

O PATRIMÔNIO CULTURAL E A MATERIALIZAÇÃO DAS MEMÓRIAS INDIVIDUAIS E COLETIVAS.Sandra C. A. PELEGRINI^{*}

Resumo: O presente artigo visa a articular o conceito de patrimônio cultural à problemática das memórias e das identidades individuais e coletivas. Para tanto, estabelece um breve diálogo interdisciplinar com a literatura que trata o tema, no âmbito das Ciências Humanas.

Palavras-chave: Patrimônio cultural, memória, história e identidade.

Abstract: The present article seeks to articulate the concept of cultural heritage to the problem of the memoirs and of the individual and collective identities. For so much, it establishes an interdisciplinary dialogue with the literature that treats the theme in the scope of the knowledge Humans Sciences.

Key words: Cultural heritage, memory, history and identity.

A “multiculturalidade” que distingue as sociedades contemporâneas está imbricada ao processo de ocidentalização das culturas e às inovações técnicas no campo da informação e, embora a difusão dessas tecnologias pressuponha a “interação”, a complexidade de tais fenômenos tem sugerido questões epistemológicas singulares. Observamos, por um lado, a imposição de saberes e vontades e, por outro, a eclosão de embates em prol da pluralidade de opiniões, não raro, informada por interesses e práticas individuais e coletivas divergentes. Nesse sentido, a presente reflexão visa a enfrentar alguns desafios teóricos e metodológicos que a diversidade tem imposto aos estudiosos da memória, da identidade e do patrimônio, uma vez que entendemos o patrimônio cultural como *lócus* privilegiado onde as memórias e as identidades adquirem materialidade.

Diante do exposto, de pronto, um impasse se coloca: quais são as relações entre as prerrogativas da multiculturalidade, a história, a memória e a identidade de diferentes povos ou civilizações, na medida em que reconhecemos as contundentes críticas dirigidas ao referido conceito? As celeumas em relação à multiculturalidade centram-se na idéia de que essa terminologia tende a escamotear o etnocentrismo europeu, colocado em prática desde os tempos da dominação colonial e pós-colonial que, por sua vez, incitou a chamada “ocidentalização do mundo”, na época que antecedeu ao fenômeno atual da globalização. Essa crítica ainda se circunscreve à difusão fantasiosa de relações dialógicas, dissimuladas nas políticas internacionais de respeito à diversidade cultural, mas pautada por abordagens unilaterais de preservação da diversidade biológica e pela preservação de exemplares considerados excepcionais do patrimônio da humanidade. Em essência, a fundamentação de

tais políticas assenta-se em pressupostos inclinados a promover a uniformização das culturas e a depredação dos bens culturais expostos aos impérios do turismo indiscriminado, enquanto as sociedades contemporâneas, sob o véu da multiculturalidade, eximem-se da retomada dos nexos históricos de povos distintos e simula um inventivo movimento de encontro ou de diálogo entre culturas díspares.

Desse ponto de vista, seria mais adequado investirmos, como sugere José Marin Gonzáles, em princípios pautados pela perspectiva intercultural concernentes aos domínios da reciprocidade e ao intercâmbio, que regem as relações entre culturas. Sob essa ótica, a educação representaria um papel singular como “transmissora” de valores cruciais para a consolidação de “projetos de sociedade viáveis” e alternativas capazes de promover “a dignidade de que todos precisamos”¹. Para tanto, seria no mínimo prioritário impulsionar uma revisão da positividade inquestionável dos conceitos de progresso, desenvolvimento e civilidade, criados pelo Ocidente e projetados em todas as áreas em que este exerceu seus domínios, como destacou Serge Latouche².

Sem dúvida, as bases históricas da globalização econômica e cultural no mundo assentam-se na inculcação de padrões universalizantes e de modelos ocidentais de organizações societárias. Se, como assinala Alain Touraine³, o etnocentrismo europeu estimulou uma cisão imaginária entre os povos “desenvolvidos” e os “subdesenvolvidos”, reforçada pela noção de modernidade, considerada “triumfo da razão” e responsável pelo aniquilamento de identidades e tradições distintas das práticas ocidentais, o colonialismo europeu, para legitimar suas formas de poder sob os povos colonizados, principalmente na América, na Ásia e na África, utilizou “artifícios abalizados por construções discursivas que ‘permitissem fabricar’ peça a peça a inferioridade de suas vítimas”⁴ e de suas respectivas culturas. Tal feito foi possível porque a evangelização e a educação exerceram funções essenciais na “negação das identidades culturais” diferentes das européias⁵.

A noção de progresso arraigada na história do continente europeu desde, a “Revolução Industrial” até o século XX, bem como a adoção do Estado - Nação como protótipo político universal gerou a construção de discursos sobre uma identidade simbólica entre a população residente em determinado espaço territorial, suas histórias, culturas e idiomas. Esses elementos supostamente unificados, em última instância, debelaram as pluralidades culturais e identitárias desses povos. Aliás, cabe-nos lembrar que esse é um dos fatores que motivou a eclosão de embates civis nacionais e confrontos bélicos entre nações contemporâneas que buscaram retomar suas origens étnicas, culturais ou religiosas, frente ao poder dos Estados instituídos.

Curiosamente, o desmoronamento do quimérico conceito de “progresso universal” não poupou sequer as nações industrializadas, nas quais, ontologicamente se originou os princípios da modernidade e do desenvolvimento contínuo⁶. Tal fato decorreu da imposição determinante do “tempo racional” e “integralmente utilizado”, responsável pelos índices de produtividade e

rentabilidade necessários ao capitalismo industrial ⁷, bem como pela alteração das noções de tempo e espaço das culturas tradicionais⁸.

Talvez, um dos maiores impasses a serem enfrentados e superados pela sociedade atual esteja cravado na necessidade de digerirmos as diferenças e fomentarmos a tolerância à pluralidade, cada vez mais, ávida por explorar as “fronteiras culturais” e os antigos limítrofes sociais. O reconhecimento dos processos imigratórios e migratórios inerentes ao desenvolvimento das sociedades humanas e as contínuas reivindicações de distintos movimentos sociais, étnicos, religiosos, raciais etc emergentes na contemporaneidade não podem ser mais dissimulados nas análises sobre as culturas, os patrimônios e as identidades individuais e coletivas. Todavia, a racionalidade técnica e científica das políticas nacionais geraram temerosos conflitos justificados pelos avanços da ciência e da preservação de códigos geopolíticos. Nesse processo, também a industrialização da cultura e a disseminação da comunicação estimularam o consumismo de bens materiais e simbólicos ⁹, entre os quais se inserem os bens patrimoniais.

Um outro desafio a ser enfrentado pelo pesquisador diz respeito ao fato de que a apreensão das questões da patrimonização tangencia duas outras demandas: primeira, os bens culturais, em particular, aqueles identificados por alguns segmentos sociais como patrimônio, nem sempre são reconhecidos por outros grupos; segunda, as minorias étnicas, grupos religiosos, homens e mulheres, em diversas faixas etárias, identificam-se com valores sociais que se alteram com o tempo. Portanto, um mesmo indivíduo pode vincular-se a vários grupos e, no decorrer da vida, identificar-se e migrar para outros.

Mas, de todo modo, quando nos referimos ao conceito de patrimônio, apreendido como expressão mais profunda da “alma dos povos” e como “legado vivo” que recebemos do passado, vivemos no presente e transmitimos às gerações futuras, admitimos que o patrimônio é historicamente construído e conjuga o sentido de pertencimento dos indivíduos a um ou mais grupos. Essa lógica da pertença lhes assegura uma identidade cultural, que constitui um suporte precioso para formação do cidadão. No entanto, se considerarmos verdadeira a assertiva de que as memórias e referências do passado fundamentam a coesão entre os sujeitos que compartilham sensibilidades, memórias, tradições e histórias, não podemos ignorar que esses mesmos referenciais também evidenciam diferenças culturais que ampliam a compreensão da diversidade como valor essencial para o convívio em sociedade.

Logo, o direito à memória e à preservação do patrimônio cultural de distintos grupos constitui um exercício de cidadania importante para fundamentar as bases das transformações sociais necessárias para a coletividade. Além disso, o reconhecimento de identidades plurais, sejam elas de gênero, religião ou etnia, pressupõe a coexistência entre características culturais distintas que, em seu conjunto, contribuem para conformação de identidades mais genéricas, como, por exemplo, as identidades nacionais, feministas ou religiosas.

Embasados nos conceitos acima arrolados, passamos a nos debruçar sobre a vinculação entre a memória e a história, embora essa temática já tenha já sido bastante explorada e se convertido em alvo de controvérsias ¹⁰.

As subjetividades das memórias e das identidades.

Na contemporaneidade, o entrecruzamento entre a história e a memória tem sido pensado de forma mais dinâmica do que outrora, envolve amplas áreas do conhecimento como a História, a Sociologia, a Filosofia, a Antropologia e as Ciências Sociais. A historiadora Déa Fenelón assinala que, por um lado, a memória “como qualquer experiência humana” revela-se “um campo minado pelas lutas sociais” e, por outro, a “memória histórica constitui uma das formas mais poderosas de dominação e de hegemonia do poder” ¹¹.

Por certo, a “aceleração da história” e as transformações observadas na percepção do tempo e do espaço, após o advento da industrialização e, em particular, da expansão da “mundialização” econômica e cultural, corroboraram para a fragmentação de estruturas que salvaguardavam os valores e as memórias consideradas passíveis de serem transmitidas às gerações futuras, por meio de instituições nucleares, como as famílias, e de outras instâncias, como as religiosas, educacionais ou governamentais ¹².

A memória individual, como afirmou o sociólogo Maurice Halbwachs, constitui um ponto de vista da memória coletiva, porque muitos dos seus referenciais são sociais. Segundo o autor, a memória social ou coletiva é alimentada por recordações moldadas por formas de linguagem, pessoas e datas que se encontram presentes, e ainda predominantes, na vida moral e material das sociedades que integramos. Essas reminiscências se fundamentam numa série de marcos sociais que se concretizam num dado espaço, tempo e linguagem, por isso ele assegura que “não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial” ¹³.

A memória permite a sobrevivência do passado, como asseverou o historiador Jacques Le Goff ¹⁴, uma vez que, mediante o exercício do pensamento simbólico, a história se eterniza na consciência humana. Contudo, divergindo de Halbwachs, Le Goff e Nora entendem que não existe uma memória espontânea e verdadeira, ela sempre estabelece um recorte seletivo relacionado à necessidade humana de definir sua própria identidade. E mais, como sugeriu Pierre Nora ¹⁵, a memória recorre aos valores que cultivamos individualmente e está, intrinsecamente, associada à memória coletiva, porque constitui um elemento de negociação importante no convívio social.

Por seu turno, o erudito francês Michel de Certeau ¹⁶, que reuniu em suas obras referenciais da filosofia, ciências sociais e psicanálise, ao apreender a historicidade que envolve as questões da memória, assinala que as “estruturas narrativas” adquirem valores numa construção gramatical ou sintática assentadas em territórios espaciais particulares,

informadas pela denominada “prática do espaço” ou “geografia das ações”. Sob essa ótica, “os lugares” metamorfoseados em “espaços sociais” agregam temporalidades e imagens aos seus referentes.

A atribuição de valores e simbologias a determinados bens materiais ou imateriais adquire, no decorrer do tempo histórico, sentidos e vivências subjetivas, determinadas pela relação que esses objetos estabelecem com os sujeitos ou grupos sociais. Aliás, o filósofo francês Gaston Bachelard (1888-1964) destacou que as memórias apresentam-se repletas de simbolismos impregnados tanto nos objetos, como nas experiências vividas pelos seres humanos¹⁷.

Nessa linha de abordagem, os antropólogos Flávio Leonel A. Silveira e Manuel F. Lima Filho afirmam que as experiências culturais envolvem a “alma dos objetos” e a subjetividades imagéticas que deles emanam. As imagens são capazes de “veicular aspectos singulares das reminiscências do sujeito devaneante, pelas ações de recordar vivências passadas e experimentar a tensão entre esquecimento e lembrança”¹⁸.

Por essa via, os autores argumentam:

“(…) um objeto ou uma coisa sempre remete a alguém ou algum lugar, permanecendo como um elemento de uma paisagem (o casarão do século XVII; a velha figueira; o pilão; o Ford modelo 1929), ou mesmo de uma paisagem corporal (um colar de esmeraldas proveniente do Novo Mundo; um bracelete de ouro da Roma Antiga; um sapato à Luís XIV; um cocar Yanomami; um vestido de Marilyn Monroe) . É nesse sentido que é possível falar numa memória que impregna e restitui “a alma das coisas”, referida a uma paisagem (inter) subjetiva onde o objeto (re)situa o sujeito no mundo vivido mediante o trabalho da memória”¹⁹.

Assim, podemos inferir que não somente os objetos ou as coisas, mas suas representações imagéticas e simbólicas circulam nas entranhas das memórias dos sujeitos sociais, em meio a sentimentos e vivências que resistem ao ocaso e se mantêm devotadas a sustentar vínculos com os seus lugares de pertencimento, historicamente construídos. Essa articulação se dá, pois os objetos, sons ou aromas dinamizam a memória coletiva ou individual e constituem manifestações da materialidade da cultura de um grupo social, desencadeando tensões entre as reminiscências e o esquecimento, numa busca constante de fortalecimento de seus elos com o seu lugar de pertencimento.

Não obstante, a intensificação dos embates políticos e dos protestos contra as formas autoritárias de poder, no âmbito individual e coletivo, emergentes na segunda metade do século XX, fomentaram o questionamento sobre os valores tradicionais propugnados por instituições tradicionais (como a família, a escola, a igreja e o estado) e criaram celeumas entre distintos sujeitos históricos, gestores de práticas e comportamentos sociais diferentes daqueles considerados “habituais” ou “normais”.

O choque causado pelos movimentos sociais que eclodiram na década de 1960, como as revoltas estudantis, as lutas pelos direitos civis, as mobilizações dos negros, das mulheres e das minorias sexuais, os movimentos pela paz e contra-culturais colocaram em xeque as dimensões objetivas e subjetivas da política e se opuseram tanto aos princípios liberais da ordem capitalista ocidental, quanto às práticas “stalinistas” do Oriente²⁰. Como bem lembram os historiadores Daniel Aarão Reis Filho e Sandra C. A. Pelegrini e os sociólogos Marcelo Ridente e Stuart Hall, essa geração colocou sob suspeição “todas as formas burocráticas de organização”, apadrinou a “espontaneidade e os atos de vontade política” e apontou certa fragilidade do pátrio poder (em latim, *patria potestas*) e das demais instituições tradicionais²¹.

Para tanto, cada um desses movimentos “apelava para a identidade social de seus sustentadores”:

(...) o feminismo apelava às mulheres, a política sexual aos gays e lésbicas, as lutas raciais aos negros, o movimento antibelicista aos pacifistas, e assim por diante. Isso constituiu o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como a ‘política de identidade’ – uma identidade para cada movimento²².

Essa transformação nas maneiras de atuação e organização dos sujeitos correspondeu àquilo que os sociólogos denominaram “descentramento conceitual do sujeito” pós-moderno. Portanto, as noções de identidades, na cultura contemporânea, surgiram assentadas em práticas plurais, reveladoras das mais ambivalentes prioridades, gostos e objetivos.

Talvez, por esta razão, a cultura não escamoteie mais a intensidade dos embates que se deflagram entre os sujeitos sociais consigo mesmo e com seus pares, entre eles e os espaços físicos e sociais nos quais se inserem. Desse modo, como sugere o sociólogo Boaventura de Souza Santos, a interpretação sociológica das culturas possibilita a percepção das fronteiras que se alteram continuamente e reorientam os modos de viver e sentir dos indivíduos²³.

A expressão da individualidade conquistada pelo cidadão, embora se torne um meio de aquilatar a sua identidade pessoal, na atualidade, acaba sendo redefinida em função do seu anseio pela inclusão e reconhecimento na esfera pública. Para se ajustarem ao corpo social, esses indivíduos tendem a remodelar seus corpos físicos e suas ações, de acordo com os objetivos de determinados grupos. Esse processo emblemático de “centralização” e de “descentramento” contribui para a apreensão das relações entre os sujeitos e/ou atores sociais, uma vez que desvenda seus posicionamentos, manifestos tanto na sua aceitação, quanto na sua recusa em relação aos propósitos do grupo ao qual pertencem ou ao qual desejam se enquadrar²⁴.

A problemática das culturas, portanto, não pode ser dissociada das expressões identitárias e patrimoniais que se estabelecem, numa dada temporalidade e espaço, ora entre o

“individual” e o “coletivo”, ora entre o “global” e o “local”. Tal consideração nos induz a refletirmos sobre as “identidades partilhadas” e os “valores coletivos” que, por seu turno, tangenciam também discussões sobre o corpo, desde longa data debatidas pela literatura sociológica²⁵. As proposições do filósofo e historiador Michel Foucault²⁶ e do sociólogo Norbert Elias²⁷, embora em campos epistemológicos diferentes, tomam o corpo como referenciais de interpretação que podem nos auxiliar a compreender melhor a relação entre o individual e o coletivo, entre a cultura e o patrimônio.

Do ponto de vista de Foucault, os sistemas de controle sobre o corpo social propalam redes de poderes que disciplinam a sociedade, por meio de instituições capazes de moldar o sujeito, através de representações da individualidade pautadas em estratégias psico-culturais e expedientes mais convincentes e estimulantes do que os métodos coercitivos. Para Elias, a cultura e a civilidade suplantam a condição biológica do homem, pois a “civilização” do corpo, conquistada por intermédio de regras sociais de convívio e da superação do “estado de barbárie”, constituem condição *sine qua non* (ou *conditio sine qua non*) à modernização e, conseqüentemente, ao refinamento da conduta ou das maneiras sociais. Nesse sentido, podemos entender que a cultura materializada nos bens patrimoniais, de certa forma, assume um papel preponderante num processo didático pedagógico mais eficaz e menos coercitivo, capaz de promover a profusão da civilidade e de valores culturais hegemônicos.

Não obstante, do ponto de vista histórico, cabe acrescentar que a preservação da memória transforma-se numa “necessidade” à medida que a sociedade contemporânea busca preservar vestígios do passado que lhe permita a “reconstituição de si mesma”. Segundo Pierre Nora, essa sociedade tende a reformular sua relação com o passado através das tecnologias e da mídia a qual ela tem acesso na contemporaneidade²⁸. Mas, segundo os sociólogos e filósofos alemães Hebert Marcuse²⁹ e Theodor L. W. Adorno³⁰, críticos da Escola de Frankfurt, a expansão das relações capitalistas na esfera cultural, desde longa, provocou aquilo que eles interpretam, respectivamente, como o “fetichismo da mercadoria” e a “indústria cultural”, os quais urdem a um só tempo os desejos e a imaginação dos consumidores que recriam estruturas referenciais individualizadas e, simultaneamente, coletivas. Em outras palavras, essa individualização cultural da sociedade, sob a ótica desses pensadores, tende a influenciar as preferências e práticas dos sujeitos e agentes sociais, interferindo nas suas relações com o trabalho e a cultura, além de alterarem suas formas de sociabilidade³¹.

Como bem lembra o sociólogo Carlos Fortuna, a globalização da cultura e da informação manifestas tanto por meio da produção e do consumo de bens simbólicos, quanto da cultura material, tangenciam as questões da patrimonização e da memória na sociedade contemporânea³². Seja como for, a configuração de memórias hegemônicas vem, historicamente, fundamentando a constituição de múltiplas culturas, cujas essências assentam-se em identidades simbólicas. E, embora tenhamos que reconhecer a intensa busca de “unificação” de memórias e identidades, Stuart Hall nos alerta para o fato de que as

memórias (hegemônicas, como por exemplo, as memórias nacionais) não conseguem subordinar “todas as outras formas de diferença e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas, de lealdades e de diferenças sobrepostas”³³.

Por outro lado, não podemos ignorar, como salientou Manuel Castells, que a própria identidade se engendra num “processo de construção de significados com base num atributo cultural” ou num “conjunto de atributos culturais inter-relacionados” que “prevelem sobre outras formas de significado”. Assim, conclui que um mesmo indivíduo pode reunir “identidades múltiplas” em torno de si e que estas geram “tensão e contradição, tanto na auto-representação, quanto na ação social”³⁴.

Ademais, do ponto de vista de Stuart Hall, ao conciliar-se com outras memórias, as memórias individuais e as coletivas estabelecem pactos de lembranças e esquecimentos e, ao longo de suas trajetórias, contribuem para a formação da chamada “memória nacional”, basal para a consolidação de um “sistema de representação cultural” coadunado à formação de “comunidades simbólicas” assentadas na projeção da identidade de uma nação³⁵. Outrossim, o autor ressalta que os caminhos das memórias e seus vínculos com o processo de sociabilidade dizem respeito à “política de identidade” de cada grupo. Nesse processo, certamente, a memória coletiva é definidora, mas seu determinismo pode contribuir para uma maior fragmentação das identidades e sugerir a multiplicação dos bens patrimoniais a serem reconhecidos.

A patrimonização e as identidades culturais.

Exposto isso, interessa-nos destacar que, na esfera das políticas patrimoniais, todos os embates supracitados, bem como as transformações históricas decorrentes da individualização e da industrialização da cultura também adquiriram expressão. Se, até meados do século XX, a preservação estabeleceu uma relação intrínseca com a “memória histórica” e a “história oficial”, inegavelmente, nas décadas finais deste milênio, os confrontos entre os sujeitos e as forças sociais hegemônicas também ecoaram no âmbito da proteção e do reconhecimento de bens culturais de diversas naturezas.

A busca incessante de prestígio e de aceitação por parte dos sujeitos ou dos diversos segmentos sociais chegou a suscitar uma significativa ampliação desse conceito, outrora restrito aos bens de cal e pedra ou às obras excepcionais da humanidade, quase sempre, vinculadas as expressões de poder. Esse paulatino alargamento das noções de patrimônio, observado no início da segunda metade do século XX, esteve relacionado ao impacto destrutivo causado pela II Guerra Mundial (1939-1945), aos problemas gerados pelo intenso crescimento urbano e pelo questionamento das formas de poder e autoridade emergente nos

anos sessenta. Tais percepções abriram espaço para manifestação de valores identitários antes sufocados e colocaram em xeque a

(...) perspectiva inicial reducionista que reconhecia o patrimônio apenas no âmbito histórico, circunscrito a recortes cronológicos arbitrários, permeados por episódios militares e personagens emblemáticos³⁶.

Sob esse prisma, a acepção de patrimônio passou a abranger a materialização das memórias de amplos segmentos sociais, grupos ou etnias e a ser observada como mais um campo no qual se delineiam as lutas cotidianas responsáveis, tanto pela produção de memórias hegemônicas, quanto de outras memórias com as quais elas interagem continuamente. Nessa direção, a ampliação do conceito de patrimônio corroborou para a retomada de tradições e identidades das minorias excluídas do rol dos bens culturais tomados como “monumentos exemplares” dos patrimônios históricos, paisagísticos e artísticos da humanidade e, em escalas menores, dos patrimônios nacionais.

Esse outro enfoque viabilizou uma revisão sobre os princípios que norteavam a seleção dos bens a serem preservados e informaram recomendações no sentido da preservação não só de monumentos públicos e religiosos antiqüíssimos, mas também das edificações menos glamourosas, como mercados públicos, estações de trem, além de construções contemporâneas e bens culturais de natureza intangível, como expressões, conhecimentos, práticas, celebrações e técnicas populares. Essas alterações são visíveis na conceituação e nas recomendações propostas nas Cartas Patrimoniais, resultantes de convenções internacionais realizadas em 1964 e 1975, como a *Carta de Veneza* e a *Declaração de Amsterdã*, cujas proposições “imprimiram novos parâmetros de análise à questão do patrimônio” ao expandirem a concepção de monumento e sugerirem “a preservação de obras consideradas modestas que tivessem adquirido significação cultural e a proteção de conjuntos, bairros ou aldeias que apresentassem interesse histórico e cultural”³⁷.

Da mesma forma, a *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*, aprovada pela UNESCO, em 17 de outubro de 2003, propugnava que o patrimônio cultural imaterial compreendia as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas, junto com os respectivos instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes eram associados³⁸. Mesmo assim, o estudo clássico do patrimônio nos remete, por um lado, a considerarmos os bens individuais que recebemos de nossos antepassados e deixamos como espólio para os nossos descendentes, e por outro, o patrimônio coletivo, pertencente a vários grupos ou comunidades com afinidades distintas, desígnios e práticas, por vezes, incompatíveis.

Nos dias atuais, não raro, a preservação do patrimônio se mantém articulada às memórias e identidades das elites dominantes, de modo que os bens reconhecidos como tal representam apenas os interesses e os jogos de poder desses segmentos. Além disso, como

afirmamos anteriormente, o próprio conceito de patrimônio é histórica e socialmente construído, portanto, seus conteúdos e valores se alteram com o passar do tempo. Um indivíduo, no decorrer de sua vida, também passa por transformações biológicas, culturais e sociais que o levam a vincular-se a grupos com diferentes “faixas etárias”, distintas categorias profissionais ou díspares opções religiosas. De fato, as coletividades “convivem em constante interação e mudança”. Essa diversidade resulta numa “multiplicidade de pontos de vista, de interesses e de ações no mundo” que, por sua vez, influenciam os valores que definem sua relação com o patrimônio e o sentido de pertencimento de uns agentes sociais em relação aos outros, sejam eles homens ou mulheres, crianças ou adultos, jovens ou idosos³⁹.

Nessa linha de argumentação, devemos acrescentar que todo grupo social possui um embasamento cultural, no cerne do qual se engendra a sua identidade. Os sentimentos e os modos de ver e atuar dos seres humanos os instigam a desenvolver costumes e hábitos individuais e coletivos. Esses, quando partilhados com outras pessoas passam a envolver afinidades num espectro mais amplo (grupal, local, regional ou nacional). O pacto que os une tende a articular relações sociais capazes de superar rivalidades e a formatar projetos e memórias coletivas.

A preservação dos bens culturais da humanidade também enfrenta questões relacionadas ao etnocentrismo europeu. Como pontuamos anteriormente, embasados nos estudos de José Marin Gonzáles, Serge Latouche e Alain Touraine, o eurocentrismo influenciou as visões acerca das políticas públicas patrimoniais que vem norteando as ações dos 148 países participantes da Convenção do Patrimônio Mundial, um acordo firmado pela UNESCO, em 1972, que visava o compromisso de identificar e proteger os patrimônios mundiais, e em particular, dos países signatários dessa convenção.

Tal postura pode ser facilmente identificada quando observamos as construções discursivas que regem os princípios da UNESCO e de outros órgãos internacionais devotados à proteção patrimonial, haja vista que continuam alimentando a dicotomia cultural entre os povos “desenvolvidos” e os “subdesenvolvidos” ou a suposta “superioridade cultural” dos colonizadores sobre os colonizados, prevalecendo, na atualidade, o reverenciamento dos monumentos das dominadoras “civilizações do passado”, o “predomínio dos interesses das potências econômicas” e a “valorização do patrimônio ligado às elites, em geral, e da Europa, em particular”⁴⁰.

Não obstante, como ressaltam Pedro Paulo Funari e Sandra C. A. Pelegrini, as ações da UNESCO, nas últimas duas décadas do século XX, têm sinalizado “o crescente reconhecimento do valor da diversidade humana em qualquer situação, não apenas, nem principalmente, no campo da potência militar e material”. Ainda assim, é inegável a primazia da preservação dos bens radicados na Europa, pois cerca de mais de 50% dos bens reconhecidos pela UNESCO como patrimônio mundial da humanidade encontram-se no continente europeu e 60% do total de bens listados situam-se na Europa e na América do Norte. As noções de

civilidade e cultura que regem os bens tombados na América Central e do Sul, e nos continentes Asiático e Africano também veneram “valores culturais introduzidos pelos europeus”⁴¹.

Por fim, nos parece adequado enfrentar um último problema candente. Se as memórias e patrimônios apresentam, como sublinham os especialistas mencionados, delicadas articulações com o grupo social em que circulam, como podemos pensar as relações entre os patrimônios e as culturas na sociedade contemporânea? E mais, se essas culturas na contemporaneidade tendem à massificação da produção e do consumo de bens materiais e simbólicos, a ampliação do conceito de patrimônio cultural e a prerrogativa da extensão do reconhecimento de bens dos mais diversos grupos estaria correspondendo à intensidade da relação que se estabelece entre o patrimônio e o consumo? Dessa forma, a multiplicação das identidades, decorrente do descentramento dos sujeitos no mundo globalizado, não estaria contribuindo para a banalização do patrimônio e para o esfacelamento da materialização da memória?

A complexidade que essas questões nos apresentam exige uma outra reflexão mais detida que esperamos enfrentar em outra oportunidade. No entanto, não podemos nos eximir, nem tampouco negligenciar o fato de que as mobilizações emergentes na década de 1960 foram cruciais para o surgimento de novas configurações identitárias e para a redefinição de identidades outrora reconhecidas cultural e historicamente⁴². Destarte, na década de 1990, também os limites da hegemonia das identidades nacionais sobre as demais provocaram um meticuloso exame do poder dos Estados e dos contextos, nos quais as identidades étnicas e religiosas (entre outras) foram submetidas a pseudo-unidades forjadas na nação⁴³.

Assim, no limiar do século XXI, tornam-se cada vez mais agudas as lutas pela retomada de laços de pertencimento e de redes de relações perdidas ao longo da existência de grupos minoritários. Não por acaso, eclodem, dia após dia, movimentos em defesa de direitos territoriais, étnicos, raciais e religiosos e mobilizações em prol da proteção do meio ambiente e da paz que, em última instância, também alimentam reivindicações no sentido do reconhecimento de bens culturais materiais e imateriais.

A problemática da materialização das memórias individuais e coletivas retrata e sustenta a necessidade de novos rumos no campo do patrimônio cultural e evidencia inquietações em torno da temática das políticas culturais e identitárias. A orientação teórica interdisciplinar que tem norteado a compreensão dos modos de viver e as sociabilidades humanas pauta-se pelo reconhecimento de representações simbólicas plurais e de bens culturais múltiplos, eleitos como signos das memórias, das histórias e das identidades dos mais variados grupos sociais.

A mediação entre as práticas e as representações discursivas expressa no âmbito do patrimônio passam pela perspectiva de que a cultura é uma construção social e de que os sujeitos interagem com uma gama intrincada de referenciais simbólicos e de práticas sociais,

através das quais reafirmam sua inserção na sociedade. No mundo globalizado, uma linha tênue delinea o diferencial entre os indivíduos e seus respectivos grupos, encurta as distâncias e afiança vínculos de pertença.

As afinidades entre esses sujeitos e os lugares nos quais circulam e atuam tendem a agrupá-los e identificá-los com a preservação de determinados bens culturais, sejam eles tangíveis ou intangíveis. Daí a multiplicidade de reivindicações no sentido da preservação de saberes, tradições e celebrações dos mais diversos grupos, étnicos, religiosos, sexuais, profissionais, entre outras designações – num amplo processo de patrimonização da cultura. Nesses termos, o conceito de multiculturalidade pressupõe um sentido simbólico, mas parece concretamente esvaziado de significado, na sociedade contemporânea, enquanto a acepção de patrimônio cultural pressupõe, cada vez mais, o emblemático respeito à diversidade cultural.

Agradecimentos: Sou grata a todos aqueles com os quais pude compartilhar essas inquietações teóricas, mas, especialmente, ao Prof. Dr. Pedro Paulo Funari (UNICAMP) e a Profa. Dra. Zélia Lopes da Silva (UNESP), aos amigos Bruno S. Ranzani da Silva e Gabriela Rodrigues (UNICAMP) e aos meus orientados Amanda Palomo, Giuliano Maranhão-Jacinto, Joubert Paulo Teixeira, Mônica Tribulato e Paulo César Thomaz (DHI e PPH/UEM). Evidentemente, as idéias expressas nesse artigo são de responsabilidade da autora.

Notas:

* Sandra C. A. Pelegrini é Docente do Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá, mestre em História e Sociedade pela UNESP-Assis, doutora em História Social pela USP, pós-doutoranda e bolsista do CNPq pelo NEE-UNICAMP, sob a supervisão do Prof. Dr. Pedro Paulo Funari – Professor Titular do Programa de Pós-graduação em História da UNICAMP – e-mail: spelegrini@wnet.com.br

¹ MARIN GONZÁLES, José. Globalização, neoliberalismo, educação e diversidade cultural. In: PELEGRINI, Sandra C. A. e ZANIRATO, Silvia H. Narrativas da pós-modernidade na pesquisa histórica. Maringá: EDUEM, 2005, p. 84 - 85.

² LATOUCHE, Serge. *L'Occidentalisation du monde*. Paris: Galma – La Decouvert, 1989, p. 129.

³ TOURAINE, A. *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1993.

⁴ MARIN GONZÁLES, op. cit., p. 85.

⁵ Cf. José Marin González, a evangelização no continente americano marca a primeira fase período da imposição do etnocentrismo europeu deflagrada entre os séculos XV e XVIII. “Os indígenas, considerados como “pagãos” durante a evangelização, convertem-se, nos termos da dominação ocidental, em “selvagens” que “hão” de ser civilizados. Depois, a ritualização do batismo será sucedida pela alfabetização em castelhano ou em português, línguas impostas pelos colonizadores. Nesse sentido, a escola converter-se-ia numa poderosa arma para a instituição das culturas e das línguas oficiais. Op. Cit., 86.

⁶ Sobre esse assunto consultar: TOURAINE, op. Cit. , e também, HOUTART, F. et POLET, F. (Eds.). *L'autre Davos. Mondialisation des résistances et de luites*. Paris: L'Harmattan, 1999.

-
- ⁷ E. P. Thompson debate com profundidade as alterações no sentido do tempo no capitalismo industrial e nas sociedades tradicionais na obra *Costumes em comum*, publicada em São Paulo, pela Companhia das Letras, em 1999.
- ⁸ MARIN GONZÁLES, José. Op. Cit., p. 87.
- ⁹ HOBBSBAWN, Eric. *A Era dos Extremos*. 2ª ed. São Paulo, Cia. das Letras, 2000.
- ¹⁰ Refiro-me às assertivas contidas nas obras: NORA, Pierre (org.). *Les Lieux de La Mémoire*. Paris, Gallimard, 1984; SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA. DEPARTAMENTO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO, *O direito à memória. patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo, 1992; NORA, Pierre. Entre memórias e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, 1993. Além desses autores podem ser consultados: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- ¹¹ FENELON, Déa (org.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho d'água, 2004. p. 6.
- ¹² NORA, Pierre. *Entre memória e História: a problemática dos lugares*. São Paulo: Projeto História – PUC, 1993, p. 6-8.
- ¹³ HALBAWCHS, Maurice. *A Memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004, p. 150.
- ¹⁴ LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1984.
- ¹⁵ NORA, Pierre. Op. Cit., p. 7-8.
- ¹⁶ CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004, p. 199-200.
- ¹⁷ BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- ¹⁸ SILVEIRA, Flávio Leonel A. e LIMA FILHO, Manuel F. Por uma antropologia do objeto documental: entre a “alma nas coisas” e a coisificação do objeto. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 38, jan/jun 2005.
- ¹⁹ Idem, ibidem, p. 39.
- ²⁰ Sobre o assunto consultar: REIS FILHO, Daniel A. *A paixão de uma utopia*. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 1988; RIDENTE, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Record, 2000; PELEGRINI, Sandra C. A. *A UNE nos anos 60. Utopias e práticas políticas no Brasil*. Londrina: EDUEL, 1998. Além de outros autores que pesquisam a década de sessenta no Brasil.
- ²¹ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 44.
- ²² Idem ibidem, p. 45.
- ²³ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1999.
- ²⁴ Cabe lembrar que o conceito de centralidade ou de “imaginação do centro”, desenvolvido por Boaventura S. Santos voltou-se para a análise das relações do Estado português com os outros países europeus. No entanto, a abrangência da argumentação desenvolvida pelo autor nos permite pensar tais questões em escalas menores, ou em micro-escalas. Idem, ibidem, p. 50-53.
- ²⁵ Karl Marx, por exemplo, quando estabelece uma contundente crítica à apropriação das “forças vitais” do trabalhador pelo capital, trata o corpo como “força de trabalho” articulado à “força produtiva”. Cf. MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1980. Max Weber, entretanto, sustenta que o “corpo racional” constitui característica basal do grupo e do status que os indivíduos desejam conquistar. Essa visão de M. Weber pode ser observada tanto no livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pinoneira Editora, 1989; quanto na obra *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

- ²⁶ FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979 e FOUCAULT, M. Sex, Power and the Politics of Identity. *The Advocate*, n. 400, 7 de agosto de 1984, pp. 26-30 e 58. Esta entrevista foi concedida a B. Gallagher e A. Wilson, Toronto, em junho de 1982 e traduzida por Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em site: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault.html>. Acesso em set/2006.
- ²⁷ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- ²⁸ NORA, Pierre. O retorno do fato. In: LE GOFF, J e NORA, P. *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 19888, p. 179-193.
- ²⁹ MARCUSE, Hebert. *Cultura e sociedade*. São Paulo, Paz e Terra, 1997.
- ³⁰ ADORNO, Theodor W. A indústria cultural. In: COHN, Gabriel. *Comunicação e Indústria Cultural*. São Paulo: Ed. Nacional, 1977, p.287-295.
- ³¹ Entendemos por sociabilidade: “redes de relações” que envolvem experiências cotidianas, formas de lazer e convivência entre diversos grupos na sociedade. Tal conceito fundamenta-se na definição de BAECHLER, Jean Grupos e sociabilidades. In: BOUDON, Raymond (et ali). *Tratado de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. Esse conceito é muito bem discutido na tese de doutoramento de TANNO, Janete Leiko. *Dimensões da sociabilidade e da cultura: Espaços urbanos, formas de convívio e lazer na cidade de Assis – 1920-1945*. Assis-SP: UNESP-Assis, 2003.
- ³² FORTUNA, Carlos. *Identidades, percursos, paisagens culturais. Estudos sociológicos de cultura urbana*. Portugal, Celta Editora: Oeiras, 1999, p. 7.
- ³³ HALL, op. Cit., p. 65. Essas idéias foram desenvolvidas também em: HALL, S. The centrality of culture: notes on the cultural revolutions of our time. In.: THOMPSON, Kenneth (ed.). *Media and cultural regulation*. London, Thousand Oaks, New Delhi: The Open University; SAGE Publications, 1997.
- ³⁴ CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade. A era da informação: economia, sociedade e cultura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, p. 3.
- ³⁵ Estas questões foram debatidas por Stuart Hall no artigo “Identidade cultural na diáspora”, publicado na *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. nº 24, 1996. No entanto, as referências aqui citadas encontram-se no livro *A identidade cultural na pós-modernidade*. Op. Cit, p. 49.
- ³⁶ FUNARI, Pedro Paulo e PELEGRINI, Sandra C. A. *O patrimônio histórico e cultural*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 31-32.
- ³⁷ A *Declaração de Amsterdã* constitui um marco na discussão referente às “políticas de conservação integrada” porque sugeriu a “integração do patrimônio à vida social” e “o envolvimento da população residente nos processos de preservação, de modo a garantir-se maior observância dos valores ligados à identidade micro-local e a evitar-se a evasão dos habitantes em virtude de processos especulativos” . Cf. FUNARI, P. P. e PELEGRINI, S. C. A. Op. Cit, p. 33.
- ³⁸ UNESCO. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Disponível em site <http://unesdoc.unesco.org>. Acesso em dezembro de 2005. Outras cartas patrimoniais recentes também podem ser encontradas de forma impressa em FUNARI, Pedro Paulo e DOMÍNGUEZ, Lourdes. As cartas internacionais sobre o patrimônio. *Textos Didáticos*, no. 57, nov./2005. Campinas: IFCH, 2005.
- ³⁹ FUNARI, P. P. e PELEGRINI, S. C. A. Op. Cit, p. 10.
- ⁴⁰ FUNARI, Pedro Paulo e PELEGRINI, Sandra. Op. Cit., p. 26.
- ⁴¹ Idem, ibidem, p. 27.
- ⁴² HALL, Stuart. Op. Cit, p. 9, 13, 21 e 45.
- ⁴³ Cf. CASTELLS, op. Cit, p. 321.