

FUTUROS IMAGINADOS: O GESTO PATRIMONIAL E O CONCEITO DE “DIVERSIDADE CULTURAL”

Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu

abreuregin@gmail.com

Doutora em Antropologia Social pela UFRJ (Museu Nacional).

Professora titular da UERJ.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3880-1749>

RITO DE PASSAGEM

No dia 29 de agosto de 2019, proferi uma conferência como requisito para a progressão para Professora Titular da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO. Participaram da Banca de Avaliação, os/as Professores/as Ângela Castro Gomes (UFF/UNIRIO); Antonio Augusto Arantes (UNICAMP); Julie Cavnac (UFRN); Luís Fernando Dias Duarte (MN/UFRJ); Vera Dodebei (UNIRIO). A todos e todas, meus agradecimentos pelas trocas e interlocuções. Este artigo é uma versão condensada de parte do que foi apresentado.

A MEMÓRIA E O FUTURO

Estamos habituados a refletir sobre a memória como algo do passado, como se escavássemos algum lugar no recôndito de nós mesmos, e de lá emergissem lembranças e fatos daquilo que vivemos, indo de um passado remoto de nossa primeira infância até os últimos instantes do vivido em nossas experiências cotidianas. Mas a memória também pode ser uma oportunidade de novas ilações sobre o tempo, um convite ao ato de imaginar e uma conexão que nos retira do presente e do cotidiano, nos arremessando para anseios de futuro.

Um olhar mais acurado para as representações sobre o tempo em diferentes contextos nos anima em nossa jornada. Percebemos que o tempo, ainda que implacável com nossas existências fugazes, também pode ser objeto de especulações e vivências muito diferentes entre si, o que traz incontáveis dimensões e percepções experimentadas de maneiras singulares. Nosso ponto de partida é o pressuposto antropológico de que o tempo é uma construção cultural, e que há tantas visões sobre o tempo quantas sociedades existem ou existiram. Assim, longe de definir o tempo de forma positiva, tomamos como ponto de partida a associação relacional a contextos sociais e configurações históricas e de pensamento.

TEMPO MÍTICO

Jean Pierre Vernant em seu livro *Mito e Pensamento entre os Gregos* sinaliza que no pensamento grego pré-clássico, o tema do futuro estava indissolúvelmente ligado à memória, mas havia uma dimensão transcendente. A memória era uma porta para o além, para a possessão divina. Rememorar significava ingressar no espaço-tempo das musas, porta para alcançar a imortalidade. Predominava uma concepção de tempo mítica em que o “passado aparecia como uma dimensão do além”.

Esta gênese do mundo cujo decurso narram as Musas, comporta o que vem antes e depois, mas não se estende por uma duração homogênea, por um tempo único. Ritmando esse passado, não há uma cronologia, mas genealogias. O tempo está como que incluído nas relações de filiação. Cada geração, cada “raça”, genos, tem o seu próprio tempo, a sua “idade”, cuja duração, fluxo e mesmo orientação podem diferir totalmente (VERNANT, 1973, p. 78).

Associada a esta concepção de tempo, a “memória” não tinha a “profundidade” linear da nossa temporalidade, mas tinha, por assim dizer, uma “espessura”, uma “densidade” relativa à permeabilidade entre as esferas coetâneas do humano e do divino. A “memoricidade” era neste contexto, “possessão”, “sopro divino”. O tema que ligava esta temporalidade mítica com o mundo não-terreno era o tema da mortalidade. Assim como os deuses, os daimones e os heróis permaneciam senhores temporais de suas identidades. Alguns personagens semidivinos e semi-heróicos preservavam no próprio Hades a sua personagem histórica, diferentemente do comum dos mortais, cuja densidade se esfumava inevitavelmente no esquecimento. A anamnesis representava um recurso de imortalização, de “divinização”. Um dos valores centrais desta sociedade era transcender a condição mortal e tornar-se imortal no plano do além, do divino. Neste contexto, lembrar ou ativar a memória era uma atividade valorizada culturalmente. Os gregos acreditavam em ritos purificatórios em que a memória desempenhava papel central.

TEMPO CÍCLICO

Às vésperas do apogeu ateniense, a temporalidade mítica afirma-se como cíclica: o passado, e sobretudo o futuro, adquirem uma textura não espacial, em que o presente e a natureza são o polo negativo de uma teologia redentora (DUARTE, 1983). A busca da imortalidade permanece ligada à memória, mas esta “não é mais o segredo das origens oferecido às criaturas mortais, mas o meio de atingir o fim do tempo, de colocar um termo no ciclo das gerações” (VERNANT, 1973, p. 80). A memória obtida pela anamnesis ainda é plenamente espiritualizada. A ameaça de Lethe – o permanente inimigo da imortalidade – é a do

apagamento da lembrança das vidas anteriores no momento da reencarnação. A ascese, os exercícios rituais procuram propiciar o “reencontro” desse “tempo perdido”.

TEMPO LINEAR

O pensamento iluminista do século XVIII coloca em marcha uma concepção de tempo radicalmente nova: o tempo linear. Vernant aponta para uma forma de reflexão nova e positiva sobre a natureza que se origina com o modo de pensar racional ainda na Grécia antiga. Com o *logos*, uma concepção de verdade baseada em descrições positivas dos fatos é posta em marcha, deslocando o sagrado, que passa a ser circunscrito no âmbito dos sujeitos e de suas escolhas individuais. A concepção linear do tempo aspira ao novo. Enquanto no tempo mítico, busca-se a repetição para gerar estabilidade no coletivo, o *logos*, ou pensamento racional, busca destacar o verdadeiramente novo. A ideia de novidade adquire valor supremo. Para o pensamento racional, é preciso problematizar a natureza, os fatos que se apresentam na vida dos homens. A ciência moderna se instaura a partir desta premissa de um questionamento sempre aberto em busca de um conhecimento com base em provas, testemunhos, documentos. Vernant assinala duas transformações mentais que embasarão a cultura ocidental moderna: o pensamento positivo e o pensamento abstrato (VERNANT, 1973, p. 294-303).

A moderna concepção de História institui-se como pensamento racional e lógico. Neste contexto, a memória é vista como imperfeita e fantasiosa. O pensamento científico volta-se para o tema do conhecimento. As antigas artes da memória como a poesia e as recitações orais não terão mais o lugar que a elas era atribuído em concepções do tempo mítico ou cíclico. A noção de verdade positiva contrapõe-se às noções de verdade teológicas.

O historiador Reinhart Koselleck (2006) define este novo tempo linear ou tempo da modernidade como um tempo novo no qual as *expectativas* passam a distanciar-se cada vez mais das *experiências*. Ou seja, ao almejar o que está à frente – o futuro, a novidade – há uma tendência de distanciar-se cada vez mais daquilo que foi vivenciado, experimentado, memorizado. Koselleck contrasta este tempo novo com fase anteriores da história do Ocidente, quando as pessoas viviam mundos relativamente estáveis, e as mudanças eram lentas e vagarosas, sem grandes rupturas. Nestes contextos, as expectativas eram inteiramente sustentadas pelas experiências dos antepassados, que passavam também a ser as dos descendentes. Com o advento da Modernidade, em uma geração, o espaço de experiência foi como que dinamitado e todas as expectativas tornaram-se inseguras. Até o século XVIII, a doutrina cristã contribuía para delimitar os horizontes de expectativa que se referiam ao além, ao

mundo do além do terreno. Com os ideais de progresso, o “*profectus*” espiritual foi substituído por um “*progressus*” mundano. Desde então, toda a história é concebida como um processo contínuo. Os fins são estabelecidos de geração em geração. Ou seja, o horizonte de expectativa passa a incluir um coeficiente de mudança permanente e que se sucede cronologicamente. Uma das consequências centrais desta nova forma linear de concepção do tempo foi o impacto sobre as antigas experiências. Estas passaram a ser desqualificadas e as expectativas de futuro delas se desvincularam. A noção de prognóstico como dedução dos espaços de experiência do passado, cujos dados eram pesquisados e, em menor ou maior grau, estendidos para o futuro, foi questionada. Já não mais se estabeleciam correspondências entre a experiência de passado e a expectativa de futuro. A História passou a ser vista como uma totalidade aberta para um futuro portador de progresso cujo eixo central gira em torno da noção de novidade. O prognóstico possível de um futuro possível se transformou em expectativa de longo prazo de um futuro novo. Outro elemento crucial para a nova concepção de tempo foi a aceleração. O progresso socio-político e o progresso técnico-científico modificaram os ritmos da vida social, trazendo uma nova forma de lidar com o tempo e a memória: a aceleração.

PRESENTISMO

Retomando nosso tema central, sobre a relação entre memória e futuro, podemos dizer que a concepção linear do tempo, cuja expressão máxima foi o advento da história moderna, deteve importante lugar no Ocidente. As noções de progresso, de novidade, o pouco apreço ao passado como fonte de ensinamento para o presente foram alguns dos atributos dominantes. Muitos autores como Andreas Huyssen (2000) e François Hartog (2003) assinalam que esta hegemonia só foi quebrada com o advento do fim do muro de Berlim em 1989, quando uma nova forma de conceber o tempo passou a ter lugar: o presentismo. O presentismo altera a crença no progresso e a visão positiva da marcha para o futuro. Como assinalou João Carlos Reis (2012, p. 58), “veloz, o presente torna-se eterno [...] só o presente é felicidade! O passado e o futuro são desvalorizados em nome da vida [...] tudo agora!”. As palavras-chave do presentismo são “produtividade”, “flexibilidade”, “mobilidade”, expressando o tempo empresarial capitalista dominante. O tempo-mercadoria se radicalizou e deve ser comprador.

Concepções de tempo mítico, cíclico, linear condicionaram de diferentes maneiras nossas percepções sobre a memória e o futuro. Contudo, uma ressalva deve ser feita. Não se trata aqui de trazer uma abordagem evolucionista e maniqueísta destes processos que são mentais, políticos, espirituais e aos quais os humanos vêm aderindo de forma

mais ou menos consciente. Preferimos adotar uma perspectiva rizomática, entendendo estas múltiplas abordagens ou concepções como acervos de possibilidades e de formas de conceber o tempo. De um ponto de vista antropológico, no qual nos colocamos, é importante assinalar que embora a concepção linear do tempo perdure como dominante nestes quase tres séculos, as demais concepções de tempo não desapareceram. Numa perspectiva ampla e tomando como eixo não apenas a história do Ocidente, mas o conjunto diverso e plural das configurações sociais e culturais, podemos afirmar que o tempo ainda é objeto de especulações variadas e que a memória não pode ser vista apenas em sua modalidade moderna, ou seja, encompasada por uma concepção de História na qual o futuro implica em progresso e inovação. Não queremos aqui trazer a falsa impressão de que é possível traçar um percurso evolutivo da maneira como os homens conceberam o tempo, da Antiguidade aos nossos dias. Tampouco se trata de eleger o Ocidente como hegemônico, relegando ao “resto” as múltiplas experiências sociais, como se todas as formas de concepção do tempo fossem remanescentes de um movimento único, globalizante, ao qual todos os sujeitos mais dia menos dia haveriam de se submeter. Entendemos que as diferentes modalidades de concepção do tempo experimentadas nas vidas em sociedade convivem em dimensões variadíssimas. Apenas nosso esforço em sistematizar características dominantes em tempo e espaço variáveis nos estimula a formular conceitualmente os modos singulares. Assim como em sociedades modernas, concepções lineares do tempo convivem com concepções míticas e cíclicas, sabemos que também em sociedades onde predominam concepções míticas e cíclicas há espaço para concepções lineares do tempo. Em suma, qualquer tentativa de traçar modelos evolutivos para a questão da relação dos homens com o tempo será inútil.

O GESTO PATRIMONIAL

Muitos autores chamam a atenção para a emergência do “gesto patrimonial”, o “gesto” que em última análise visaria “salvar” da destruição e dos efeitos devastadores da modernidade, com todos os seus signos de progresso, crescimento, transformação, velocidade, impermanência, alguns dos elos materiais e imateriais que nos ligariam a outros tempos ou outras experiências de vida em sociedade. O historiador Dominique Poulot assinala que com a nova configuração cultural aberta pela Revolução Francesa, o propósito patrimonial emerge na luta contra o vandalismo (POULOT, 2012, p. 31).¹ Tratava-se de proteger bens edificados, obras de arte, monumentos e vestígios de outros tempos, que deveriam ser conservados e restaurados para uma nova concepção de sociedade, a sociedade como *universitas*, fundada na idéia de contrato entre átomos individuais ontologicamente independentes. A sociedade do contrato

deveria ser o resultado da adesão dos indivíduos, guiados racionalmente pelo interesse, a um conjunto de normas convencionais e onde a vida social estaria em descontinuidade radical com um estado de natureza, que ela nega e transcende. De inspiração universalista e formalista, esta concepção tem como modelo metafórico o Estado constitucional e territorial, e como problema típico, os fundamentos da ordem política (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Benedict Anderson também discorreu sobre a relação simbólica entre o chamado patrimônio edificado e inúmeros objetos de cultura material com a emergência das nações modernas, enquanto “comunidades imaginadas” (ANDERSON, 2008). A maior parte destes objetos e edificações passou a partir de então a expressar estas novas coletividades – as nações modernas. Para Dominique Poulot (2012), o Patrimônio tem sido vivido como um “presente” do passado num mundo marcado pela aceleração e pela busca das inovações sob o signo do progresso. Poulot também constata uma paulatina hipertrofia do patrimônio, que se constitui em objeto de disputas que implicam em julgamentos de valor e escolhas e num conjunto de novas instituições, agências, categorias de saber e gosto, práticas e recepções. A evidência do patrimônio passa a se enunciar nos discursos sob a forma de uma “razão” específica, mobilizando sociedades e procedimentos diante de objetos e culturas, engajando narrativas de acesso, de (re) apropriação, de fruição, construindo convenções eruditas e populares. Para discernir os diferentes significados do “gesto patrimonial” é preciso indagar os recortes e os enquadramentos aos quais ele se consagra numa relação complexa com as forças sociais e os agentes que mobiliza.

Cabe destacar a implantação de agências nacionais e multilaterais em todo este processo.² Os qualificativos atribuídos ao patrimônio, fossem locais, nacionais ou da Humanidade, suas dimensões materiais, imateriais, históricas, artísticas, culturais, entre outras, passaram a integrar o centro de um debate crucial para as nações modernas.

Por que o Patrimônio? Por que ele é relevante no chamado mundo moderno? Aqui temos uma operação de atribuição de valor crucial, um jogo intrincado de dinâmicas de consagrações e visibilidades.

O “gesto patrimonial” envolve uma complexa atribuição de valor na qual um elemento da cultura é retirado do seu sistema de origem e resignificado num sistema de signos moderno e com aspirações à universalidade. Esta operação envolve sentidos de propriedade específicos e noções também muito particulares. Concomitantemente, no nascimento da noção moderna de patrimônio está também uma outra noção que vem com o advento das revoluções burguesas: a noção de público. Este ponto fica bastante explícito quando na França, no período pós-revolucionário, um grupo de intelectuais se reúne para “salvar” as obras de arte, as edificações, os palácios que antes haviam pertencido aos nobres e à realeza. O argumento central era de que estes bens deveriam constituir-se a partir de então como “bens públicos”. Patrimonializar seria,

pois, tornar as coisas consideradas de interesse geral como “coisas de todos”, “coisas públicas”. Esta operação foi da maior relevância para os anos que se seguiram. Operação que exigiu o recurso das formas jurídicas. Os Patrimônios deveriam ser resguardados por leis. O “vandalismo” ou “destruição de um patrimônio como bem público, comum a todos os cidadãos, seria observado como crime, passível de penalidades. Portanto, longe estamos de um campo apenas simbólico. Trata-se de um campo de afirmação e construção de novos pertencimentos: aquilo que fazia parte de um coletivo particular precisa aspirar ao geral, a um coletivo mais amplo e até mesmo universal. Ainda que os patrimônios sejam propriedade de um coletivo nacional, eles, em última instância, se inscrevem no rol dos bens daquilo que é preciso preservar para a Humanidade. Esta é uma noção central que foi se afirmando. Trata-se de defender valores universais. A proteção aos bens patrimoniais não constitui tarefa única e exclusiva dos governos locais. Agências multilaterais, como a UNESCO, vêm se encarregando de ampliar a dimensão de valor destes bens considerados preciosos acervos para toda a Humanidade. Este movimento se dá de forma crescente e somos instados a desenvolver uma consciência e um dever da proteção aos bens patrimoniais. A adesão das consciências individuais é central para o projeto patrimonial. Quando isto ocorre, assistimos consternados à perda de museus ou igrejas, como o Museu Nacional no Rio de Janeiro, ou como a Igreja de Notre Dame em Paris, ambos destruídos por incêndios. Ficamos também chocados com a destruição, pelos talibãs paquistaneses, da estátua gigante do Buda de Swat, esculpido em uma falésia no século VII, ocorrida em 2007. E nos regozijamos quando uma missão arqueológica italiana decide restaurar esta estátua como símbolo de tolerância neste vale paquistanês, traumatizado por anos de domínio do grupo fundamentalista.

Destacamos aqui a operação complexa e sutil que nos traz imediata inteligibilidade a cenas destes fatos recorrentemente difundidas pelas TVs ou pela internet. Elas nos afetam porque nos sentimos afetivamente conectados com o valor do patrimônio. Num mundo interconectado, estabelecemos uma relação em tempo real com a noção de um patrimônio comum a toda a humanidade e ao mesmo tempo relacionado a culturas e tradições singulares.

O campo patrimonial é também um campo que estimula paixões e bandeiras de luta. O processo de restauração do Buda de Swat, por exemplo, foi amplamente divulgado por um grupo de arqueólogos ativas. A articulação destes arqueólogos paquistaneses com uma Universidade italiana e com devotos budistas é um tipo de ação patrimonial orquestrada nos dias de hoje. O ativismo patrimonial se revela em múltiplos planos. Destacamos as crescentes reivindicações pela participação de ongs e movimentos sociais em agências patrimoniais locais e internacionais. Entre os “gestos patrimoniais” está a defesa e proteção

de territórios sagrados como vimos nos casos de Notre Dame e do Buda de Swat e de espaços públicos como o Museu Nacional. E também a luta em defesa de espaços coletivos, em especial nas cidades, para a melhoria da qualidade de vida dos cidadãos, que me parece central e cada vez mais relevante.

Um dos eixos centrais fundante dos “gestos patrimoniais” relaciona-se pois à defesa do público como antídoto à privatização de espaços públicos muito cobiçados pelos interesses mercantis. Mas tudo isso só se realiza se os “gestos patrimoniais” adquirirem capilaridade, se eles forem apropriados pelos sujeitos, ou se os sujeitos neles se reconhecerem. O incêndio do Museu Nacional foi amplamente percebido como uma perda para todos os cidadãos brasileiros, em especial da cidade do Rio de Janeiro, que interagem com a instituição numa relação de adesão e pertencimento. Entretanto, o mesmo não se deu com relação ao incêndio da igreja de Notre Dame. Uma polêmica se instalou nas redes sociais, quando alguns não reconheciam a igreja de Notre Dame como um patrimônio universal, mas como um patrimônio católico. Estes são alguns dos temas que os “gestos patrimoniais” mobilizam.

Nosso argumento defende que o “gesto patrimonial” abarca sentidos e projetos para o futuro. O “campo patrimonial” se instaura fundamentalmente numa concepção de tempo moderno, em que passado, presente e futuro são concebidos numa sucessão de eventos cronológicos, expressando a noção de que é preciso estabelecer nexos entre diferentes temporalidades. O longo processo que originou o que chamamos de modernidade significou uma ruptura radical com outras formas de representação e vivência do tempo. E neste contexto, o patrimônio estabelece-se como o principal testemunho de épocas passadas, ao mesmo tempo que aquilo que se quer deixar para o futuro. Ser moderno é também cultivar diferentes modalidades de patrimônio: materiais ou imateriais.

PATRIMÔNIO HISTÓRICO E A CONSTRUÇÃO DE PROJETOS DE FUTURO

Nos primeiros anos da história do Ocidente moderno, o campo patrimonial foi especialmente lugar de historiadores, arquitetos, urbanistas, juristas. Os “gestos patrimoniais” eram gestos salvacionistas de fragmentos materiais de eras passadas. As escolhas destes fragmentos ou vestígios do passado se davam em função da imagem que se queria construir para as nações modernas em formação. Muito já se debateu sobre as razões que levaram a que arquitetos, historiadores e urbanistas franceses, nos processos de patrimonialização, privilegiassem alguns estilos arquitetônicos em detrimento de outros, ou certas ruínas e vestígios. Manter as ruínas arquitetônicas romanas em cidades euro-

peias, por exemplo, expressam o anseio de sublinhar certos vínculos de origem, certas passagens históricas. Na cidade de Évora, em Portugal, o Templo Romano é um dos símbolos mais significativos da presença romana em Portugal. Faz parte do centro histórico da cidade e foi classificado como Patrimônio Mundial pela UNESCO. O templo romano encontra-se classificado como Monumento Nacional pela Direção-Geral do Patrimônio Cultural. É um dos mais famosos marcos da cidade e está situado no Largo Conde de Vila Flor, na freguesia da Sé e São Pedro, fazendo conjunto com a Sé de Évora, Tribunal da Inquisição, Igreja e Convento dos Lóios, a Biblioteca Pública de Évora e o Museu.

A cidade de Évora constitui referência para a história das políticas patrimoniais. Segundo Marchi e Ferreira (2018, p. 5-9), o passado milenar expresso nos vestígios romanos e medievais compôs uma das primeiras iniciativas de preservação do espaço público e da cidade no contexto português mobilizando agentes estatais e intelectuais. A visão de patrimônio que se impôs foi associada ao Templo Romano, reabilitado ao seu estado de ruína-monumento ainda na década de 1870. A imprensa portuguesa, ainda na segunda metade do século XIX, contribuiu para a popularização da ideia de monumento, na esteira do que ocorria em outros lugares da Europa. Assim como na França com Victor Hugo, em Portugal, os literatos oitocentistas Alexandre Herculano e Almeida Garrett defenderam os monumentos históricos e nacionais. O importante a frisar é que estes monumentos eram construídos com base em projetos nacionais. Cabia destacar do passado aquilo que embasava e fornecia contornos a qualidades que se queriam imprimir nas nações no futuro. No caso de Évora, a ênfase recaiu no período romano da cidade, desconsiderando-se outras passagens da História, principalmente o período de dominação muçulmana. A milenar trajetória da cidade legou referências diversificadas, porém os vestígios romanos foram especialmente sublinhados, destacando-se o Templo Romano, cuja imagem ainda hoje é destacada como logomarca não apenas da cidade como também de bancos, centros comerciais e restaurantes. O Templo Romano foi restaurado na segunda metade do século XIX e é referência de diferentes períodos históricos por que passou a cidade.

Observando com cuidado, o caso da Patrimonialização do Templo de Évora e a ênfase atribuída à restauração da ruína para destacar o período romano são exemplares de uma afirmação para o futuro do Estado-nação português, que privilegiava a continuidade com os valores da civilização romana em detrimento de outras, como a passagem do período de dominação muçulmana pela cidade. Vale a pena percorrer esse caso, uma vez que me parece emblemático da operacionalização de uma certa concepção de patrimônio histórico com relação aos anseios de futuro.

O Templo de Évora começou a ser construído no Século I d.C., período em que a Península Ibérica estava sob o domínio da civilização ro-

mana. Foi edificado em homenagem ao imperador Augusto, cujo poder se afirmava na ocasião. Perdurou por vários séculos com modificações e acréscimos, tendo sido parcialmente destruído no século V, durante a invasão dos povos bárbaros. Em 716, os muçulmanos tomaram a cidade, tendo o templo romano sido transformado numa mesquita armada e cercada de muralhas. O domínio islâmico de Évora durou até 1165, ano em que a cidade foi reconquistada pelos cristãos como parte de uma campanha militar no Alentejo, tendo sido o templo provavelmente convertido em igreja. O templo foi alvo de obras durante o período manuelino e teve vários usos nos anos que se seguiram, desde funções militares, como funções menos nobres, como a de açougue e celeiro. Durante o século XVII, o padre jesuíta Manuel Fialho construiu a teoria que o templo tinha sido dedicado a Diana, deusa romana da caça, criando dessa forma uma lenda que permaneceu durante quatro séculos, mas que foi questionada por estudos históricos e arqueológicos posteriores.

Em 1836, deixou de funcionar como açougue, devido à influência do então Governador de Évora, que considerava aquela utilização indigna para o monumento. Após o encerramento do açougue, foram demolidas as estruturas anexas ao alçado Norte do edifício, iniciando-se depois uma intervenção que pode ser considerada como o primeiro grande trabalho arqueológico a nível nacional português, durante a qual foram escavados os tanques que pertenciam a um aqueduto primitivo. Na sequência, os estudos históricos e arqueológicos apontaram que o templo era de arquitetura coríntia, dedicado aos deuses e não às deusas. A partir de 1860, foi tomada a decisão de fazer uma intervenção para que o templo retomasse sua forma original romana, demolindo paredes, colunas e estruturas que testemunhavam outros períodos históricos, inclusive o período da dominação muçulmana e o período medieval. Também durante o Século XIX, foram removidos os terrenos ao redor do templo, por ordem do rei Fernando II, de Portugal. A construção romana foi inicialmente classificada por um decreto de 10 de Junho de 1907 como *Ruínas do Templo Romano*, tendo sido depois elevada a Monumento Nacional por um decreto de 16 de junho de 1910. Na década de 1980, importantes pesquisas arqueológicas foram a base de novas descobertas sobre a história da cidade durante os períodos romano e moderno, e principalmente, sobre o templo em si, que foi considerado um dos maiores e melhor conservado na Península Ibérica, levando à sua classificação como Património Mundial da UNESCO em 1986, como parte do Centro Histórico de Évora.

Como assinalaram ainda Marchi e Ferreira (2018, p. 20), a construção da narrativa em torno do Templo Romano em Évora destacou acontecimentos romanos e cristãos e obscureceu outros aportes étnicos, notadamente os 451 anos em que Évora esteve sob dominação muçulmana.

No discurso da reconquista de Évora desponta a figura mítica do nobre herói “Giraldo, o Sem Pavor”, que no século X foi responsável por retornar a cidade das mãos dos mouros. No coração da cidade muralhada,

a praça principal recebeu o nome de Giraldo, sendo ainda hoje o centro cultural e comercial da cidade. Assim, a figura do mouro como inimigo, antítese dos valores cristãos, promoveu a invisibilidade da contribuição muçulmana na constituição de Évora. Tal processo já era visível à época de André de Resende e foi paulatinamente reforçado pela escolha de três períodos que definiram os paradigmas para a proteção do patrimônio: o romano, o cristão e o da Reconquista. Assim, na sobreposição de narrativas míticas que caracterizaram a cidade, o passado romano se constituiu como o primeiro articulador da identidade local, dividindo espaço posteriormente com os remanescentes de uma cidade forjada nas cortes cristãs (MARCHI; FERREIRA, 2018, p. 6-7).

O caso do Templo de Évora é notável e expressa de forma quase didática o campo de possibilidades e narrativas dos patrimônios e as escolhas políticas e conjunturais que tendem a enfatizar, nos processos de restauração, determinados aspectos, nuances, períodos, narrativas e de como projetos de Futuro guiam essas escolhas. Se voltarmos a atenção para o caso brasileiro e observarmos as lógicas que presidiram as escolhas da chamada “Fase Heróica” do Serviço de Proteção ao Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN –, detectaremos com clareza os Projetos de Futuro envolvidos nas escolhas dos prédios a serem preservados e nos projetos de restauração. É muito emblemático observar que ao lado das igrejas barrocas de Ouro Preto, consideradas icônicas do projeto do SPHAN deste período, tenha sido construído um hotel de arquitetura modernista, num espaço nobre da cidade. Ser moderno era preservar prédios e edificações consideradas representativas da história da formação nacional sob um viés de formação do Estado-nação português e colonial e ao mesmo tempo projetar uma nova arquitetura para o futuro que se daria em continuidade, apagando assim rupturas, conflitos, diferenças e desigualdades sociais historicamente constituídas.³

PATRIMÔNIO CULTURAL, A NOÇÃO DE “DIVERSIDADE CULTURAL” E OUTRAS APOSTAS DE FUTURO

Gestos patrimoniais são múltiplos e diversos. Se entendermos o campo patrimonial a partir do conceito de campo, sistematizado por Pierre Bourdieu, é possível perceber tensões e disputas que expressam diferentes posições e orientações ideológicas. Se os gestos patrimoniais são relevantes, entre outros motivos, para o estabelecimento de projetos nacionais numa visão linear e moderna do tempo, um dos pontos em disputa consiste exatamente sobre o conteúdo e a aposta destes projetos.

A introdução do conceito antropológico de cultura no campo patrimonial tem a marca dos antropólogos. Dois debates destacaram-se nesta direção: o debate do conceito de cultura como antídoto ao racismo no discurso científico e o debate do conceito de cultura como diversidade da expressão humana, que não pode vir contraposta ao chamado

progresso ou desenvolvimento econômico. Se o campo patrimonial no Ocidente moderno data do século XIX, é no século XX, mais precisamente em meados do século XX, que os contornos da noção de patrimônio, associada à noção de cultura, afirmam-se. O estabelecimento do chamado concerto das nações, ou seja, da articulação em rede das chamadas nações modernas, que se deu a partir do século XIX, estimulou a criação de agências multilaterais. Para o campo patrimonial, a mais importante foi a UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura –, com sede em Paris, fundada em 1945 com o objetivo de contribuir para a paz e segurança no mundo mediante a educação, a cultura, as ciências e a comunicação. O estabelecimento desta agência, sem dúvida, vem balizando as ações dos países membros, congregando mais de 100 países.

Podemos dizer que, a partir da ação desta agência, o conceito antropológico de cultura foi difundido e popularizado em diversas esferas, inclusive no campo patrimonial. A UNESCO estabeleceu seus objetivos por meio de cinco grandes programas: educação, ciências naturais, ciências sociais/humanas, cultura e comunicação/informação. De forma crescente, ganhou corpo e substância a noção de patrimônio cultural como item a ser protegido e salvaguardado no contexto mundial. Além de promover a Educação com programas de alfabetização, a UNESCO foi estabelecendo ao longo dos anos um portentoso programa de estímulo ao Patrimônio, contando com acordos de cooperação internacional para promover a diversidade cultural e assegurar a proteção e salvaguarda do patrimônio cultural e natural mundial.

O conceito de “diversidade cultural” foi, portanto, se impondo no campo patrimonial e não nos damos conta do lento e dificultoso processo para que isto tenha ocorrido. Detalhar alguns elementos importantes e enunciar as bases em que este conceito se assenta, especialmente no tocante aos “gestos patrimoniais” que foram emergindo e se afirmando, constitui a meu ver um esforço importante para a compreensão das forças em jogo e do papel dos antropólogos neste debate.

“DIVERSIDADE CULTURAL” COMO ANTÍDOTO AO RACISMO

Uma das primeiras e marcantes participações de antropólogos para a popularização do conceito antropológico de cultura e em especial para a afirmação do conceito de “diversidade cultural” foi a participação de Claude Lévi-Strauss, nos anos 1950, no grande debate da UNESCO sobre os conceitos de Raça e Ciência. Este debate foi consequência do final da Segunda Guerra Mundial e a UNESCO desencadeou uma luta contra o racismo. Em 1950, durante sua Conferência Geral, a UNESCO adotou três Resoluções a este respeito: Pesquisar e reunir os dados científicos

concernentes às questões raciais; difundir amplamente os dados científicos assim reunidos; preparar uma campanha de educação baseada nestes dados. Assim, foram reunidos especialistas e, em 1951, a UNESCO lançou uma Declaração sobre o conceito de raça. Nesta ocasião, o antropólogo Claude Lévi-Strauss foi nomeado como secretário-geral do Conselho Internacional de Ciências Sociais da Unesco, o braço cultural da ONU. Em 1952, o antropólogo francês publicou o texto “Raça e História”. Já conhecido nos meios acadêmicos, Lévi-Strauss alcançou, com a recepção de suas formulações, um público mais amplo. O ensaio era parte de uma coleção da UNESCO cujo objetivo era o combate ao racismo. O antropólogo francês foi enfático na postura antirracista e na adoção de uma perspectiva relativista. A noção de evolução social e cultural foi duramente criticada. Lévi-Strauss questionou com vigor a perspectiva evolutiva, que datava do século XVIII, e foi incrementada pela transposição do evolucionismo darwinista do campo da Biologia para o campo das Ciências Humanas, perspectiva que apresentava a história como um progresso linear e cumulativo do primitivismo à racionalidade, protagonizada pelo modelo de Estado-nação e as instituições modernas.

O autor apontava os aspectos distorcidos desta visão, explicitando seus conteúdos etnocêntricos. Na sequência, afirmava o valor da diversidade cultural e propunha uma visão que abarcasse e compreendesse os diferentes modos de viver e de pensar para além do paradigma do mundo ocidental. A visão do antropólogo francês já era aceita e professada pela Antropologia Cultural e Social. Entretanto, o grande mérito do texto de Lévi-Strauss foi, de um lado, incrementar a difusão do conceito antropológico de cultura e da noção de diversidade cultural e, de outro lado, articulá-la com o tema do patrimônio. A concepção de um progresso universal não foi descartada, mas, nas palavras do próprio Lévi-Strauss, concebida “com mais prudência”. O antropólogo teceu reflexões precisas sobre as noções de progresso, civilização e cultura, fazendo avançar aspectos de conciliação entre concepções universalistas e românticas, advogando o progresso da humanidade com diversificação das culturas:

a humanidade está constantemente às voltas com dois processos contraditórios, um dos quais tende a instaurar a unificação, enquanto o outro visa a manter ou restabelecer a diversificação. [...] A necessidade de preservar a diversidade das culturas num mundo ameaçado pela monotonia e pela uniformidade não escapou decerto às instituições internacionais (LÉVI-STRAUSS, 1970 [1960], p. 269).

Por outro lado, já neste artigo de 1960, Lévi-Strauss sublinhou precocemente um aspecto que será repetido diversas vezes no discurso da UNESCO nos anos que se seguiram: o fenômeno da mundialização e o perigo da uniformização.

[...] a existência de uma civilização mundial é um fato provavelmente único na história [...]. É fato que, há um século e meio, a civilização oci-

dental tende, seja na totalidade, seja por alguns de seus elementos-chave como a industrialização, a se espalhar pelo mundo; e que, na medida em que as culturas procuram preservar algo de sua herança tradicional, essa tentativa se reduz geralmente às superestruturas, isto é, aos aspectos mais frágeis e que supostamente serão varridos pelas transformações mais profundas que realizam. Mas o fenômeno está em curso, não conhecemos ainda seu resultado (LÉVI-STRAUSS, 1970[1960], p. 252-253).

O “gesto patrimonial”, do qual Lévi-Strauss foi o porta-voz, congregava um pensamento já consolidado no campo da Antropologia, mas que desta vez ultrapassava as fronteiras acadêmicas para se afirmar enquanto vetor de políticas públicas protagonizadas pela credibilidade de uma agência multilateral com credibilidade internacional. Observam-se sucessivos desdobramentos a partir deste momento inaugural, impulsionados pela congregação de expressivos pesquisadores em torno dos conceitos de raça e cultura e, sobretudo, pelo ensaio-manifesto de Lévi-Strauss sobre o perigo da uniformização num mundo cada vez mais interconectado. Identificar, preservar e legar para gerações futuras elos perdidos de culturas em acelerados processos de desaparecimento ou transformação torna-se uma boa motivação para o campo patrimonial. Por outro lado, o fantasma das guerras impulsionadas pelo racismo e pela intolerância face às diferenças coloca em marcha uma ênfase em programas que destacam a diversidade cultural no sentido de estimular a convivência entre os povos. Seja do ponto de vista do local, do regional, do nacional, os “gestos patrimoniais” que decorrerão a partir de então acentuarão a afirmação de traços ou tradições específicas por oposição ao perigo da padronização provocada pelo avanço da ocidentalização.

Em 1964, nova reunião de cientistas e pesquisadores debruçou-se sobre aspectos biológicos do problema racial. Em 1966, foram reunidos cientistas sociais que examinaram os aspectos sociais e éticos da questão racial. Estes trabalhos foram publicados em 1970, no Brasil, pela Editora Perspectiva, em dois volumes intitulados “Raça e Ciência”, tradução do original francês “Le racisme devant la science”, publicado em 1960. Nesta coletânea, o ensaio “Raça e História”, de Claude Lévi-Strauss, foi novamente publicado ao lado de outros ensaios de autores como Michel Leiris, Harry I. Shapiro, Kenneth L. Little, Juan Comas (1970). Tratava-se de um esforço coletivo para banir os preconceitos raciais e chamar a atenção para os poucos fundamentos científicos dos mitos sobre o conceito de raça e suas pretensas diferenças biológicas inatas, mitos estes que justificaram muitas das empresas coloniais e de domínio dos europeus ocidentais sobre populações negras e indígenas nos séculos XVIII e XIX.⁴

DIVERSIDADE CULTURAL E DESENVOLVIMENTO

Trinta anos depois do evento que mobilizou na UNESCO intelectuais do campo das Ciências Humanas e das Ciências Naturais em torno do debate sobre as noções de RAÇA e de CULTURA, teve lugar também na UNESCO uma nova reunião para refletir sobre o tema CULTURA e DESENVOLVIMENTO. As conclusões da reunião, que foi coordenada por Javier Pérez de Cuéllar, geraram um Relatório, que foi publicado pela UNESCO e traduzido no Brasil pela editora Papirus com apoio da UNESCO, em 1997, sob o sugestivo título “Nossa Diversidade Criadora” (CUÉLLAR, 1997). Este Relatório explicita o já consolidado protagonismo da noção de diversidade cultural nos Programas da UNESCO nesta ocasião. Na apresentação da edição brasileira, Javier Pérez de Cuéllar destaca que um longo trabalho estava sendo realizado nesta direção e que, juntamente com o diretor-geral da UNESCO na ocasião, Federico Mayor, havia iniciado em 1988, na qualidade de secretário-geral da UNESCO, um programa com ênfase na noção de “Desenvolvimento Cultural”. Este programa redundou em dez anos de trabalho e ficou conhecido como a “Década mundial do desenvolvimento cultural (1988-1997). O objetivo era fundamentalmente estimular propostas para um modelo de desenvolvimento econômico que levasse em consideração os aspectos culturais.

Já em 1988, parecia claro para nós que o desenvolvimento era um empreendimento muito mais complexo do que se supusera inicialmente. Já não era possível concebê-lo como um processo único, uniforme e linear, porque isso levaria à eliminação da diversidade das culturas e das experiências, limitando assim, perigosamente, a capacidade criadora da humanidade (CUÉLLAR, 1997, p. 9-10).

Uma das questões centrais era a proposta de uma agenda pública que privilegiasse a cultura como antídoto para um conjunto de problemas criados por um modelo de desenvolvimento econômico que vinha gerando elevado índice de desigualdades sociais. A novidade aqui consistia em trabalhar com uma noção alargada de desenvolvimento que incluísse critérios não apenas econômicos, mas que contemplassem condições inclusivas de dignidade e de bem-estar humanas. O autor cita que, no mesmo período, havia sido elaborado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, o conceito de “desenvolvimento humano”, centrando-se no combate à pobreza e num modelo abrangente e inclusivo de desenvolvimento visando atender fatores sociais, culturais e de qualidade de vida, opondo-se a um conceito restrito de desenvolvimento centrado em indicadores econômicos. O Relatório enfatiza que o conceito de “desenvolvimento humano” propõe “a avaliação do desenvolvimento com base em uma ampla gama de critérios, que vão da liberdade política, econômica e social às oportunidades individuais de saúde, educação, produção, criatividade, dignidade pessoal e respeito

aos direitos humanos”. A Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento teria portanto como metas propor a “integração das questões culturais nas estratégias globais de desenvolvimento, bem como nas pautas mais efetivas de ação [...]” (CUÉLLAR, 1997, p. 11). Algumas questões centrais foram delineadas, especialmente no tocante às relações entre as culturas em sua diversidade e modelos de desenvolvimento. Especial atenção era conferida ao tema das culturas tradicionais na relação com os projetos de desenvolvimento e nas dimensões culturais do bem-estar individual e coletivo. Havia uma preocupação também com relação ao domínio do meio ambiente e do desenvolvimento, tema que foi exaustivamente debatido por ocasião da Rio-92, ou Conferência Mundial do Meio Ambiente ocorrida no Rio de Janeiro em 1992. A Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento reuniu representantes de diferentes estados-membros da UNESCO, com alguma representatividade de países do Bloco Sul e também não ocidentais: México, Senegal, Brasil, Paquistão, Argentina, Zimbábue, Japão, Egito. E também, Suíça, Grécia, Grã-Bretanha, Noruega, Rússia.⁵ O Relatório apontava já naquele período, problemas que se agravariam mais tarde: o rompimento das redes de solidariedade e dos sistemas de valores, a ampliação do hiato entre possuídores e despossuídores, o flagelo crescente da exclusão econômica e social. Começava-se a se usar amplamente o termo “desenvolvimento sustentável” e reconhecia-se o compromisso com o respeito ao pluralismo das culturas e das vias de desenvolvimento. A Comissão decidiu enfatizar, em sua Agenda Internacional, um conjunto de objetivos. Entre eles, a construção de uma agenda de princípios e procedimentos, conduzindo a um consenso internacional sobre as boas práticas relativas à cultura e ao desenvolvimento, o que, por sua vez, produziria avanços na tarefa de repensar os caminhos ou, em outras palavras, projetar um futuro no qual o tema da “diversidade cultural” estivesse na pauta dos projetos de desenvolvimento e nas perspectivas nacionais num mundo interconectado.

Estaria assim constituída a fase inicial da tomada de consciência da variedade de elementos culturais que constituem a base do desenvolvimento humano. Estamos apenas lançando os alicerces. Nossa esperança é a de que outros se apresentem para construir sobre eles. A Agenda Internacional é tão-somente um núcleo de referência ao redor do qual um programa mundial bem mais abrangente deve surgir (CUÉLLAR, 1997, p. 15-16).

O Relatório era também marcado pelo pensamento antropológico e começava com a retomada do texto de Lévi-Strauss sobre a diversidade das culturas e com uma citação de Marshall Sahlins, que foi convidado para preparar uma monografia sobre o conceito de cultura para a referida Comissão. Nesta citação, Sahlins indaga: “É a cultura um aspecto ou um instrumento do desenvolvimento entendido como progresso material? Ou é a cultura a finalidade do desenvolvimento entendido como o

florescimento da existência humana em suas múltiplas formas?” Entre os temas da Agenda Internacional, o Relatório dedicava um capítulo ao Patrimônio Cultural. Neste capítulo, observa-se a consolidação do conceito de cultura articulado ao campo do patrimônio, expressa na visão de que “recursos culturais tangíveis e intangíveis” são concebidos como encarnação da “memória coletiva de comunidades de todo o mundo”. Destes, os bens construídos – monumentos e sítios históricos – seriam já objeto de uma consciência da responsabilidade por sua proteção. Os bens tangíveis – grandes monumentos, obras de arte e trabalhos artesanais – seriam os principais beneficiários da noção de preservação do patrimônio. Entretanto, o patrimônio intangível careceria de ações para sua proteção. E para isto, a contribuição da Antropologia no campo patrimonial era mais do que desejada, era mesmo uma necessidade: “é chegado o momento de uma abordagem antropológica mais ampla!” – dizia o Relatório. É importante assinalar que este movimento de reconhecimento do tema da “diversidade cultural”, associado ao campo patrimonial, desaguou em sucessivas Recomendações, destacando-se a Recomendação para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, em 1989; a Recomendação para a Diversidade Cultural, em 2003; a Recomendação para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, em 2003. A participação dos antropólogos no campo patrimonial foi crescendo e se institucionalizando nos Estados-membros da UNESCO.

OS EFEITOS DO PRESSUPOSTO DA “DIVERSIDADE CULTURAL” SOBRE O CAMPO PATRIMONIAL

Não basta a força da Lei para que os “gestos patrimoniais” se completem. É preciso que eles sejam incorporados nas consciências individuais. Os “gestos patrimoniais” requerem uma operação complexa e sutil que envolve inteligibilidade e acesso às nossas consciências individuais enquanto lugares de racionalidade e de conexões afetivas. Precisamos nos sentir afetivamente conectados com o valor do patrimônio para que efetivamente este “gesto” se consolide enquanto projeto de futuro. A consolidação da noção de “diversidade cultural” trouxe novas perspectivas, expressando a proposta de valorização de diferentes culturas e não apenas a afirmação de uma vertente histórica, estética ou um padrão civilizatório pré-determinado. Num mundo interconectado, a noção de “diversidade cultural” trouxe ainda um alargamento da visão dos cidadãos comuns para além do seu espaço-tempo específico, a compreensão da ideia de “patrimônios no plural”. Idealmente, as agências patrimoniais passaram a operar com a perspectiva de que cada cidadão deveria ter as chaves cognitivas para compreender e admirar o patrimônio do “outro”. Parafraseando uma passagem do texto “Raça e História” de Lévi-Strauss, era o valor da “diversidade cultural” que seria preciso salvar e não o conteúdo histórico que cada época lhe outorgou.

Retomando o caso de Évora, é interessante perceber, como descreveram Marchi e Ferreira,

no decorrer dos anos 1980, o fortalecimento de discursos que corroboram valores de uma sociedade globalizada e interconectada, nos quais eram enquadrados patrimônios referentes a momentos históricos que permitiam tal interpretação. Esses recortes do passado eram mobilizados como representativos de valores relativos à diversidade e ao multiculturalismo, temas fundantes das ações multilaterais da Unesco. Nesse sentido, observa-se o reconhecimento da influência islâmica na arte, história e arquitetura na península ibérica, e das civilizações do mediterrâneo e da África (MARCHI; FERREIRA, 2018, p. 17).

Se, num primeiro momento, o “gesto patrimonial” de preservação da cidade de Évora e especialmente de recuperação da ruína do templo privilegiaram um projeto de futuro de continuidade com uma visão mítica da Império Romano, a partir dos anos 1980 e, especialmente, os anos 1990, esse discurso perde a força e o “gesto patrimonial” passa a incorporar as múltiplas vozes do monumento, inclusive a muçulmana. É a incorporação da “diversidade cultural” como projeto de futuro e não mais do projeto iluminista do Estado-nação a partir da valorização do ethos de um projeto político em continuidade com a tradição do Império colonial português. A figura do mouro como inimigo, antítese dos valores cristãos, que promoveu a invisibilidade da contribuição muçulmana na constituição de Évora, cede lugar a um movimento contrário: valorizar a contribuição muçulmana significava a partir de então assumir um projeto de país multiétnico e multicultural. Muito significativo que neste mesmo período são inscritos na lista de Patrimônios Mundiais, outras contribuições islâmicas, como na Espanha, Alhambra e Granada, em 1984.

As contribuições dos debates da Unesco são também fundamentais para a globalização dos patrimônios. É significativo que Portugal somente tenha ingressado como país-membro da Unesco após o fim da ditadura salazarista nos anos 1980, data que coincide com a afirmação da noção de “diversidade cultural” no campo patrimonial. Marchi e Ferreira sinalizam que, na perspectiva da diversidade cultural, “diversos registros e contatos culturais atestam as diferentes temporalidades em Évora. Evidências pré-históricas, território de ocupação celta, zona de domínio romano, visigótico e árabe, acrescidos de testemunhos renascentistas e barrocos estão presentes na cidade” (MARCHI; FERREIRA, 2018, p. 19). O exemplo de Évora é emblemático por colocar em evidência que as decisões sobre quais traços do passado serão sublinhados e exibidos são sempre políticas e dizem respeito aos projetos de futuro. É importante chamar a atenção para o que nos traz Jean Davallon (2006), ou seja, o aspecto comunicacional dos processos de patrimonialização, que se referem às escolhas e aos valores que se almeja comunicar. O gesto patrimonial é agenciado por um duplo movimento: comunicar o patrimônio e criar uma relação singular entre o objeto patrimonializa-

do, tangível e intangível, e o público, especialmente a sociedade onde se insere. Este lugar de mediação do gesto patrimonial entre tempos e espaços plurais nos coloca diante do fato de que estamos diante de um gesto com inúmeras mediações. É sempre bom lembrar que o gesto patrimonial é sempre intencional, o que implica em vontade e imaginação. Lembremos da clássica formulação de K. Pomian (1994) ao se referir à operação de formação de coleções a serem integradas em acervos patrimoniais. Objetos tangíveis e intangíveis são retirados do circuito da vida social para serem entronizados numa outra vida – a que visa representar outros tempos e espaços. Esta operação implica num processo de valorização de crenças e projetos, ou dito de outro modo, de futuros imaginados. E, voltando ao ponto de partida, no contexto da temporalidade moderna e seu sentido laico e profano, centrado em ideais de “progresso” e/ou “desenvolvimento”, talvez os gestos patrimoniais tenham vindo ocupar o lugar do sagrado de outras temporalidades. Por este motivo, é tão importante refletir sobre a memória como um campo aberto de possibilidades e, neste campo, exercitar nossa imaginação.

NOTAS

1. Segundo Poulot: “No apagamento do Antigo Regime nos objetos de memória e nas suas civilidades, veem-se configurar novas relações com a coletividade ao longo do século XIX. [...] O vínculo da nação com a conservação passa por evidente com a emergência de “comunidades imaginadas” (ANDERSON, 1991): a maioria dos objetos “que contam”, e cuja beleza pertence a todos – como Victor Hugo proclamou – torna-se a encarnação do “espírito” de uma coletividade particular (MILLER, 1998). [...] Percorrer os objetos nacionais, tal um proprietário, torna-se, para o cidadão, um ato político – uma prova de civismo (POULOT, 2012, p. 31-32).
2. Cabe aqui citar a criação da UNESCO, em 1945, como agência multilateral após a Segunda Guerra Mundial, correspondendo a um reordenamento dos Estados Nacionais e afirmando a “diplomacia multilateral” como mecanismo regulador internacional. Criada no âmbito da ONU e tendo como objetivo a manutenção da paz e da segurança, e a colaboração entre as nações, a UNESCO define como uma das suas áreas prioritárias de atuação a Educação, a Cultura, a Difusão do Conhecimento e a Preservação do Patrimônio (HERZ; HOFFMANN, 2004).
3. A esse respeito, ver (CHUVA, 2009).
4. Comas, Juan; Little, Kenneth I.; Shapiro, Harry I.; Leiris, Michel; Lévi-Strauss, Claude. Raça e Ciência, São Paulo: Ed. Perspectiva, 1970. V. 1.
5. Participaram da Comissão, além de Javier Pérez de Cuéllar: Lourdes Arizpe (México); Yoro K. Fall (Senegal); Kurt Furgler (Suíça); Celso Furtado (Brasil); Niki Goulandris (Grécia); Keith Griffin (Grã-Bretanha); Mahbud ul Haq (Paquistão); Elizabeth Jelin (Argentina); Angeline Kamba (Zimbábue); Ole-Henrik Magga (Noruega); Nikita Mikhalkov (Rússia); Chie Nakane (Japão); Leila Takla (Egito). E ainda, como Observadores Ex-Offício: Luis Bernardo Howana (Moçambique) e Sitakant Mahapatra (Índia) (CUÉLLAR, 1997, p. 2).

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*, São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres; Nova York: Verso, 1991.
- CHAUÍ, Marilena. *Cidadania cultural o direito à cultura*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.
- CHUVA, Marcia. *Os Arquitetos da Memória: Sociogênese das práticas de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.
- COMAS, Juan; Little, KENNETH I.; SHAPIRO, Harry I.; LEIRIS, Michel; LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e Ciência*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1970. v. 1.
- CUÉLLAR, Javier Pérez (Org.). *Nossa Diversidade Criadora: relatório da Comissão Mundial de Cultural e Desenvolvimento*. Campinas: Papirus; Brasília: UNESCO, 1997.
- DAVALLON, Jean. *Le Don du Patrimoine: une approche communicationnelle de la patrimonialisation*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- DUARTE, Luiz F. D. Três Ensaio sobre Pessoa e Modernidade. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 4, 1983.
- DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- EVANGELISTA, Ely G. *A Unesco e o mundo da cultura*. Brasília: Unesco, 2003.
- GOES FILHO, Paulo de. *O Clube das Nações: a missão do Brasil na ONU e o mundo da diplomacia parlamentar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Editora Vértice, 1990.
- HARTOG, François. *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003.
- HOBBSAWM, Éric. *A Era dos Impérios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- HERZ, Mônica; Hoffmann, Andrea R. *Organizações Internacionais: História e Práticas*. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2004.
- HUYSSSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- KOSELLECK, Reinhart. *Le futur passé – Contribution à la semantique des temps historiques*. Paris: EHESS, 1990. [Edição brasileira: *Futuro-passado – Contribuição à semântica dos tempos modernos*. Trad. do alemão de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira e César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto/Puc-Rio, 2006].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1960] Raça e História. In: COMAS, Juan; Little, KENNETH I.; SHAPIRO, Harry I.; LEIRIS, Michel; LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e Ciência*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1970. v. 1
- LONDRES, Cecília. *Patrimônio em Processo: Trajetória da Política Federal de Preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/MINC/IPHAN, 1997.

- MAIO, Marcos Chor. *A História do Projeto Unesco: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Tese (Doutorado) – Iuperj, Rio de Janeiro, 1997.
- MARCHI, Darlan de Mamann; FERREIRA, Maria Leticia Mazzucchi. Patrimônios mundiais em contextos nacionais distintos: construindo paralelos entre Brasil e Portugal através dos casos de São Miguel das Missões e do Centro Histórico de Évora. *Anais do museu paulista*, São Paulo, Nova Série, v. 26, p. 1-38, 2018.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974.
- MILLER Daniel. *Material cultures*. Chicago: Chicago University Press, 1998.
- POMIAN, Krzysztof. Coleção. In: *Encicopédia Einaudi. 1. Memória-História*. Porto: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994. p. 51-86.
- POULOT, Dominique. A razão patrimonial na Europa do século XVIII ao XXI. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN*, n. 34, p. 29-39, 2012.
- REIS, José Carlos. O tempo histórico como “representação intelectual”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN*, n. 34, p. 45-66, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O conceito de sociedade em antropologia. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstancia da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify, 2002. p. 295-317.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difusão Europeia, 1973.