

.....
Patrimônio, espaço público
e cultura subjetiva

José Reginaldo Santos Gonçalves

Culture and politics are thus dependent on each other, and they have something in common: they are both phenomena of the public world.

Hannah Arendt, “Culture and politics” In: *Thinking without a banister: essays in understanding 1953-1975* (Arendt, 2018, p. 179).

Nos recentes debates públicos e acadêmicos sobre os patrimônios culturais (materiais ou imateriais), é recorrente que estes sejam concebidos como “representações” ou “expressões” da identidade e da memória de grupos e segmentos sociais. Um tipo de arquitetura, assim como um tipo de culinária, uma atividade festiva, uma forma de artesanato, um tipo de música podem ser identificados como “patrimônio cultural” de um grupo na medida em que são reconhecidos pelo próprio grupo (e também pelo Estado) como algo que lhe é próprio e define sua “identidade”. Defender, preservar e lutar pelo reconhecimento público de tais

patrimônios significa lutar pela própria existência e pela visibilidade social e cultural desses grupos e segmentos.¹

O tema, como sabemos, invadiu a agenda pública de diversos movimentos sociais, especialmente a partir dos anos 80 do século passado. Se até então, ao menos no contexto brasileiro, as discussões sobre o patrimônio restringiam-se à esfera do Estado e dos intelectuais que dirigiam as agências oficiais de preservação histórica, desde aquela década o tema difundiu-se pela sociedade civil, tendo sido apropriado como um instrumento de luta política. O uso da noção de “identidade” passou a ser uma constante.

Do ponto de vista do Estado e de suas políticas, especificamente suas políticas de patrimônio, “identificar” um grupo e seu patrimônio é certamente fundamental. É aí que o Estado exerce positivamente sua função enquanto agência do poder e de reconhecimento de grupos e segmentos sociais. Evidentemente, por este ângulo, a noção de “identidade” traz em si uma certa ambiguidade: se, por um lado, é a forma pela qual um grupo se afirma e adquire reconhecimento político no espaço público, por outro, é o modo pelo qual o Estado exerce seu controle sobre a sociedade e seus diversos segmentos. Como já disse um certo autor, “a identidade é uma das primeiras produções do poder, desse tipo de poder que conhecemos em nossa sociedade” (Foucault, 2004, p. 84). Sendo assim, “uma questão de identidade” equivale, diz ele, a “uma questão de polícia” (Foucault, 2004, p. 84).

Por outro lado, assinala-se que a noção de “espaço público” é aqui trazida, seguindo as sugestões de Hannah Arendt, enquanto esfera do

1 A recente literatura, nacional e estrangeira, sobre o tema é notavelmente extensa e aparentemente não para de expandir-se. Resenhá-la é um enorme risco para qualquer pesquisador. Para uma apreciação dos contextos francês e anglo-americano, ver Nora (1997, 1997a); Hartog (2003); Leniaud (2002, 2013); Smith (2006); Benton (2010); Gillman (2010); Harrison (2010, 2013); Assmann (2011); Heinich (2009); Olick; Vinitzky-Seroussi; Levy (2011). Para o contexto brasileiro, ver, entre outros, Arantes (1984, 2000); Abreu; Chagas (2010); Abreu; Chagas; Santos (2007); Fonseca (2005); Lima Filho; Eckert; Beltrão (2007); Tamaso; Lima Filho (2012); Gonçalves; Bitar; Guimarães (2013); Gonçalves (2018); Vassallo (2011).

discurso e da ação políticas, enquanto esfera da liberdade e da pluralidade, onde se expõem as obras do patrimônio como expressões dessa mesma pluralidade. A este opõe-se o espaço privado, caracterizado pelo trabalho de criação dos patrimônios e pelo seu consumo privado, por exemplo, na mão de colecionadores (Arendt, 2018, p. 183). Portanto, o reconhecimento de um determinado patrimônio não depende exclusivamente das agências do Estado, embora estas possam ter um papel fundamental nesse processo.² Evidentemente, o espaço público não é, com exceção dos regimes totalitários, monopólio do Estado e suas agências.³

Mas a questão é mais complicada. O debate sobre os patrimônios não se limita evidentemente às tarefas das agências do Estado de identificar, defender e preservar “identidades”. É necessário discutir a própria noção de “patrimônio”, como ela emerge na modernidade e quais os perfis semânticos que pode assumir. Qual a relação que existe entre os patrimônios e seus portadores? Afinal, trata-se de uma categoria própria do Ocidente moderno? Ou podemos encontrá-la em quaisquer comunidades humanas, independentemente da geografia e da história? Quem a define, onde, como e com quais propósitos? O que significam os patrimônios do ponto de vista daquelas populações que são alvo de políticas culturais elaboradas por agências oficiais de preservação?

As respostas não são muito fáceis. Podemos pensar o patrimônio como uma categoria eminentemente ocidental e moderna, tendo emergido ainda no século XVIII e estando associada aos processos de formação nacional. Mas, por outro lado, ela pode ser entendida também como

-
- 2 É necessário, no entanto, qualificar, no contexto brasileiro, a noção de “espaço público”. Como diversos autores já assinalaram, é notável nele a presença do “patrimonialismo”, ou a sua apropriação privada, inibindo assim a sua dimensão democrática (Faoro, 2012). Para uma exploração analítica interessante da hipótese de um “patrimônio patrimonialista” no Brasil, ver Andrade (2018).
 - 3 Segundo Hannah Arendt, os bens culturais “não adquirem reconhecimento se permanecem ocultos na condição de propriedades privadas e eles devem ser protegidos dos interesses privados” (Arendt, 2018, p. 178). No caso brasileiro, é precisamente essa apropriação privada que caracteriza o chamado patrimonialismo e que talvez esteja, explícita ou implicitamente, no centro dos debates sobre os patrimônios culturais.

uma categoria que encontramos em outras sociedades ou culturas, em outros períodos históricos das sociedades ocidentais. O que importa não é apontar as semelhanças entre essas concepções, mas sim explorar os afastamentos diferenciais por meio dos quais se configuram.

Alguns exemplos podem trazer mais nitidez ao argumento.

No noroeste da África, os Batamaliba, estudados por Suzanne Blier (1987), constroem casas que, no mundo ocidental, são muito apreciadas pela sua forma estética. Feitas de barro, assemelham-se a pequenos castelos. Há alguns anos, a Unesco tombou muitas dessas casas como “patrimônio da humanidade”. Ocorre, no entanto, que, do ponto de vista dos Batamaliba, a concepção de casa e de arquitetura não coincide com as concepções ocidentais. Primeiramente, essas casas são construídas para abrigar famílias extensas. Além disso, elas são pensadas pelos Batamaliba como seres vivos. Descrevem-nas usando como referências as diversas partes do corpo humano e seu funcionamento: cabeça, pernas, braços, boca, partes sexuais etc. Cada uma dessas casas tem uma biografia que se confunde com a biografia do homem mais velho da família. Quando ele morre, a casa tem de necessariamente ser destruída. Algumas partes da casa podem ser usadas para os descendentes construírem uma outra.

Se consideramos essas casas como patrimônio, nos termos em que a Unesco entende esta categoria, como preservá-las?

Para os Batamaliba, a concepção de patrimônio inclui não apenas a casa como uma estrutura material definida, mas necessariamente os processos sociais e simbólicos de sua construção, manutenção e destruição. Esses processos, na cosmologia nativa, são equacionados ao nascimento, à formação e à morte de um ser humano. Eles incluem a sua gestação, os cuidados com sua manutenção como um ser vivo e também sua morte, sua destruição.⁴

Pensar a casa como uma entidade viva, dotada de órgãos e de uma força vital semelhante à que é encontrada nos seres humanos é algo co-

⁴ Encontramos exemplos semelhantes numa outra área etnográfica, no Sudeste asiático, num grupo estudado por Roxana Waterson (2000).

mum a muitas das chamadas sociedades primitivas. Essa modalidade de experiência se faz presente também, embora de forma diferenciada, nas grandes civilizações tradicionais. Naqueles contextos, a “arquitetura” é pensada como uma atividade que pressupõe conexões sensíveis com o cosmos, com a natureza, com a sociedade, com a biografia e com o corpo dos indivíduos. Para esses povos, a arquitetura não é imaginada como algo que se define exclusivamente por sua forma técnica (um abrigo contra as intempéries e contra os animais) e nem exclusivamente pela sua forma estética. Trata-se de uma forma total. Os homens e as mulheres que as habitam na verdade estão habitando o cosmos. Isto acontece porque cada uma dessas casas é construída como uma espécie de microcosmo do universo. A ordem cósmica é reproduzida na forma da construção, da organização e do funcionamento do espaço da casa. A casa opera como um notável mediador entre o cosmo, a natureza, a sociedade e o indivíduo. Em poucas palavras, a casa é uma representação sensível da ordem universal (Mauss, 2003; Bourdieu, 1972; Blier, 1987; Waterson, 2000).

O que está em jogo nesse contexto não é exatamente a “identidade” dos Batamaliba estudados por Suzanne Blier ou dos grupos do Sudeste asiático estudados por Roxana Waterson. Trata-se de algo mais complexo. Trata-se do modo de esses grupos, de esses homens e mulheres se situarem na ordem cósmica, na ordem natural e social. Eles não estão, como homens e mulheres da modernidade ocidental, obsessivamente preocupados em saber quem são. Estão, sim, preocupados em como interagir com as diversas entidades do universo: os deuses, os mortos, os animais, as plantas etc. Eles existem na medida em que fazem parte dessa extensa rede de relações de troca. E na medida em que participam dessa rede, não é um problema para eles descobrirem e defenderem sua “identidade”. Esta é uma preocupação dos nossos discursos e das políticas de proteção e preservação dos patrimônios – um tema que nós impomos a esses grupos quando buscamos preservar seu “patrimônio” (que podemos classificar como “patrimônios da humanidade”). Por outro lado, esta pode também ser uma preocupação desses grupos, na medida em

que se apropriam das categorias presentes nesses discursos e políticas de patrimônio e as reinterpretam: quando se organizam em movimentos para defender o que chamam sua “cultura”; quando se mobilizam para construir “museus”; ou quando defendem a “patrimonialização” de bens “materiais” ou “imateriais”.

Podemos trazer exemplos mais próximos a nós.

O processo de registro do ofício das “baianas de acarajé”, conduzido há alguns anos pelo Iphan, levou ao reconhecimento das baianas (e do seu “ofício”) como “patrimônio imaterial”. A antropóloga Nina Pinheiro Bitar escreveu sobre o caso uma excelente dissertação, que em 2011 ganhou o prêmio Instituto Pereira Passos da Prefeitura do Rio de Janeiro (Bitar, 2011). Ela estudou várias baianas na cidade do Rio de Janeiro. Um dos pontos centrais de sua análise consiste em mostrar que, do ponto de vista das baianas, sua atividade não se restringe a aspectos culinários ou identitários, ou seja, não se trata, estritamente falando, de apenas um “ofício” ou de uma política de “identidade”, mas também de uma “obrigação”, no sentido mágico e religioso dessa categoria. Em outras palavras, elas entendem sua atividade como uma relação de dádiva e contradádiva para com uma determinada entidade do candomblé: Iansã.

As atividades de preparação e de venda do acarajé são permeadas por essas relações. Os pontos de venda não são escolhidos arbitrariamente ou por razões comerciais, mas indicados ao indivíduo por essa divindade. A relação com parte da clientela se confunde com a atividade dessas baianas enquanto pessoas “do santo”. As relações que estabelecem com mendigos, assaltantes, crianças de rua são pensadas com base em categorias religiosas. Eles são o “povo da rua” e como tal são respeitados. A rua não é apenas o espaço da cidadania, o espaço físico planejado pelos urbanistas: a rua é o espaço de determinados personagens ligados ao universo das religiões afro-brasileiras. Entre as concepções de patrimônio defendidas pelos intelectuais (ou pelo Iphan e demais agências de preservação) e aquelas vividas e pensadas pelos diversos grupos sociais em seu cotidiano há mais mal-entendidos do que podemos supor. A tradução que podemos

fazer entre essas concepções, como toda tradução, será sempre parcial, limitada, precária. Nossa vontade de preservar deve reconhecer essas concepções alternativas, que desafiam nossas noções usuais.

Assinale-se, no entanto, que essa concepção não impede absolutamente que elas assumam no espaço público a sua condição de “patrimônio imaterial” e usem politicamente tal condição para garantir sua reprodução no universo da rua, especialmente em contraste com os “camelôs” e na autoproteção em face da repressão policial. Elas afirmam com orgulho: “agora que somos patrimônio [...], não podemos ser tratadas como qualquer um. Não somos cozinheiras e nem camelôs, somos ‘baianas de acarajé’” (Bitar, 2011).

Comparemos agora as concepções nativas que apresentamos sumariamente com as concepções de patrimônio formuladas pelos intelectuais brasileiros que estiveram à frente da principal agência de preservação no Brasil, o Iphan, ao longo do século XX, dos anos 30 aos anos 80. Obcecados por uma “identidade nacional brasileira”, intelectuais como Rodrigo Melo Franco de Andrade e Aloisio Magalhães defenderam de modo admirável o chamado patrimônio histórico e cultural brasileiro. Ao analisar o discurso desses intelectuais, identifiquei uma “retórica da perda” (Gonçalves, 2017). Para eles, o patrimônio existia fundamentalmente em razão de uma suposta perda. Caberia às agências de preservação resgatarem esse patrimônio do processo de declínio e desaparecimento. Para eles, o patrimônio era pensado como um dado individualizado, como um objeto que podia ser nitidamente identificado e preservado, embora sob a perene condição de possível perda de sua forma original.

Já nas concepções nativas de patrimônio que comentamos acima é difícil encontrar essa obsessão por uma suposta “perda”. Os Batamaliba não entendem a destruição de suas casas como uma “perda”. As baianas de acarajé não entendem suas relações com Iansã com base em qualquer noção de perda.⁵

⁵ Este ponto é explorado mais extensamente em artigo já publicado (Gonçalves, 2015).

Mas a discussão pode se tornar ainda mais complexa.

Até o momento, estamos apontando os limites das noções de patrimônio cultural usadas pelas agências oficiais de preservação. Mostramos como essas noções podem ser desestabilizadas por concepções de patrimônio que partem de pressupostos socioculturais diferentes. Há, todavia uma outra dimensão dos patrimônios que considero igualmente importante e que tende a ser desconsiderada nos debates atuais. Trata-se das relações que existem entre os patrimônios e os indivíduos ou, mais precisamente, entre os patrimônios e a criatividade individual.

Comentei a diversidade das concepções de patrimônio, assumindo a existência destes enquanto realidades que, de certo modo, transcendem os indivíduos, como realidades que se impõem exteriormente a eles. Mas os patrimônios existem também como realidades subjetivas. Eles existem efetivamente na alma e no corpo dos indivíduos. Já assinalei num artigo que objetos, lugares e pessoas que venham a ser classificados como “patrimônio” precisam encontrar “ressonância” em seu público, ou correm o risco de serem ignorados ou rejeitados (Gonçalves, 2005). Os patrimônios não dependem exclusivamente da vontade e da intenção consciente e programática de indivíduos, de organizações não governamentais ou agências do Estado. No processo de reconhecimento oficial de determinados bens como “patrimônios”, quando de sua inserção na esfera pública, ocorre inevitavelmente um trabalho de eliminação das ambiguidades que os caracterizam em sua vida privada.

[...] substituem-se categorias sensíveis, ambíguas e precárias (por exemplo, cheiro, paladar, tato, audição) por categorias abstratas e com fronteiras nitidamente delimitadas com a função de representar memórias e identidades. Essa eliminação da ambiguidade e da precariedade dos patrimônios culturais pode colocar em risco o seu poder de ressonância, seu poder de, como sugere Stephen Greenblatt, “evocar no expectador as forças culturais complexas e dinâmicas de onde eles emergiram” (Gonçalves, 2005).

Essa ambiguidade é o que define, no cotidiano, sua natureza estruturalmente mediadora entre diversos domínios sociais e cosmológicos. A “ressonância” que os patrimônios podem encontrar em segmentos sociais da população depende precisamente do sucesso (sempre incerto, imprevisível) desse processo de mediação. Por exemplo, a mediação entre passado e presente. Se, por um lado, construímos no presente nosso acesso ao passado, por outro, este se insinua em nossas vidas como um hóspede não convidado. Em outras palavras, o acesso a essa dimensão não está garantido de antemão por qualquer iniciativa consciente de natureza coletiva ou individual. O passado assume muitas vezes uma forma selvagem, de difícil controle, como se percebe nos intermináveis confrontos e debates públicos envolvendo a memória social e política de nações, grupos sociais e indivíduos nas últimas décadas.

Na medida em que os patrimônios encontram “ressonância” no corpo e na alma dos homens e das mulheres que pretendem representar, opera-se um trabalho subjetivo de reconstrução, no qual a marca da dimensão individual ou da personalidade é incontornável. Nesse sentido, a ressonância pode ser entendida como mais que o simples “poder de um objeto exposto atingir um universo mais amplo, para além de suas fronteiras formais, poder de evocar no expectador as forças culturais complexas e dinâmicas das quais ele emergiu e das quais ele é, para o expectador, o representante” (Greenblatt, 1991, p. 42-56). Na verdade, trata-se de um trabalho permanente, interminável de reconstrução subjetiva, com base em suportes sociais e políticos que, até certo ponto, divergem e escapam dos controles do Estado e das agências de patrimonialização.

Além da sua forma objetiva e exterior (monumentos, conjuntos arquitetônicos, áreas urbanas, festas populares, conhecimentos artesanais, enfim tudo que é passível de ser “tombado” ou “registrado”), os patrimônios assumem também, na vida cotidiana, formas subjetivas, individualizadas, plásticas e de difícil reconhecimento, que deverá ser produzido politicamente. Assim, cada indivíduo, ou cada grupo elabora

subjetivamente os patrimônios culturais aos quais tem acesso em sua sociedade (seja a língua, sejam as formas espaciais, sejam os conhecimentos musicais, literários, rituais etc.). Esta elaboração, todavia, só será possível se seus portadores vierem a ocupar uma posição na esfera pública. Em outras palavras, toda ressonância supõe, simultaneamente, uma dissonância.

Estou sugerindo que seja considerado, nas concepções de patrimônio, o trabalho de criação constantemente realizado pelo artista, pelo artesão, pelo músico numa determinada festividade ritual, pelo cantor, pelo dançarino, pelo poeta, pelo escritor, pelo arquiteto. Mas também o trabalho de criação que cada um de nós, como integrantes de uma determinada cultura, pode cotidianamente realizar. Como sugeriu Simmel, em nossa vida cotidiana “somos todos artistas preexistenciais” (2017, p. 110).

Nesse contexto de discussão, as reflexões de Roy Wagner sobre a cultura como “criatividade” podem ser úteis (Wagner, 2010). Nas modalidades individualizadas ou subjetivadas de patrimônio, a tarefa principal é o trabalho constante de aprendizado, aperfeiçoamento, transformação, destruição e reconstrução. Trabalho que, evidentemente, tem como pré-condição o seu reconhecimento político na esfera pública. De fato, há indivíduos mais ou menos criativos, mais ou menos bem-sucedidos em sua atividade. Aí também não estamos condenados inexoravelmente ao sucesso ou ao fracasso. A habilidade ou a criatividade desses indivíduos é algo que deve ser cultivado no dia a dia por eles (e pela sociedade de que fazem parte) com a finalidade de assegurar a viabilidade do seu trabalho e a sua produção. Sem esse trabalho individualizado não temos cultura no sentido mais forte deste termo, mas apenas objetos, monumentos, itens culturais os mais variados, tangíveis ou intangíveis que, uma vez objetificados, não encontram necessariamente ressonância na vida cotidiana.

A “tragédia da cultura moderna”, assinalou Georg Simmel, consiste num notável crescimento da “cultura objetiva” (*sachliche Kultur*), o que traz excelentes resultados práticos para os seres humanos. Mas

esse crescimento leva por sua vez a uma inibição da “cultura subjetiva” (*persönliche Kultur*), fazendo com que os indivíduos se sintam mais e mais distanciados dos seus patrimônios culturais, que se apresentam na sua percepção como entidades desconhecidas e ameaçadoras, seja a tecnologia, seja a arte, seja o conhecimento jurídico, ou o conhecimento médico etc. (Simmel, 1968, p. 27-46). Na condição de passageiro, desconheço quase completamente os mecanismos pelos quais uma aeronave pode funcionar. Como parte em um processo judicial, ignoro 99% do conhecimento jurídico que o andamento do processo pressupõe.

As modernas concepções de patrimônio tendem a considerá-lo como “cultura objetiva” em detrimento de sua condição de “cultura subjetiva”. Pensando-o desse modo, podemos garantir o seu reconhecimento social objetivo, o seu reconhecimento político e jurídico. Isto é fundamental. Mas perdemos contato com o patrimônio como formas de vida autêntica, com o patrimônio como recursos materiais e imateriais de que os indivíduos podem subjetivamente se apropriar com finalidades diversas em sua experiência cotidiana (Sapir, 2012). Nesse contexto, os patrimônios (materiais ou imateriais, naturais ou culturais) situam-se diante do indivíduo como grandes entidades em relação às quais ele se sente como um estranho. No entanto, muitos patrimônios que para certos grupos aparecem dessa forma podem, para outros, aparecer numa relação próxima, familiar, afetiva. É o caso, por exemplo, de uma praça frequentada por determinados grupos sociais, um prédio reconhecido como uma referência para os moradores de um bairro, uma festa popular, uma modalidade de medicina popular considerada eficaz, um determinado tipo de comida etc.

Eis porque os patrimônios não podem se restringir à sua função de representar “identidades” coletivas. Há mais nesta categoria do que as ideologias de identificação e preservação dos patrimônios podem oferecer. Há a possibilidade de esses patrimônios nos colocarem em contato com nossas experiências subjetivas mais profundas, simultaneamente sociais

e individuais, e que, no espaço público, podem encontrar reconhecimento, transformando seus portadores em atores políticos em convívio com outros atores e diversas concepções de patrimônio. No entanto, se os patrimônios não se vincularem a essas nossas experiências subjetivas, se não adquirirem ressonância em seus portadores, eles tenderão a se transformar em instrumentos de poder e a serem usados pelo Estado ou pelo mercado, enfraquecendo ou neutralizando o seu potencial político.

Se pensamos os patrimônios simultaneamente como realidades objetivas e como experiências subjetivas, perceberemos como eles podem ser incorporados por indivíduos de modo a desenvolverem as suas potencialidades como seres humanos no universo social (Sapir, 2012). Mas esse processo não se realiza sem o seu reconhecimento público, isto é, sem o convívio e o diálogo públicos com outras concepções de patrimônio. Suas formas objetivas não servem apenas como “emblemas” ou sinais diacríticos das “identidades” individuais ou coletivas; elas supõem um vínculo existencial com os indivíduos. Eles podem ser pensados como parte inseparável do esforço constante de criação presente em quaisquer atividades humanas, cuja possibilidade de realização se encontra necessariamente no espaço público, sem a qual esse esforço se extinguiria no mundo privado. Sem o reconhecimento público, eles tendem a diluir-se e a cair no esquecimento.

Em outras palavras, os patrimônios integram a alma e o corpo dos indivíduos, eles são simultaneamente condição e produto de sua criatividade. Em suas formas objetivas e exteriores podem ser identificados, preservados, tombados ou registrados, assumindo uma condição objetificada (Gonçalves, 2017). Já em suas dimensões subjetivas é mais adequado pensarmos em termos de “cultivo” (Simmel, 1968, p. 27-46) ou “autocultivo”, ou seja, um trabalho constante, interminável e incerto de reconstrução cotidiana das modalidades de nossa autoconsciência (Gonçalves, 2005). Esse trabalho, no entanto, é importante assinalar, não será possível sem o seu reconhecimento, sem a sua visibilidade polí-

tica no espaço público, sem o seu convívio dialógico com outras formas históricas e culturalmente específicas.

Que vantagens podem trazer essas reflexões para o debate público sobre os patrimônios?

Penso que trazem uma visão mais sensível no trato com os patrimônios, explorando tanto suas dimensões subjetivas quanto seu potencial político expresso como presença no domínio público, o domínio dos discursos e da ação. Muito do que podemos entender como “patrimônios” não encontra necessariamente sua realização nas políticas e nas decisões das agências oficiais de preservação. Os patrimônios não somente podem ser entendidos de maneiras diversas, como sugere um certo relativismo de bolso. Como tudo que é importante na vida, eles escapam a todo esforço de enquadramento preciso e unívoco. E aí reside a potência desta categoria, expressa no discurso de determinados grupos sociais quando afirmam publicamente, em diálogo com outros grupos e com as agências do Estado, que “temos um patrimônio” ou “somos um patrimônio” (Bitar, 2011). Ao assumirem esta identidade, não apenas adquirem no espaço público um poder de que não dispunham, como tornam possível a própria defesa e a sustentabilidade dos seus patrimônios na vida cotidiana.

Na sugestão do sociólogo Maurice Halbwachs, a memória, seja individual ou coletiva, não é fruto do acaso; ela resulta de um trabalho coletivo. Mesmo aquelas memórias mais subjetivas (Halbwachs, 1990). Há um trabalho cultural e político cotidiano, individual e coletivo, e que pode revitalizar a luta dos diversos grupos pelo reconhecimento dos seus patrimônios. Aquela área de sombra dos patrimônios (aquelas áreas que escapam do enquadramento oficial) consiste num espaço potencial de luta por afirmação e reconhecimento político e cuja existência depende dos discursos e da ação política no domínio público. Em outras palavras, a singularidade dos patrimônios, a sua dimensão subjetiva, não é fruto de uma individualidade metafísica, manifestação de alguma profundidade supostamente pré-cultural e a-histórica; ela é produto

do trabalho coletivo de construção de modalidades de autoconsciência individual e coletiva (Gonçalves, 2005). Esse trabalho, eminentemente político, afasta-se do que é meramente idiossincrático, voltando-se para a construção de imagens relativas a “quem” se expressa no espaço do discurso e da ação (Arendt, 2018, p. 183).

Precisamos dos patrimônios para sermos percebidos pelos outros e nos percebermos a nós mesmos como indivíduos ou grupos sociais, e nos situarmos diferencialmente e criticamente no espaço público. Sem esquecer, no entanto, que existem patrimônios marginais, ocultos, clandestinos, esquecidos. Por certo nenhum deles está necessariamente condenado a permanecer nessa condição obscura, limitado ao espaço privado. Nem está predeterminado de ser reconhecido na esfera pública. Em cada um deles residem modos de perceber a vida e a sociedade que desafiam as formas convencionais, e que podem vir a ocupar uma posição, uma vez que saiam do espaço privado e sejam posicionados no espaço público. Esse trabalho se realiza numa via de mão dupla entre as condições subjetiva e objetiva dos patrimônios. A vida política precisa dos patrimônios culturais para manter determinadas memórias, para manter a sua continuidade; sem a vida política, no entanto, sem o seu reconhecimento público, esses patrimônios não subsistem (Arendt, 2018, p. 178).

Se recorrermos a um recente e dramático exemplo, o trágico incêndio do Museu Nacional do Rio de Janeiro, que em 2018 levou à destruição um notável acervo histórico e científico, teremos de reconhecer que, além das ruínas materiais, restaram as diversas memórias subjetivas daquela instituição: a memória dos funcionários, pesquisadores, estudantes, visitantes. Múltiplas correntes de memórias a percorrerem a sociedade. O Museu existe atualmente para além dos vestígios materiais recuperados no rescaldo, como parte integrante de diversas “culturas subjetivas”, de diversas memórias individuais e coletivas. Para que elas novamente se materializem e transitem para a condição objetiva, para o espaço público, é preciso um trabalho de reconstrução (que, neste caso específico, vem

sendo realizado), e que passa necessariamente pelo seu reconhecimento por meio de suportes políticos, institucionais, administrativos, econômicos. Sem esses suportes aquelas memórias permanecerão dispersas e sob o risco perene de esquecimento. Por outro lado, a própria instituição também estará sob o risco de um efetivo desaparecimento. Considerando a barbárie a que estamos submetidos nos dias atuais no Brasil, quando a política do Estado parece visar menos à preservação do que à destruição e à flagrante falsificação do passado histórico, quando a pluralidade sociocultural que define o espaço público democrático é ostensivamente ameaçada, aquele não é um risco que se possa menosprezar.

Referências

ABREU, Regina; CHAGAS, Mario; SANTOS, Myrian Sepulveda (orgs.). *Museus, Coleções e Patrimônios: narrativas polifônicas*. Col. Museu, Memória e Cidadania. Rio de Janeiro: Iphan/Garamond, 2007.

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Patrimônio e Memória: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Ed. Lamparina, 2010.

ABREU, Regina. A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Patrimônio e Memória: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Ed. Lamparina, 2010. p. 30-45.

ANDRADE, Adebald. *O patrimônio como drama social: transformações sociais e o controle da história* (Pompeu/MG). Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) –PPGSA/IFCS/UFRJ, 2018.

ARANTES, Antonio Augusto. *Produzindo o Passado: estratégias de construção do patrimônio cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Paisagens paulistanas: transformações do espaço público*. 1. ed. Campinas: Unicamp, 2000.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. Ronda noturna: narrativa, crítica e verdade em Capistrano de Abreu. *Estudos Históricos*, v. 1, n. 1, 1988.

ARENDT, Hannah. Culture and politics. In: _____. *Thinking without a banister: essays in understanding (1953-1975)*. New York: Schocken Books, 2018.

ASSMANN, Aleida. *Cultural Memory and Western Civilization*. Functions, Media, Archives. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

BENTON, Tim (ed.). *Understanding heritage and memory*. Manchester: Manchester University Press, 2010.

BITAR, Nina Pinheiro. *Baianas de Acarajé: comida e patrimônio no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed. Aeroplano, 2011.

BLIER, Susanne Preston. *The anatomy of architecture: ontology and metaphor in Batammaliba architectural expression*. Chicago: The Chicago University Press, 1987.

BOURDIEU, Pierre. La maison ou le monde renversé. In: *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Librairie Droz, 1972. p. 45-70.

FAORO, Raimundo. Os donos do poder: Formação do patronato político brasileiro. Biblioteca Azul [<https://editoras.com/tag/editora-biblioteca-azul/>], 2012.

FONSECA, Maria Cecília Londres. O Patrimônio em Processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/MINC-Iphan, 2005.

FOUCAULT, Michel. Terceira Entrevista: “Eu sou um pirotécnico”. In: *Michel Foucault Entrevistas*. Org. Roger Pol-Droit. São Paulo: Graal, 2006.

GILLMAN, Derek. *The idea of cultural heritage*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

GONÇALVES, José Reginaldo. Ressonância, Materialidade e Subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 11, n. 23, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832005000100002&lng=en&nrm=iso.

_____. *Antropologia dos Objetos: coleções, museus e patrimônios*. Col. Memória Museu e Cidadania. Rio de Janeiro: Iphan/Ibram, 2007.

_____. O Mal-Estar no Patrimônio: identidade, tempo e destruição. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 211-228, jan.-jun. 2015.

_____. *A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2017.

GONÇALVES, José Reginaldo; GUIMARÃES, Roberta Sampaio; BITAR, Nina Pinheiro). *A Alma das Coisas: patrimônios, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro: Mauad/Faperj, 2013. p. 79-104.

GREENBLATT, Stephen. Resonance and wonder. In: KARP, Ivan; LAVINE, Steven D. (eds.). *Exhibiting cultures: the poetics and politics of museums display*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1991.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Rio de Janeiro: Ed. Vertice, 1990.

HARRISON, Rodney (ed.). *Understanding the politics of heritage*. Londres: Routledge, 2010.

_____. *Heritage: critical approaches*. Londres: Routledge, 2013.

HARTOG, François. *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003.

HEINICH, Nathalie. *La Fabrique du patrimoine: de la cathédrale à la petite cuillère*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009.

LENIAUD, Jean-Michel. *Les archipels du passé: le patrimoine et son histoire*. Paris: Fayard, 2002.

_____. *Droit de cité pour le patrimoine*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane (orgs.). *Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: ABA/Nova Letra, 2007.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as variações sazoneiras das sociedades esquimó. [1906]. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2003 [1950].

NORA, Pierre. *Les lieux de mémoire*. Vol I. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Science et conscience du patrimoine*. Paris: Éditions du Patrimoine/Fayard, 1997a.

OLICK, Jeffrey K.; VINITZKY-SERROUSI; LEVY, Daniel. *The collective memory: a reader*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

RUBINO, Silvana. *As fachadas da história: os antecedentes, a criação e os trabalhos do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1937-1968*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Campinas, 1991.

SANTOS, Marisa Veloso Motta. *O tecido do tempo: a ideia de patrimônio cultural no Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, 1992.

SAPIR, Edward. Cultura: genuína e espúria. *Revista Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4. p. 35-58, PPGSA/IFCS/UFRJ, 2012.

SIMMEL, Georg. *Intuition de la vie* (quatre chapitres metaphysiques). Paris: Éditions Payot & Rivages, 2017.

_____. On the concept of tragedy of culture. In: *Georg Simmel: the Conflict in Modern Culture and other Essays*. Organização de K. P. Etkorn. New York: Teachers College Press, Columbia University, 1968.

SMITH, Laurajane. *Uses of heritage*. Londres e Nova York: Routledge, 2006.

TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. 2004. *Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: ABA Publicações, 2012 [2004].

VASSALLO, Simone P. Identidade negra, cidadania e memória: os significados políticos da Capoeira de Angola contemporânea. *Interseções*, UERJ, v. 13, p. 334-350, 2011.

WATERSON, Roxana. *The living house: an anthropology of architecture in South East Asia*. Tokyo: Tuttle Publishing, 2000.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac & Naif, 2010.