em detrimento da individualidade, tanto mais o indivíduo será moral e espiritualmente esmagado¹⁷. É anestesando as vontades individuais e tornando simples a visão do todo social que atuam as comunidades no mundo atual. Para os museus, apresenta-se aí uma frágil instância sobre a qual, com cautela, se pode atuar, um cenário inconstante onde se forjam segurança e paz, um campo minado prestes a eclodir.

2. O gueto

Se, por um lado, o termo latino *communitatem* (ou *communitas*), que deu origem, no final do século XIV, ao termo comunidade, faz alusão a um compartilhamento de “relações e sentimentos”, por outro, no início deste mesmo século, o vocábulo *common* já

¹⁶ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: Fundamentos da sociologia compreensiva, vol. 1. Brasília: UNB, 1961. p.26.

¹⁷ JUNG, C. G. **O Eu e o Inconsciente**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p.27.



apresentava o sentido de público, compartilhado, mas também de “despretensioso”¹⁸, ou “dividido por todos ou muitos”; e, gradativamente, ao longo da história, a oposição entre o comum e o privado conferiu ao primeiro o caráter ‘de base’, ou ‘pobre’. Desde o período do pós-guerra nos Estados Unidos, quando os estudos de comunidades tinham como questões primordiais as noções de desenvolvimento e territorialização, o termo passa gradativamente a ganhar o sentido de grupos *excluídos*, ligando-se à ideia de pobreza simbólica e material. Hoje, quando as populações tomam para si esta classificação e começam a usá-la como emblema de injustiça social e luta por algum direito de sobrevivência, é concebida a *comunidade-gueto*, noção híbrida que serve para atribuir valor moral a determinados grupos sociais.

Ao estudar as tendências ou premissas arraigadas que prevalecem no debate sobre o gueto nos Estados Unidos, Loïc Wacquant afirma que o discurso sobre divisão racial e pobreza urbana – velhas concepções norte-americanas que definem os pobres, especialmente os negros pobres – estabelece o conceito de gueto como “coletividades segregadas moralmente deficientes”, sendo este analisado satisfatoriamente em termos de *privação*¹⁹. A plausibilidade de tais tendências lhes são conferidas pelo peso da história cultural e da inércia intelectual, que fortalecem tais premissas como “as pedras angulares da *doxa* acadêmica” sobre o assunto. São estas crenças específicas que mutilam e distorcem a nossa compreensão dos processos de articulação entre cor, classe e local de moradia na composição daquilo que seria o gueto. Mais do que defini-lo teoricamente, é preciso, mais uma vez, entender como ele é sentido nas relações entre as pessoas, e quais são os seus efeitos. A comunidade-gueto tem a ver com “isolamento, separação, muros protetores e portões vigiados”²⁰. Um gueto, para Bauman, combina o confinamento espacial com o fechamento social, e, portanto, se pode dizer que o fenômeno do gueto consegue ser ao mesmo tempo territorial e social, “misturando a proximidade/distância física com a proximidade/distância moral”. Aqui buscamos entender o *gueto* como uma das manifestações comunitárias mais difundidas nos mesmos centros

¹⁸ Online Etymology Dictionary. Disponível em: < <http://www.etymonline.com/>>. Acesso em: 6 de julho de 2010.

¹⁹ WACQUANT, Loïc J. D. **Três premissas perniciosas no estudo do gueto norte-americano**. *Mana* [online]. 1996, vol.2, n.2, pp. 145-161. p.145. Grifos do autor.

²⁰ BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**. A busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p.103.



industrializados que, mais recentemente, vêm propondo pensar as suas próprias margens também como *museus*, e assim tirar melhor proveito delas.

2.1 A distinção do grupo

Pensar o valor do gueto como grupo e a evocação de uma identidade étnica que o permeia, remete ao entendimento do próprio valor do grupo como distinto. A oficialização de uma coletividade como um ‘algo distinto’ tem a sua completa realização na manifestação, que, como lembra Bourdieu, é um ato tipicamente mágico, “pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, se torna visível, manifesto, para os outros grupos e para ele próprio”, confirmando por este meio a sua existência como um grupo reconhecidamente distinto. O mundo social é, com efeito, “representação e vontade, e existir socialmente é também ser *percebido* como *distinto*”²¹. A distinção se produz, em primeiro lugar, nos olhos dos outros, mas também nas negociações entre o que o Outro vê e a percepção interna do próprio grupo sobre si mesmo. As lutas simbólicas pelo conhecimento e o reconhecimento dos grupos têm como armas os critérios ditos ‘objetivos’, e estes designam as características em que se pode firmar a ação simbólica de mobilização para produzir a unidade real ou a crença na unidade – tanto no interior do próprio grupo como nos outros grupos. O que está em jogo, segundo Bourdieu, é a conservação ou a transformação das relações de forças simbólicas e das vantagens correlativas, tanto econômicas como simbólicas²². É o valor da pessoa enquanto reduzida socialmente à sua identidade social que está em jogo.

Ao estudar a autoimagem de grupos que, em termos do seu diferencial de poder, são seguramente superiores a outros grupos interdependentes, Norbert Elias destaca a tendência de grupos mais poderosos se verem como pessoas “melhores”, dotadas de uma espécie de carisma grupal que é compartilhado por todos os seus membros e que falta aos demais²³ – como, por exemplo, no caso do valor da antiguidade na ocupação de um bairro. Na situação descrita pelo autor, o grupo estabelecido, detentor de uma associação “antiga”, conseguia, por si só, criar o grau de coesão grupal, uma identidade coletiva, que engendrava a consciência de pertencer a um grupo de valor superior em relação a outros grupos de *outsiders*. Ser ‘do gueto’, assim, fazer parte da comunidade

²¹ BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989. p. 107-132. p.118. Grifos do autor.

²² Ibidem, p.124.

²³ ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. p.20.



distinta como tal, é não apenas estar inserido em uma lógica de poder que está posta hierarquicamente, mas também é reproduzi-la como verdadeira – e, conseqüentemente, é sentir-se parte dela, ainda que estando no seu extremo menos favorecido.

2.2 Estigmas e emblemas: a luta por classificações

A distinção entre grupos interdependentes, os recursos de poder apresentados que permitem a um grupo, pelos mais variados motivos, lançar a sua superioridade, resultam na criação de estigmas sobre outros grupos. Como aponta Elias, atualmente há a tendência de se discutir a estigmatização social como se ela fosse um preconceito de algumas pessoas em relação às características individuais de outras. Contudo, isso significa reduzir o estigma ao plano individual, sem que se perceba, ao mesmo tempo, como ele se dá no nível do grupo²⁴. A peça central do estigma, com efeito, é um equilíbrio instável de poder entre os grupos, com as tensões que lhe são inerentes. Nestas situações, o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na autoimagem deste último e, como consequência, desarmá-lo e enfraquecê-lo. Mas, tão logo diminuem as disparidades de força, os grupos *outsiders*, estigmatizados, tendem a retaliar. É assim que se dá o processo de contraestigmatização. O resultado, muitas vezes, é o surgimento dos guetos, como forma alternativa de comunidade fortificada dentro da sociedade hegemônica estigmatizadora.

Frequentemente as características que os etnólogos objetivistas apontam também funcionam como emblemas ou estigmas, a partir do momento em que são percebidas como o são na prática. Dizer ‘comunidade’ é criar um objeto distinto, facilmente manipulável. A luta pelas classificações, que é uma luta permanente pela definição de identidades, diz respeito, a uma tentativa de “incluir no real a representação do real”²⁵. A ciência, assim, deve buscar romper com as pré-noções de uma sociologia espontânea, entre a representação e a realidade. Os resultados destas lutas simbólicas implicam no fazer ou desfazer dos grupos, e, mais ainda, num fazer ou desfazer daquilo que os grupos pensam de si mesmos – o que inclui o uso manipulativo de expressões estigmatizadoras referentes ao grupo que se deseja diminuir.

Em termos práticos, fazer parte do grupo é estar profundamente engajado na luta por uma identidade grupal que tanto pode significar resistência como a aceitação de

²⁴ ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. p.23.

²⁵ BOURDIEU, Pierre. **Ce que parler veut dire**. L'économie des échanges linguistiques. Paris: Fayard, 2008. p.136.



fronteiras impostas. Nos últimos casos, mais vale aquilo que é percebido pelo sistema dominante do que as impressões internas do grupo. Como formação social “desorganizada”, o gueto seria mais corretamente analisável pela ótica – que lhe é imposta – da *falta* e das *deficiências*. Desta ideia da desorganização deriva uma outra tendência, a de *exotizar* o gueto²⁶, isto é, a de exagerar artificialmente os padrões de conduta e os modos de pensar que mais diferem de uma norma supostamente representativa da sociedade mais ampla, e também, muito frequentemente, das que prevalecem e são tidas como aceitáveis pelos próprios moradores do gueto.

Mas, como lembra Wacquant, o que o observador de fora entende como desorganização social muitas vezes é apenas uma forma diferente de organização social. Segundo o autor, para escapar ao exotismo, é indispensável suspender o julgamento sobre “a (i)moralidade imputada à vida no gueto” e focalizar na observação etnográfica que não deixa dúvidas de que o gueto é um universo brutal e atormentado por crises, marcado por transgressões, inseguranças, dor e desespero. Chamamos a atenção para o fato de que o movimento de glamorização das comunidades-gueto pode tomar a forma de museus comunitários, como é o caso dos museus comunitários de favela, que se multiplicam atualmente no Brasil.

O que se adverte é que estes grupos que têm sua ‘guetificação’ reificada na forma de museus-guetos sejam tratados com os mesmos princípios analíticos e conceitos usados para entender qualquer outro sistema social, “sofisticado ou não, glamoroso ou desprezível, familiar ou estranho, harmonioso ou hostil”²⁷. Ao se exotizar as múltiplas faltas e deficiências que muitas vezes fazem parte destes grupos complexos, ocorre constantemente a omissão do fato de que não há só faltas no gueto, e há guetos que sequer se definem por elas.

3. O museu

Antes de realizar a musealização de pessoas ou de coisas, museus comunitários musealizam *ideias*. É a própria noção de comunidade que está em disputa ao se criarem museus desse tipo. Não se fala em museu da comunidade da cidade de Nova Iorque, mas se fala em museu de comunidades rurais na Bretanha, no interior da França, ou de

²⁶ WACQUANT, Loïc J. D. *Três premissas perniciosas no estudo do gueto norte-americano*. *Mana* [online]. 1996, vol.2, n.2, pp. 145-161. p.145. Grifos do autor.

²⁷ WACQUANT, Loïc J. D. *Três premissas perniciosas no estudo do gueto norte-americano*. *Mana* [online]. 1996, vol.2, n.2, pp. 145-161. p.153.



museus de comunidade nas favelas no Rio de Janeiro. O que difere, portanto, guetos e museus, é um conjunto de vontades sociais diferenciadas, e o que se pretende comprovar é que a comunidade, como conceito frouxo e transmutável, pode ser, dependendo das intencionalidades em jogo, denegrada ou exaltada.

Se entendemos museus e patrimônios como composições sociais, é preciso investigar, primeiro, a própria natureza da ideia de musealização e as armadilhas implicadas neste delicado processo que vem sendo, nas últimas décadas, ampliado sistematicamente dos objetos materiais para as manifestações intangíveis, e para as próprias pessoas e seus cotidianos que evocam memórias específicas. *Musealização*, segundo Maroevič²⁸, é o processo que permite aos objetos viverem dentro de um contexto museológico. A musealização, assim, dependeria da *musealidade*, termo pensado na museologia por Zbynek Stránsky como qualidade das coisas musealizadas²⁹, e que diz respeito a um estado inicial que evocaria a separação ou suspensão (exigindo, de um certo modo, a extração – simbólica ou real – do contexto de origem³⁰). Socialmente, a identificação da musealidade revela ou reflete um olhar consensual, ou seja, significa uma qualidade percebida nas coisas a partir de um *consenso* no interior de grupos humanos, que lhes atribui sentido e do qual depende todo o processo de musealização. Assim, a comunidade-museu, ou o grupo social musealizado, deixa de existir como grupo real e é reinventado como ideia, como comunidade ideal. A musealização eleva o grupo a um estatuto diferenciado, lhe confere distinção positiva. No caso dos ecomuseus (tipo específico de museus comunitários), o próprio grupo, a comunidade, é declarado museu. Na ausência de muros e vitrines, criam-se fronteiras imaginárias, molduras que simbolizam um valor distinto, que separam a realidade musealizada da estrutura social à qual antes fazia parte.

A dimensão comunitária, assim, que pode levar o grupo a se musealizar, surge como uma forma de se ver, e de se prescrever a 'ordem' sobre a desordem do gueto. Verifica-se, portanto, a disseminação de uma ideia equivocada do grupo harmônico na

²⁸ MAROEVIČ, Ivo. O papel da musealidade na preservação da memória. In: SIMPÓSIO ANUAL MUSEOLOGIA E MEMÓRIA. **ICOFOM**. Comitê Internacional de museologia. Paris, Conselho Internacional de Museus/ICOM, 1997.

²⁹ BARY, Marie-Odile de, TOBELEM, Jean-Michel (dir.). **Manuel de muséographie**. Petit guide à l'usage des responsables de musée. Biarritz: Option Culture, 1998. p.229. Grifos nossos.

³⁰ STRÁNSKY (1995 apud BARY, TOBELEM, 1998).



fachada de um termo pacificador: a comunidade biológica é um mecanismo que organiza a competição, como se na comunidade humana não houvesse luta e conflito.

Como um instrumento de autoconhecimento e autocrítica, o museu comunitário se dá no interior de um sistema de poder específico. A fonte deste poder, como atesta Ivan Karp, está na capacidade de instituições culturais de classificar e definir pessoas e sociedades. Este é, portanto, o poder de representar, ou de reproduzir estruturas de crença e de experiência através das quais as diferenças culturais são compreendidas³¹. Ainda mais claramente, na comunidade “o poder consiste na tomada de decisões e pertence aos que as tomam”, afirma Bauman. Este poder que circula, muitas vezes, para quem chega de fora, consegue se colocar quase ao alcance das mãos. Intencionalmente ou não, o intruso, em certo momento, se fará ouvir, e sua voz será escutada por todos: já que o mundo lá fora é tão perigoso e ameaçador, um ser externo será sempre respeitado. Além disso, não se pode esquecer, observar de fora é sempre uma fonte de poder; a vigia – lembremos do panóptico – é soberana, pois se faz calada, sem que o observador precise se expor em mesmo grau que o ser observado³². Em grande parte das vezes – e é aí que o profissional de museus deve evitar sucumbir – a apropriação do poder se dá inconscientemente, disfarçada de ajuda, repleta de boas intenções. O ser que vem de fora é solidário e estende a mão. Ele sabe mais e pode se dedicar ao grupo que precisa de auxílio. Mas quando ajuda, ele é implacável. Sendo o bem que tem para oferecer incontestável, depois do trabalho feito, o intruso espera o agradecimento. Muitas vezes, por conta disso, ele nunca mais consegue deixar a comunidade e retornar para o outro lado do muro.

3.1 Museu e ação comunitária

Após atravessarem um processo de críticas incisivas quanto à sua função e ao autoritarismo deliberado das ideologias dominantes do fazer museológico, os museus passam por uma mudança radical de suas prioridades, ao tomarem para si, no final do século XX e início do XXI, responsabilidades sociais traduzidas, em grande parte, na forma de práticas diferenciadas, denominadas de ‘*ação comunitária*’. O conjunto de desafios propostos a partir de então a uma nova prática museológica, que envolve se falar

³¹ KARP, Ivan. Museums and communities: the politics of public culture. In: LAVINE, S.; KARP, I.; KREAMER, C. M. (ed.). **Museums and communities: the politics of public culture**. Washington / London: Smithsonian Institution press, 1992. p.1.

³² BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**. A busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p.35.



sobre comunidades e em nome delas, vem significando também um imensurável desafio ético. A mudança que levou ao surgimento de numerosos museus que carregam o título explícito de ‘comunitários’, ou são – muitas vezes, contra o seu desejo – assim chamados por aqueles que pretendem instigar a luta ou exercer um papel político, se refere a uma renovação das *vontades sociais* em relação aos museus que é tanto endógena quanto exógena. São apresentadas novas demandas sociais que vão passar a questionar o próprio sistema de poder a que os museus estão ligados³³. Para Karp, o que os grupos demandam não é um espaço no esquema aceito, mas a revisão do próprio esquema.

Logo, museus e patrimônios, entendidos na atualidade como necessariamente ‘comunitários’, considerando que o ‘comum’ nunca significa ‘todos’ uma vez que sempre dirá respeito a uma dada de-limitação da realidade social (e neste sentido todos os museus poderiam ser ditos comunitários), deixam agora de ser vistos como estágios cristalizados da cultura, e passam a apresentar a possibilidade de serem pensados como *composições*. Como processos que se dão a partir de trocas e enfrentamentos, museus e patrimônios são compostos e recompostos através das próprias composições das identidades coletivas. Observamos cada vez mais como questão primordial para ecomuseus³⁴ e museus comunitários do presente a de “como gerar pertencimento?”. Para Abdelmalek Sayad, pensar em composição permite focar as múltiplas formas em que se definem e operam as diversas identificações, através das quais se afirmam, se reafirmam, e ainda se reivindicam, os pertencimentos identitários³⁵. As composições permitem compreender que tais reafirmações ou reapropriações identitárias, que se encontram nos fundamentos de todos os museus, jamais são totalmente neutras; ao contrário, as formações das identidades se dão sempre sobre um contexto de conflitos, e,

³³ KARP, Ivan. Museums and communities: the politics of public culture. In: LAVINE, S.; KARP, I.; KREAMER, C. M. (ed.). **Museums and communities: the politics of public culture**. Washington / London: Smithsonian Institution press, 1992. p.2. Grifos nossos.

³⁴ Museus que associam a preservação do patrimônio cultural e do patrimônio natural no contexto social de uma comunidade, tendo como principal bem preservado no cotidiano a memória das pessoas. Para muitos autores, o ecomuseu reforça e amplia as diversas formas de atividade museológica – relativiza significativamente o que se entendia antes por musealização, dando-lhe um sentido prolongado – acrescentando-lhes grande abertura.

³⁵ SAYAD, Abdelmalek. **Composition et recomposition des identités** (identités nationales, régionales, linguistiques, religieuses). Rapport de recherche dans le cadre du Programme pluriannuel du Ministère de la Recherche et de la technologie: Intelligence de l’Europe. Méditerranée: échanges et affrontements, 1999. p.1.



estas mesmas constituem um jogo de lutas e disputas para impor uma definição dupla – a definição de si mesmas e a definição do outro como correlativo. A luta, como explica Sayad, baseada em interesses dos mais diversos, materiais e simbólicos, e, de fato mais simbólicos do que materiais, é pelo próprio poder legítimo de definir e de se autodefinir. Trata-se de uma série de operações implicando, simultaneamente, um trabalho de redefinição e de reabilitação ou de restauração, o que diz respeito a uma certa relação com a história. Os processos identitários funcionam, assim, como “recomposições de solidariedades”³⁶, e, da mesma forma, de exclusões que lhe são correlativas; o que se dá é um trabalho de agregação de uns e de outros, a partir de critérios positivos ou negativos.

São estas vozes, antes reprimidas e excluídas do sistema de poder estabelecido, que agora ganham volume e são escutadas – até mesmo com certo privilégio, em alguns casos (não que estes privilégios estejam desprovidos de interesses múltiplos) – configurando a possibilidade de um novo cenário, em que o museu se volta para os anteriormente excluídos e tenta fazer deles não apenas seus clientes e seu novo público, mas também seus próprios gestores. Com esta nova forma de *ação museal*, que também é *ação social*, estaríamos então caminhando para uma nova fase possível de ser entendida como uma era de democratização dos museus e seus públicos?

Democracia (ou, melhor ainda, democratização), como aponta Herzfeld, não é necessariamente equivalente a maior tolerância. A lógica da tolerância, que também recebe o nome de ‘multiculturalismo’ e ‘diversidade cultural’, pode aumentar o sentido de alteridade e o grupo majoritário pode se apropriar dos pré-requisitos igualitários da democracia³⁷. Os museus serão sempre partidários em relação à história e à memória dos povos que representam. Sendo assim, a ação comunitária é ação sobre os conflitos políticos dos grupos, e implica a tomada de posição sobre as facções formadas. Os museus são compostos nestas mesmas lutas, eles são as comunidades e necessariamente estão do lado delas, atuando em prol de suas necessidades. Ação comunitária, portanto, é ação sobre alguém ou algum grupo, e como toda ação ela é direcionada a algum fim e movida por algum interesse particular: mais uma vez, não há ação estática. E se a própria

³⁶ Ibidem, p.3.

³⁷ HERZFELD, Michael. *Cultural Intimacy*. Social Poetics in the Nation-State. New York / London: Routledge, 2005. p.120.



memória coletiva é seletiva e intencional, não é possível conceber museus inclusivos a todas as pessoas e acontecimentos, pois estes museus da paz universal estariam condenados à cristalização no tempo e no espaço.

3.2 Ecomuseologia

Constituindo, inicialmente, uma adaptação da museologia às necessidades específicas de alguns museus³⁸, o neologismo ‘ecomuseologia’, proposto no início da década de 1970, referindo-se especialmente aos parques naturais regionais, na França, surgiu antes mesmo de Hugues de Varine ter inventado o termo ‘ecomuseu’. Para alguns, hoje a ecomuseologia é concebida como uma variação da noção interdisciplinar de museologia social ou da Nova Museologia, especificamente voltada para o estudo de ecomuseus – que têm o ‘comunitário’ como atributo definidor. Ecomuseus e museus comunitários em geral foram pensados, nas últimas décadas do século XX, como os ‘novos museus’, pois se baseavam em uma nova ideologia da prática museológica, ao se ‘socializarem’. Esta ideia repercutiu a partir das vozes da Nova Museologia, que entendia por ‘socialização’ uma espécie de democratização irreal e, em grande parte, inalcançável dos museus em relação à inclusão das populações subordinadas a relações assimétricas de representação. A Nova Museologia, formalizada, a partir da Declaração de Quebec, em 1984, como movimento direcionado para uma mudança na função social dos museus, pode hoje ser vista como um marco teórico e prático no desenvolvimento moderno de novas experiências museais preocupadas com responsabilidades sociais que antes eram deixadas à margem das lógicas de representação adotadas.

Buscando alcançar um certo cientificismo em uma disciplina percebida apenas como “trabalho prático” descomprometido, a Nova Museologia tomou para si conceitos e abordagens das ciências sociais. Mas, entre as suas propostas teóricas e as aplicações na prática dos museus criados no âmbito deste movimento, seus adeptos não souberam, em grande parte, abandonar a mera superfície daquilo que chamaram de “sociologia dos museus”, e os objetos desta ‘nova’ museologia se mantiveram como entidades imaginadas, manipuladas e pensadas sem a problematização própria das disciplinas das ciências sociais. Vê-se constituir, então, de forma inequívoca e flagrante, um movimento de produção intensa e descentralizada de mais e mais museus com o rótulo de

³⁸ DÉSVALLÉES, André (coord.). **Terminologia museológica**. Proyecto permanente de investigación. ICOFOM / ICOFOM LAM, mayo, 2000. p.27.



‘comunitários’ que ganham quase que automaticamente a chancela de experiências democráticas e moralmente redentoras, atuando em prol da preservação da memória e do conjunto de valores singular de uma determinada coletividade que é em si determinada – mas, por quem? A questão ‘*quem dá voz à comunidade?*’ remete a uma pergunta anterior e ainda mais fundamental do processo que é ‘*quem determina o que é a comunidade – enquanto objeto, conceito e/ou metáfora – em primeiro lugar?*’ Pois o dirigir-se à comunidade já implica determinar – ou ao menos presumir – onde começa e onde termina, o grupo, o coletivo a que se faz referência. E as implicações de tal determinação constituem por si só um cenário de disputas de poder das mais acirradas sobre a(s) memória(s), o(s) patrimônio(s) e o conhecimento chamado de tradicional – assim nomeado por existir somente no interior das relações do grupo.

O grupo social musealizável é sempre um grupo virtual, suscetível de se tornar museu dependendo de interesses específicos e da presença do especialista. Para se discutir a possibilidade de uma ecomuseologia, como campo de uma disciplina mais ampla autorizado a falar sobre museus comunitários, é determinante pensar, ainda, no papel do cientista, do profissional que interage com as comunidades que se pretendem musealizar. Este deve ser um profissional caracteristicamente reflexivo e consequentemente politizado. Seu exercício é o de uma especialidade que vai de encontro com o engajamento – o objetivo é não perder de vista uma perspectiva crítica sobre os contextos estudados e as pessoas a quem presta os seus serviços.

Como constata Jean-Louis Tornatore, a sociologia perde a sua capacidade de ruptura e de desenvolvimento crítico na medida em que, em lugar de se comportar como “caçadora de mitos” se torna ela mesma “um auxiliar dos produtores dos mitos”³⁹. E essa tendência, em relação a um certo ideal científico, e uma ambição nomológica dos meios interpretativos, a conduz em direção à “vertigem do registro pelo registro, do inventário pelo inventário”. O que se vê, então, na prática interpretativa destas ciências, que possuem efetivamente o poder da especialidade, é uma espécie de “*deriva descritiva*”⁴⁰, resultante da confusão entre uma descrição racional e esclarecedora por sua relação

³⁹ TORNATORE, Jean-Louis. Inventaire comme oubli de la reconnaissance; a propos de la prise française de la convention pour la sauvegarde du PCI. Document de travail. **Lahic- Atelier PCI**, 2008. Disponível em: <<http://www.lahic.cnrs.fr/IMG/pdf/JLTornatore.pdf>>. Acesso em: 20 de novembro de 2009.

⁴⁰ Ibidem, loc. cit.



constante com a análise, e uma “descrição sem conceitos” que mistura as referências ‘nativas’ às referências do especialista, que, segundo Tornatore, se perde no detalhe, já que esta não se caracteriza nem por uma intenção heurística, nem por uma vontade de sistematização, mas pelos preconceitos que têm lugar entre os princípios de seleção.

A atuação de museólogos e profissionais do patrimônio em geral nos museus comunitários apresenta como corolário da objetificação de um Outro imaginado a partir da pressuposição de uma ilha de significações, muitas vezes, um certo paternalismo que reifica relações verticais em que poder e saber criam a *autoridade*. Estes museus, que partem da ilusão ‘comunitária’ e se autoproclamam geridos pelas próprias pessoas que se fazem representar, são, em muitos casos, museus da dominação. A reflexão crítica envolve o reconhecimento dos enquadramentos possíveis de uma cultura por meio das referências de outra. Esta, entretanto, se mostra menos presente entre os museólogos mesmos que se disseram interessados em gerar uma sociologia para os museus. Escondidos atrás do mito do museu comunitário ‘de base’, estes ainda confundem, constantemente, em seu trabalho, pesquisa com gestão.

Por fim, é preciso lembrar que, diante de verdadeiros projetos comunitários, o especialista tem o papel reduzido, ainda que fundamental, de cooperar ao invés de gerar imposições e normatizações. *Comunidades musealizadas existem independentemente da existência de museólogos dentro e fora delas*, do mesmo modo que sociedades existem sem que precise haver sociólogos. A museologia contemporânea ainda não aprendeu a reconhecer as iniciativas comunitárias de valorização da memória e de transmissão do patrimônio como inerentes à força criadora dos grupos humanos nos mais diversos contextos, e não tanto como produções etnocêntricas dos próprios fazeres dos museólogos e cientistas desta disciplina.

4. Comunidades que são museus: do ‘sentido de comunidade’ ao sentido de musealização

A tentativa de alguns autores de abandonar completamente o conceito de comunidade resultou na proposta de uma investigação voltada para sistemas sociais locais que não são concebidos isoladamente das estruturas e processos sociais operativos mais vastos. Ao considerar que os estudos de comunidade, como toda pesquisa sociológica, devessem fornecer dados que pudessem responder a perguntas



sobre como aspectos particulares de uma dada sociedade funcionam, buscando, assim, alcançar o funcionamento do sistema social mais amplo⁴¹, Margaret Stacey afirma ser duvidoso o fato de o termo em si constituir uma abstração útil.

Considerando uma análise sociológica séria – isto é, que produz dados sistemáticos para o entendimento dos fenômenos sociais – os autores que defendem esta crítica ao conceito sustentam que, como termo vago e duvidoso, a ‘comunidade’ não pode existir⁴². Em linhas gerais, é possível tratar duas vertentes predominantes do uso do termo – a primeira, referente àqueles que utilizam comunidade como algo definido territorialmente; e a dos que usam comunidade evocando o sentimento de pertencimento. Fato é que ambos os sentidos do termo se entrecruzam arbitrariamente nos seus usos variados. O museu comunitário se vê diante de uma confusão conceitual de tal medida que é impossível hoje determinar *que* museu não é comunitário, se buscamos analisar o termo em suas múltiplas utilizações, ou mesmo se investigamos, na prática museológica, uma definição possível. Mas, ainda que a comunidade como conceito abstrato seja indefinível pelas ciências sociais e seu uso repudiado pelas pesquisas empíricas, aqui defendemos que, se a comunidade não existe, é inegável a existência – ainda que meramente psicológica – de um ‘sentido de comunidade’ que se pode ver presente na vida das pessoas e que é, por elas, com frequência, reafirmado. Este, que pode ser entendido como um sentido reflexivo subjetivo do pertencimento a um grupo ou vizinhança, pode ser usado como um importante conceito na pesquisa, na intervenção e na política com comunidades.

O ‘sentido de comunidade’ tem relação com a habilidade dos indivíduos de funcionarem plenamente dentro do grupo do qual se sentem parte. Trata-se de um uso relacional do termo ‘comunidade’, mais preocupado com a “qualidade do caráter da relação humana, sem referência com a localidade”⁴³. O *pertencimento*, assim, é o sentimento de fazer parte, ou, dito de outro modo, do compartilhamento de um sentido de proximidade pessoal. Na produção de pertencimento as fronteiras são necessárias. Pesquisas em psicologia social demonstram que as pessoas têm fronteiras que protegem seu espaço pessoal; elas necessitam das fronteiras para se protegerem de ameaças

⁴¹ STACEY, Margaret. The myth of community studies. p.13-26. In: BELL, Colin & NEWBY, Howard (ed.). **The sociology of communities**. A selection of readings. Abingdon / New York: Cass, 2005. p.13.

⁴² Ibidem, p.14.

⁴³ GUSFIELD (1975 apud MCMILLAN & CHAVIS, 1986).



externas. Há aí, ainda, uma “*conexão emocional compartilhada*”⁴⁴, segundo Mcmillan et al, que é baseada, em parte, em uma história compartilhada, que não implica na participação dos membros do grupo na história para compartilhá-la, mas sim que estes se identifiquem com ela.

Em resumo, com auxílio dos psicólogos sociais se faz possível concluir que comunidades fortes são aquelas que oferecem aos seus membros formas positivas de interação, acontecimentos importantes para se compartilhar e as maneiras de resolvê-los, oportunidades de se investir na comunidade e de experimentar um laço espiritual entre seus membros⁴⁵. Mcmillan et al acreditam que os sentimentos de pertencimento e a segurança emocional de se pertencer à comunidade levam ao autoinvestimento no grupo, o que dá a cada membro o sentimento de merecimento da sua associação a ele.

Agir de forma comunitária é, portanto, ter orgulho de fazer parte de um dado grupo social que serve de fronteira para as relações mais íntimas de seus membros. Os membros de uma comunidade são colocados em ação compartilhada por meio de um tipo de performance cultural – que pode ser definido pelo próprio processo de musealização. Há aí uma simbolização para todos os participantes de tudo aquilo que possuem em comum. A autoproclamação como museu, poderia então ser entendida como uma forma natural da comunidade de reconhecer a si mesma e de comunicar a sua existência. Os membros do grupo conseguem ver a si mesmos e dar sentido a suas próprias ações. O museu passa, assim, a confrontar problemas e contradições do processo social, dificuldades que surgem no decorrer da vida social na comunidade, e se coloca na posição de reconciliador das partes envolvidas nos conflitos; ou, em casos extremos, funciona como agência punitiva, excluindo da comunidade aqueles que a ela não pertencem de fato. Logo, ele age como definidor de fronteiras e exerce o seu poder sobre uma realidade delimitada que leva o seu nome e ganha em distinção e identidade. Esta reconciliação, entretanto, também se dará no que se refere a uma reconciliação de passado, presente e futuro, ou seja, conferindo sentido e significado às ações dentro do grupo. É através da forma e da formalidade que a performance cultural celebra os significados criados pelo homem, sobre o culturalmente determinado, o regulado, o

⁴⁴ MCMILLAN, David W. & CHAVIS, David M. **Sense of community**: a definition and theory. *Journal of Community Psychology*. Vol.14. Jan., 1986. pp.6-23. p.9. Grifos nossos.

⁴⁵ *Ibidem*, p.14.



nomeado, o explicado. O museu comunitário é uma declaração de forma (sobre um território e um grupo de pessoas) contra a indeterminação. Entretanto, a indeterminação deve sempre permanecer ao fundo, e todo o estudo destes museus deve considerar a forma e também o indeterminado⁴⁶. A forma aqui é a própria comunidade, ou a noção simplificada que se tem dela. Esta existe hoje como verdade absoluta para museólogos em várias regiões do mundo e nos mais diversificados contextos sociais.

Sabemos, entretanto, que estas 'verdades absolutas' com as quais os museus constroem seus discursos são arquétipos e representações de realidades complexas, e o papel da ciência é mesmo o de *complexificá-las* social e historicamente, partindo, é claro, da pesquisa empírica. Com a grande disseminação do modelo impreciso do museu comunitário nas últimas três décadas no mundo, não é possível para a museologia ignorar a sua existência, assim como não se pode desconsiderar as múltiplas implicações da utilização desregrada deste termo que, como já vimos, apresenta relevante valor normativo. O problema em se falar de comunidade é partir da ideia equivocada de que o termo se contextualiza a si mesmo. Como ainda não existem investigações consistentes que conceituem na prática o 'museu comunitário' como modelo consensual e científico, o termo precisa, cada vez mais cuidadosamente, ser referenciado e localizado a partir do contexto social e histórico em que as práticas estudadas estão se dando.

ABSTRACT

The term 'community', in its multiple uses, has proven to be vague and elusive, presenting plural meanings. The criticism to its use by the social sciences was directed to the reformulation of the terrain conventionally occupied by community studies with the proposition of examining local social systems, which are not however conceived in isolation from more widely operative social structures and processes. The attempt to think of 'social groups' instead is an example of this conceptual revision. Aiming to defend a more complexified use of terms in museological research, this paper succinctly discusses the social and historical implications of the community museum as a recent construct. The community, in the present days, may be represented negatively as in the notion of the ghetto, as much as it can be exalted, in the evocation of community museums in the most different social contexts. What is in dispute in these museums is the very sense of community and its normative effects on peoples' lives. In reality, community museums constantly have to deal with a highly political scene in which the social identities are in play as well as the distinction of the group. Finally, the museum professional, the specialist with an authorized knowledge, is invested with the responsibility to act reflexively, recognizing

⁴⁶ TURNER, Victor. *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1988. p.94.



that a real study on community museums starts with a serious empirical research – i. e., a research that produces systematic data to explain the social phenomena.

Keywords: Museum. Museology. Community. Ghetto. Community museum. Social identity.

REFERÊNCIAS

ABERCROMBIE, Nicholas & HILL, Stephen & TURNER, Bryan S.. **The Penguin Dictionary of Sociology**. Suffolk: Penguin Books, 2000.

BARY, Marie-Odile de, TOBELEM, Jean-Michel (dir.). **Manuel de muséographie**. Petit guide à l'usage des responsables de musée. Biarritz: Option Culture, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**. A busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

_____. **Ce que parler veut dire**. L'économie des échanges linguistiques. Paris: Fayard, 2008.

BRANCO, Samuel Murgel. **Ecossistêmica**. Uma abordagem integrada dos problemas do meio ambiente. São Paulo: Edgard Blücher, 2002.

CAMPOS, M. D. e SANZ, J. **Antropologia educacional**. Vitória: Núcleo de Educação Aberta e à Distância (nead) - Universidade Federal do Espírito Santo, 2004.

DAVALLON, Jean, GRANDMONT, Gerald & SCHIELLE, Bernard. **L'environnement entre au Musée**. Collection Muséologies. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1992.

DÉSVALLÉES, André (coord.). **Terminologia museológica**. Proyecto permanente de investigación. ICOFOM / ICOFOM LAM, mayo, 2000.

ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os Outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

HERZFIELD, Michael. **Cultural Intimacy**. Social Poetics in the Nation-State. New York / London: Routledge, 2005.

JUNG, C. G. **O Eu e o Inconsciente**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

KARP, Ivan. Museums and communities: the politics of public culture. In: LAVINE, S.; KARP, I.; KREAMER, C. M. (ed.). **Museums and communities: the politics of public culture**. Washington / London: Smithsonian Institution press, 1992.

MAROEVIČ, Ivo. O papel da musealidade na preservação da memória. In: SIMPÓSIO ANUAL MUSEOLOGIA E MEMÓRIA. **ICOFOM**. Comitê Internacional de museologia/ICOFOM. Paris, Conselho Internacional de Museus/ICOM, 1997.



MCMILLAN, David W. & CHAVIS, David M. **Sense of community**: a definition and theory. *Journal of Community Psychology*. Vol.14. Jan., 1986. pp.6-23.

MORIN, Edgar. **O método II**. A vida da vida. Lisboa: Publicações Europa-América, 1989.

Online Ethymology Dictionary. Disponível em: < <http://www.etymonline.com/>>. Acesso em: 6 de julho de 2010.

SAYAD, Abdelmalek. **Composition et recomposition des identités** (identités nationales, régionales, linguistiques, religieuses). Rapport de recherche dans le cadre du Programme pluriannuel du Ministère de la Recherche et de la technologie: Intelligence de l'Europe. Méditerranée: échanges et affrontements, 1999.

STACEY, Margaret. The myth of community studies. p.13-26. In: BELL, Colin & NEWBY, Howard (ed.). **The sociology of communities**. A selection of readings. Abingdon / New York: Cass, 2005.

TÖNNIES, Ferdinand. Gemeinschaft and Gesellschaft. p.7-12. In: BELL, Colin & NEWBY, Howard (ed.). **The sociology of communities**. A selection of readings. Abingdon / New York: Cass, 2005.

TORNATORE, Jean-Louis. Inventaire comme oubli de la reconnaissance; a propos de la prise française de la convention pour la sauvegarde du PCI. Document de travail. **Lahic-Atelier PCI**, 2008. Disponível em: <<http://www.lahic.cnrs.fr/IMG/pdf/JLTornatore.pdf>>. Acesso em: 20 de novembro de 2009.

TURNER, Victor. **The anthropology of performance**. New York: PAJ Publications, 1988.

_____. **Dramas, campos e metáforas**. Ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EdUFF, 2008.

WACQUANT, Loïc J. D. **Três premissas perniciosas no estudo do gueto norte-americano**. *Mana* [online]. 1996, vol.2, n.2, pp. 145-161.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: Fundamentos da sociologia compreensiva, vol. 1. Brasília: UNB, 1961.