

MARILENA CHAUI

CIDADANIA CULTURAL
O DIREITO À CULTURA

2ª reimpressão

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Chauí, Marilena
Cidadania cultural / Marilena Chauí. – 1. ed. – São
Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

Bibliografia
ISBN 85-7643-026-6

1. Cidadania 2. Cultura política 3. Política cultural 4.
Política e cultura I. Título.

06-4391

CDD-306.2

Índices para catálogo sistemático:

1. Cidadania cultural : Sociologia 306.2



EDITORA FUNDAÇÃO
PERSEU ABRAMO

prisma dos direitos e de realizar uma concepção democrática do trabalho e da vida culturais são possíveis, férteis e suscetíveis de multiplicação e inovação.

Entre três escolhas possíveis – a oficial autoritária, a populista e a neoliberal – fizemos uma quarta: aquela que restringe o Estado à condição de assegurador público de direitos, prestador sociopolítico de serviços e estimulador-patrocinador das iniciativas da própria sociedade, enfatizando a natureza de classe da nossa sociedade e a obrigação de uma política, se quiser ser moderna e democrática, de garantir direitos, quebrar privilégios, fazer ser público o que é público, abrir-se para os conflitos e para as inovações.

Em duas das tradições que recusamos – a oficial autoritária e a neoliberal –, procura-se o “impacto cultural” ou o “efeito de impacto”, geralmente obtido pelo monumental e por uma visão midiática e publicitária da cultura. Deliberadamente, a SMC recusou, à época, o modelo “impactante” e optou pela radicalidade, uma vez que, como já disse Marx, ser radical é apanhar as coisas pela raiz. Em uma cidade polarizada entre a carência extrema e o privilégio extremado, ser radical é difícil e muito simples: basta optar pela democracia.

DIREITO À MEMÓRIA

Natureza, cultura, patrimônio histórico-cultural e ambiental

1. NATUREZA

A distinção entre natureza e Cultura é recente, pois, tal como a conhecemos, data do século XVIII. No entanto, a distinção entre natureza e ação humana (ética, política, história, técnica) é antiga e foi tematizada de várias maneiras pela filosofia, desde suas origens. Aqui, queremos mencionar três aspectos que tornam essa oposição desprovida de sentido no mundo contemporâneo: a concepção científica atual da natureza; a natureza tomada como patrimônio ambiental nacional; e a natureza como mercadoria.

Se partirmos da idéia de natureza, constataremos que esta se desdobra em vários sentidos. Tomada individualmente, ela é a *substância* (matéria e forma) dos seres, é princípio de vida ou princípio ativo que anima e movimenta um ser (donde a existência de expressões como “deixar agir a natureza” ou “seguir a natureza” para significar que se trata de uma força espontânea, capaz de gerar e de cuidar de todos os seres por ela criados e animados). E, como núcleo definidor de um ente, é a *essência* ou aquilo que constitui necessária e universalmente alguma coisa, determinando o conjun-

to de qualidades, propriedades e atributos que a fazem existir e agir tal como existe e age. Tomada como realidade físico-química e biológica, ou como a natureza, ela é a organização universal e necessária dos seres segundo uma ordem regida por leis inalteráveis. Neste sentido, caracteriza-se pelo ordenamento dos seres, pela regularidade dos fenômenos ou dos fatos, pela frequência, pela constância e pela repetição de encadeamentos fixos entre as coisas, isto é, de relações de causalidade entre elas. Em outros termos, a natureza é a ordem e a conexão universal e necessária entre as coisas, expressas em leis naturais.

Nesses três significados, um traço é comum: considera-se natural tudo o que existe no universo *sem a intervenção da vontade e da ação humanas*. Sob esse aspecto, natureza, de um lado, distingue-se do que é efeito de uma deliberação e uma decisão humanas e, de outro, opõe-se ao artificial, isto é, aos objetos técnicos e tecnológicos produzidos pelo trabalho. Essa distinção será crucial para o surgimento da distinção entre ela e a cultura, uma vez que esta será pensada exatamente como tudo quanto depende da vontade e da ação humanas. Em outras palavras, a natureza é o conjunto de tudo quanto existe sem os humanos e é percebido por eles como o meio e o ambiente no qual vivem, significando tanto o conjunto das condições físicas onde vivemos como aquelas coisas que contemplamos com emoção (a paisagem, o mar, o céu, as estrelas, terremotos, eclipses, tufões, erupções vulcânicas). Ela é o mundo visível como meio ambiente externo, mesmo que nos afete interiormente.

Todavia, convém não nos esquecermos de algo fundamental. De fato, para as ciências contemporâneas, a natureza não é apenas a realidade externa, dada e observada, percebida diretamente por nós, mas é um objeto de conhecimento construído pelas operações científicas, um *campo objetivo* produzido pela atividade do conhecimento, com o auxílio de instrumentos tecnológicos. Neste sentido, a natureza, paradoxalmente, torna-se algo que passa a depender da interferência ou da intervenção humana, pois como *objeto científico*, a coisa natural não é simplesmente constatada, mas é

construída cientificamente. Esse aspecto é de grande relevância porque com ele perde nitidez a distinção entre natural e artificial (ou técnico) e entre natural e humanamente voluntário, distinção que, um dia, foi decisiva para separar natureza e cultura. Pelo prisma da ciência contemporânea, a natureza torna-se uma noção ou um conceito produzido pelos próprios homens e, nesse caso, uma construção humana. Em outras palavras, a própria idéia de natureza torna-se um objeto cultural.

2. CULTURA

Se, agora, nos voltarmos para a cultura, observaremos que dois são seus significados iniciais.

Vinda do verbo latino *colere*, que significa cultivar, criar, tomar conta e cuidar, cultura significava o cuidado do homem com a natureza. Onde: agricultura. Significava, também, cuidado dos homens com os deuses. Onde: culto. Significava ainda o cuidado com a alma e o corpo das crianças, com sua educação e sua formação. Onde: puericultura. A cultura era o cultivo ou a educação do espírito das crianças para tornarem-se membros excelentes ou virtuosos da sociedade pelo aperfeiçoamento e pelo refinamento de suas qualidades naturais (caráter, índole, temperamento). A cultura era, assim, a intervenção deliberada e voluntária dos homens sobre a natureza de alguém para torná-la conforme aos valores de sua sociedade. Dessa perspectiva, a cultura era a moral (o sistema de *mores* ou de costumes de uma sociedade), a ética (a forma correta da conduta de alguém graças à modelagem de seu *ethos* natural pela educação) e a política (o conjunto de instituições humanas relativas ao poder e à arbitragem de conflitos pela lei). Eis por que, na Antiguidade, surgiram duas narrativas míticas encarregadas de explicar como os humanos passaram do estado natural ao estado propriamente humano: em uma delas, a passagem se dá quando os homens abandonam a animalidade graças ao conhecimento do fogo e de seu manejo, isto é, quando passam a cozer os alimentos, a construir lugares em que o fogo seja conservado, isto é, os lares, e

iniciam a forja de metais; em outra, a passagem é narrada com a invenção da linguagem, isto é, quando os homens abandonam a animalidade graças à descoberta da palavra como expressão do pensamento. No primeiro mito, a passagem do natural ao humano é atribuída ao trabalho; no segundo, à sociabilidade comunicativa.

A partir do século XVIII, cultura, porém, ganha um novo sentido, passando a significar *os resultados* daquela formação ou educação dos seres humanos, de seu trabalho e de sua sociabilidade, resultados expressos em obras, feitos, ações e instituições: as artes, as ciências, a filosofia, os ofícios, a religião e o Estado. Na medida em que o pensamento da Ilustração conserva a idéia antiga de que a cultura é advento do estado social e da vida política, isto é, da *vita civile*, cultura torna-se sinônimo de *civilização*, como expressão dos costumes e das instituições enquanto efeitos da formação e da educação dos indivíduos, do trabalho e da sociabilidade.

Em seu sentido antigo, a cultura era o aprimoramento da natureza humana por meio da educação entendida em sentido amplo, isto é, como formação das crianças pela sua iniciação à vida da coletividade por meio do aprendizado de música, dança, ginástica, arte da guerra, gramática, poesia, oratória, lógica, história, filosofia etc. Culta era a pessoa moralmente virtuosa, politicamente consciente e participante, intelectualmente desenvolvida pelo conhecimento das ciências, das artes e da filosofia, de sorte que a divisão social das classes era sobredeterminada pela distinção entre cultos (os senhores) e incultos (escravos, servos e homens livres pobres), e a distinção entre os povos se fazia pela designação do outro como bárbaro.

Podemos observar que, neste primeiro sentido, cultura e natureza não se opõem. Os humanos são considerados seres naturais, embora diferentes dos animais e das plantas. Sua natureza, porém, não pode ser deixada por conta própria, porque tenderá a ser agressiva, destrutiva, ignorante, precisando por isso ser educada, formada, cultivada de acordo com os ideais de sua sociedade. Assim como a agricultura retira da terra os melhores frutos e o adestramento dos animais os torna mais proveitosos aos homens, assim

também um ser humano alcança sua verdadeira humanidade pelo cultivo de seu corpo e de seu espírito. A cultura é uma *segunda natureza*, que a educação e os costumes acrescentam à primeira natureza, isto é, uma natureza *adquirida*, que melhora, aperfeiçoa e desenvolve a natureza *inata* de cada um.

No segundo sentido, isto é, naquele formulado a partir do século XVIII, tem início a separação e, posteriormente, a oposição entre natureza e cultura. Os pensadores consideram, sobretudo a partir de Kant, que há entre o homem e a natureza uma diferença essencial: esta opera mecanicamente de acordo com leis necessárias de causa e efeito, mas aquele é dotado de liberdade e razão, agindo por escolha, de acordo com valores e fins. A natureza é o reino da necessidade causal, do determinismo. A humanidade ou cultura é o reino da finalidade livre, das escolhas voluntárias e racionais, dos valores, da distinção entre bem e mal, verdadeiro e falso, justo e injusto, sagrado e profano, belo e feio. Se a natureza é o reino da necessidade, a cultura é o reino da vontade, da finalidade e da liberdade tais como se exprimem na ética, na política, nas artes, nas ciências e na filosofia.

À medida que este segundo sentido foi prevalecendo, cultura passou a significar, em primeiro lugar, as obras humanas que se exprimem em uma civilização, mas, em segundo lugar, passou a significar a relação que os humanos, socialmente organizados, estabelecem com o tempo e com o espaço, com os outros humanos e com a natureza, relações que se transformam e variam em condições temporais e sociais determinadas. Agora, cultura torna-se sinônimo de história. A natureza é o reino da *repetição*; a cultura, o da *transformação racional*; portanto, é a relação dos humanos com o tempo e no tempo.

Entendida como civilização, a cultura passa a significar o aprimoramento e o aperfeiçoamento da humanidade. Entendida como história, introduz a idéia de progresso. Dessa perspectiva, a Ilustração retoma a distinção antiga entre cultos e bárbaros e define graus e estágios de civilização para classificar as culturas em atrasadas e avançadas, classificação que terá um peso ideológico decisivo no

momento em que a antropologia social, sob o signo do etnocentrismo e do colonialismo, distinguir as culturas em primitivas e modernas.

3. CULTURA E HISTÓRIA

Foram Hegel e, depois dele, Marx que enfatizaram a cultura como história. Para o primeiro, o tempo é o modo como o Espírito Absoluto ou a razão se manifesta e se desenvolve através das obras e instituições – trabalho, religião, artes, ciências, filosofia, instituições sociais, instituições políticas. A cada período de sua temporalidade, o Espírito ou razão engendra uma cultura determinada, que exprime o estágio de desenvolvimento espiritual ou racional da humanidade em uma seqüência de civilizações que se iniciam no Oriente e terminam no Ocidente – China, Índia, Egito, Israel, Grécia, Roma, Inglaterra, França, Alemanha seriam fases da vida do Espírito ou da razão, cada qual exprimindo-se com uma cultura própria e ultrapassada pelas seguintes, em um progresso contínuo.

Para Marx, o espiritualismo ou idealismo hegeliano é, evidentemente, inaceitável. A história-cultura não é o desenvolvimento da vida do Espírito Absoluto, mas o modo como, em condições determinadas e não escolhidas por eles, os homens produzem materialmente (pela divisão social do trabalho e pela organização econômica) sua existência e dão sentido a essa produção material. A história-cultura não narra o movimento temporal do Espírito, mas as lutas reais de seres humanos reais que produzem e reproduzem suas condições materiais de existência, isto é, produzem e reproduzem as *relações sociais*, pelas quais se distinguem da natureza e diferenciam-se uns dos outros em classes sociais antagônicas. Por esse prisma, o movimento da história-cultura é realizado pela luta das classes sociais para vencer formas de exploração econômica, opressão social e dominação política. Despotismo asiático, modo de produção antigo (Grécia, Roma), modo de produção feudal (Idade Média), capitalismo comercial ou mercantil, capitalismo industrial são as maneiras pelas quais surgem e se organizam as formações sociais, internamente divididas por lutas, cujo fim dependerá

da capacidade de organização política e de consciência da última classe social explorada (o proletariado, produzido pelo capitalismo industrial) para eliminar a desigualdade e a injustiça históricas.

Apesar da diferença entre o idealismo de Hegel e o materialismo de Marx, há um aspecto que lhes é comum no que respeita à relação e à distinção entre natureza e cultura: para ambos, a emergência da cultura se dá com o surgimento do trabalho. De fato, pelo trabalho os homens não transformam simplesmente a natureza, mas a humanizam, pois um produto do trabalho exprime a subjetividade do produtor, que nega a naturalidade do objeto ao imprimir-lhe sua vontade, seu desejo e seus fins. Uma mesa de madeira é uma não-árvore, uma estátua de mármore é uma não-pedra, um manto de linho é uma não-planta. A humanização ou subjetivização da natureza pelo trabalho indica, portanto, que a cultura é uma negação determinada da natureza enquanto mera natureza. Com o trabalho, a cultura surge como desnaturalização da natureza.

Sob esse aspecto, podemos dizer que Hegel e Marx retomam a idéia fundadora da modernidade e que se encontra explicitada pela primeira vez na obra de Francis Bacon, no século XVII. No primeiro aforisma do *Novum Órganon*, Francis Bacon introduz a figura do homem como “ministro e intérprete da natureza”. Ao mesmo tempo, afirma que o homem opera e compreende exatamente tanto e tão longe quanto vá na observação das coisas naturais, não podendo saber mais nem ir mais longe do que isto. No quarto aforisma, declara que a operação humana é a de retirar ou juntar, porque o restante a natureza faz sozinha. Ao homem cabe o trabalho, e um trabalho particular: restaurar o Jardim do Paraíso, reconstituindo a obra da criação por meio das ciências e das artes.

A natureza é movimento. Isto significa que possui em si mesma a força para criar e mudar as coisas, ou melhor, as *formas* das coisas, a essência e a estrutura secreta delas. Calor interno, a natureza é vida, fecunda e feminina, como indica seu nome *natura*, de *nasco-nascor*, nascer e ser nascido. Age de dentro de si mesma e a partir de si mesma. Existe em três estados diferentes: em liberdade – quando engendra as espécies –, na errância – quando “sub-

metida à revolta e corrupção da matéria”, engendra monstros – e jugulada – quando, submetida pela arte e pelo ministério humanos, produz as coisas artificiais. Fêmea, a natureza pede um macho, um agente que dirija seu movimento ou que também a ponha em movimento: é esta a operação do homem e da arte, agindo para que a natureza faça nascer, de seu interior, sua prole. Se a arte (isto é, a técnica) não é, como supunham os antigos, imitação da natureza, e sim é “o homem acrescentado à natureza”, é porque as coisas naturais e artificiais não diferem pela forma, “mas somente quanto à causa eficiente”, de sorte que o homem tem poder sobre a natureza quando pode agir sobre sua causalidade. O terceiro aforismo do *Novum Organon* afirma que “saber é poder”, mas acrescenta uma condição fundamental para isso: “a natureza não se vence, senão quando se lhe obedece”. Obedecê-la é conhecer-lhe as formas e o movimento. Vencê-la é alterar-lhe o movimento para alterar-lhe as formas. A natureza, escreve Bacon, oferece seus segredos não tanto quando se encontra em liberdade, mas preferencialmente quando é *constricta et vexata*, isto é, atormentada pelo homem, que a arranca de seu estado natural para modelá-la.

Na perspectiva de Marx, a oposição entre natureza e cultura tende a desfazer-se, sobretudo a partir do modo de produção capitalista no qual tudo (coisas e humanos) é reduzido à condição de mercadoria. Sob o reino da mercadoria, a natureza se torna o conjunto, supostamente inesgotável, de matérias-primas para a ação econômica e já não há sentido em supor que o natural e o cultural se distingam, pois o natural tornou-se mercadoria, efeito da apropriação e da exploração humana da natureza.

Estamos, assim, diante de dois resultados históricos que tendem a apagar a distinção entre natureza e cultura: de um lado, como observamos acima, para a ciência contemporânea, a natureza é uma construção intelectual; de outro, para o marxismo, a natureza é uma mercadoria como outra qualquer. O fato de que paguemos por água ou para habitar um lugar em que o ar não esteja poluído, assim como a existência da indústria do turismo (que vende emoções para quem deseja fruir de paisagens) são pequeninos sinais de que a natureza,

como realidade externa e independente dos homens, tornou-se ficção. E, como veremos adiante, a expressão “patrimônio ambiental” indica claramente que “a natureza” tornou-se um fato cultural.

4. A ORDEM SIMBÓLICA

A questão que ocupou a antropologia social em seu nascimento foi a de determinar em que momento e de que maneira os humanos se afirmam como diferentes da natureza, dando origem ao mundo cultural. Tradicionalmente, como vimos, a filosofia afirmara que os humanos diferem da natureza graças à linguagem e à ação racional voluntária ou a liberdade. O antropólogo, sem negar essa afirmação, procurou algo mais profundo para marcar o início da cultura. Assim, desde Lévi-Strauss, considera-se que a diferença homem-natureza se inicia quando os humanos decretam uma lei que não poderá ser transgredida sem levar o culpado à morte, exigida pela comunidade: a lei da proibição do incesto, desconhecida pelos animais. Também, desde Lévi-Strauss, a diferença homem-natureza é estabelecida quando os humanos definem uma lei que, se transgredida, causa a ruína da comunidade e do indivíduo: a lei que separa o cru e o cozido, desconhecida dos animais. Observa-se que Lévi-Strauss toma dois mitos – o de Édipo e o de Prometeu dando fogo aos homens – para explicar a passagem da natureza à cultura.

É possível perceber que a antropologia social busca algo que demarque o momento da separação humano-natural como o instante de surgimento da cultura. Esse algo é uma regra ou norma humana que opera como lei universal, isto é, válida para todos os homens e para toda a comunidade. Em outras palavras, assim como a natureza é o reino necessário da lei de causalidade, a cultura somente terá sentido universal se puder contrapor à lei natural uma lei humana, pois uma lei significa a presença de uma norma e de uma regra que são experimentadas como universais e necessárias. Isso significa que, paradoxalmente, a antropologia social não vai em busca, à maneira da filosofia da Ilustração e do Idealismo alemão, do instante em que natureza e cultura se opõem graças à oposição entre

caudado!
A oposição
imitação
da
natureza.

necessidade e vontade ou entre necessidade e liberdade, mas procura como instante de emergência da cultura a presença de algo que possui, para os humanos, o peso de uma necessidade universal. Se a cultura não possuir necessidade e universalidade, não terá força para separar-se da natureza. A lei da proibição do incesto e a lei da proibição da ingestão de alimentos crus devem, portanto, ser sentidas como universais e necessárias, ainda que sejam fruto de uma decisão humana.

A lei humana é um imperativo social que organiza toda a vida dos indivíduos e da comunidade, determinando o modo como são criados os costumes, como são transmitidos de geração em geração, como fundam as instituições sociais (religião, família, formas do trabalho, guerra e paz, distribuição das tarefas, formas do poder etc.). A lei não é uma simples proibição para certas coisas e obrigação para outras, mas é a afirmação de que os humanos são capazes de criar uma ordem de existência que não é simplesmente natural (física e biológica). Esta ordem é a *ordem simbólica*.

Um símbolo, sabemos, é alguma coisa que se apresenta no lugar de outra e presentifica algo ausente. Dizer que a cultura é a invenção de uma ordem simbólica é dizer que nela e por ela os humanos atribuem à realidade significações novas por meio das quais são capazes de se relacionar com o ausente. A presentificação do ausente é obra da linguagem, do trabalho, do sentimento da diferença temporal (passado, presente, futuro) e, portanto, da percepção do possível e do impossível, e da diferenciação espacial (próximo, distante, grande, pequeno, alto, baixo). Graças a eles, os homens instituem a diferença entre o permitido e o proibido, o visível e o invisível (os deuses, o passado, o distante no espaço), o sagrado e o profano, assim como valores atribuídos às coisas e aos humanos (bom, mau, justo, injusto, verdadeiro, falso, belo, feio).

Linguagem (palavras, gestos, sinais, escrita, monumentos), trabalho (humanização da natureza), relação com o tempo e o espaço enquanto valores, diferenciação entre sagrado e profano, determinação de regras e normas para a realização do desejo, percepção da morte e doação de sentido a ela, percepção da diferença sexual

e doação de sentido a ela, interdições e punição das transgressões, determinação da origem e da forma do poder legítimo e ilegítimo, criação de formas expressivas para a relação com o outro, com o sagrado e com o tempo (dança, música, rituais, guerra, paz, pintura, escultura, construção da habitação, culinária, tecelagem, vestuário etc.) são as principais manifestações do surgimento da cultura.

Em termos antropológicos, cultura se diz em três sentidos principais. Ela é:

1) a criação da ordem simbólica da *lei*, isto é, de sistemas de interdições e obrigações, estabelecidos a partir da atribuição de valores a coisas (boas, más, perigosas, sagradas, diabólicas), a humanos e às suas relações (diferença sexual e proibição do incesto, virgindade, fertilidade, puro-impuro, virilidade; diferença etária e forma de tratamento dos mais velhos e mais jovens; diferença de autoridade e formas de relação com o poder etc.) e aos acontecimentos (significado da guerra, da peste, da fome, do nascimento e da morte, obrigação de enterrar os mortos, proibição de ver o parto etc.);

2) a criação de uma ordem simbólica da linguagem, do trabalho, do espaço, do tempo, do sagrado e do profano, do visível e do invisível. Os símbolos surgem tanto para representar como para interpretar a realidade, dando-lhe sentido graças à presença do humano no mundo;

3) o conjunto de práticas, comportamentos, ações e instituições pelos quais os humanos se relacionam entre si e com a natureza e dela se distinguem, agindo sobre ela ou através dela, modificando-a. Este conjunto funda a organização social, sua transformação e sua transmissão de geração em geração.

Cultura é, pois, a maneira pela qual os humanos se humanizam e, pelo trabalho, desnaturalizam a natureza por meio de práticas que criam a existência social, econômica, política, religiosa, intelectual e artística. O trabalho, a religião, a culinária, o vestuário, o mobiliário, as formas de habitação, os hábitos à mesa, as cerimônias, o modo de relacionar-se com os mais velhos e os mais jovens, com os animais e com a terra, os utensílios, as técnicas, as instituições sociais

(como a família) e políticas (como o Estado), os costumes diante da morte, a guerra, as ciências, a filosofia, as artes, os jogos, as festas, os tribunais, as relações amorosas, as diferenças sexuais e étnicas, tudo isso constitui a cultura como invenção da relação com o Outro – a natureza, os deuses, os estrangeiros, as etnias, as classes sociais, os antepassados, os inimigos e os amigos.

5. PATRIMÔNIO HISTÓRICO-CULTURAL

Mais recente do que a idéia de cultura é a de patrimônio cultural, pois surge somente com a invenção da idéia de nação, no século XIX.

A idéia de patrimônio cultural ou histórico-cultural, como preferem alguns, costuma associar-se a três aspectos: 1) o conjunto de monumentos, documentos e objetos que constituem a memória coletiva; 2) as edificações cujo estilo desapareceu e cujos exemplares devem ser conservados a título de lembrança do passado da coletividade; 3) as instituições públicas encarregadas de zelar pelo que foi definido como patrimônio da coletividade: museus, bibliotecas, arquivos, centros de restauro e preservação de monumentos, documentos, edificações e objetos antigos.

a) os suportes da memória

Monumentos, documentos, coleções, objetos antigos e ícones constituem os suportes da memória, ou seja, a expressão objetivada da lembrança coletiva.

Monumento vem do latim, *monumentum*, derivado de três vocábulos latinos: *monere*, recordar ou lembrar; *memini*, lembrar-se; *mementum*, a lembrança ou recordação. *Monumentum* significa: sinal do passado; o que evoca o passado; o que perpetua o passado. Na Antiguidade, eram monumentos as obras comemorativas, como os arcos de triunfo, os troféus e as estátuas; mas também os túmulos e os atos escritos dos detentores do poder, isto é, seus decretos (por isso, na Bíblia é dito que Moisés recebeu de Deus a lei gravada na pedra, os romanos se referiam à lei fundadora da Roma Republicana como a Lei das Doze Tábuas, e o célebre Código de Hamurabi

estava inscrito em uma coluna de mármore). O monumento se oferece como *testemunho do passado* da perspectiva do vencedor (as expressões do triunfo) e do poder (a instituição da lei).

Documento vem do latim, *documentum*, derivado do verbo latino *docere*, ensinar. *Documentum* era a prova judicial apresentada como testemunho escrito em um tribunal. Quando, nos séculos XVI e XVII, juristas franceses se tornam historiógrafos, os documentos são considerados *provas e fontes* do passado, fundamento de uma história veraz. Essa concepção foi mantida pelos historiadores quando, a partir do século XIX, a história se tornou uma ciência. Nos anos transcorridos entre 1960 e 1990, os historiadores realizaram o que ficou conhecido como “revolução documental”, articulando a história a outras ciências humanas (antropologia, sociologia, linguística, semiologia, arqueologia) a fim de determinar as condições da produção dos próprios documentos, ou seja, a história das provas históricas. Além disso, do ponto de vista qualitativo, a revolução documental levou à ampliação do conceito de documento para além do escrito, de maneira a alcançar a memória oral e constituir uma nova disciplina, a história oral, e incluir pinturas, esculturas, fotografias, filmes, cartões postais; e, do ponto de vista quantitativo, conduziu à elaboração de bancos de dados informatizados, postos à disposição dos interessados.

As coleções memoriosas se referem ao controle do tempo, do espaço e da linguagem. Assim, o calendário é a coleção do tempo numerado, isto é, dos dias, semanas e meses como referência do profano ao sagrado (por exemplo, a distinção antes de Cristo e depois de Cristo; sábado é o dia do deus Saturno – em inglês, *Saturday*; domingo, o dia do Senhor – em latim, *dominus*¹ –; janeiro, mês de Jano, março, mês de Marte); do social ao Estado (por exemplo, julho é dedicado à linhagem Júlia, a que pertencia Júlio César; agosto, ao imperador romano Augusto); e do social a si

¹ Em outras línguas (italiano, francês, espanhol, inglês), os dias da semana conservam a origem religiosa: *lunes, monday, lundi* – dia da deusa Lua; *martedi, mercredi* – dia do deus Marte; *viernes, vendredi* – dia da deusa Vênus; *samedi, saturday* – dia do deus Saturno etc.

mesmo ou do Estado a si mesmo (como os nomes dos meses no calendário instituído pela Revolução Francesa de 1789 no Ano I da República; ou a expressão III Reich, em que o “terceiro” não se refere à cronologia e sim à concepção milenarista, na qual o “terceiro tempo” é o tempo da perfeição e da felicidade). O calendário é, pois, emblema do poder de sacerdotes, reis, imperadores, autocratas e revolucionários, ainda que sua confecção seja obra de astrólogos ou astrônomos, explicando o aparecimento de um objeto no qual se cruzam todos esses elementos, o almanaque. O atlas ou mapa-múndi é a coleção do espaço como coleção de lugares. Embora seja confeccionado por cartógrafos e geógrafos, sua propriedade e seu uso são definidos, inicialmente, pelos detentores do poder, uma vez que os mapas estão a serviço da guerra, do mercado e da geopolítica. O dicionário e a enciclopédia são coleções da linguagem, dos nomes próprios e comuns, dos feitos e objetos, das artes, ciências e técnicas que constituem a memória social total e a controlam.

O objeto antigo é aquele que alguns estudiosos chamam de “objeto marginal”, ou seja, o objeto que perdeu funcionalidade prática e ganhou a função de *signo*, passando a significar o tempo. Para ser um suporte da memória, o objeto antigo ou marginal deve ser algo definitivo ou terminado (nada lhe pode ser acrescido ou retirado), trazer em si mesmo as marcas de sua autenticidade (não pode ser forjado), figurar um “mito de origem” (isto é, ser um talismã), ser anacrônico (isto é, sem relação com o tempo presente, pois é o anacronismo que lhe dá valor) e organizar o mundo como constelação simbólica. Precisa ser um objeto único, pois não assinala o tempo industrial dos produtos em série, mas o tempo artesanal, em que cada artefato é diverso de todos os outros. Diferentemente do monumento e do documento, o objeto antigo não está referido ao poder e sim ao *prestígio*. Por isso, embora possa ser visto em museus, seu espaço preferencial é o mercado de antiguidades.

A esses suportes da memória correspondem instituições públicas de guarda, preservação, restauro e pesquisa, isto é, museus, bibliotecas e arquivos. Ou instituições privadas: coleções abertas

ou não ao público, mercado de antiguidades e fundações de bancos de dados.

b) a idéia de patrimônio histórico-cultural

Em um ensaio sobre a origem dos objetos que constituem o patrimônio histórico-cultural, Krisztoff Pomian² observa que os primeiros objetos que iriam formar a idéia de patrimônio eram os *semióforos* (do grego *semeion*, sinal, e *phoóos*, expor, carregar, brotar). Pessoas, lugares, objetos, animais, meteoros, constelações, acontecimentos, instituições, estandartes, pinturas em navios e em escudos, relíquias podem ser semióforos, pois um semióforo é alguma coisa ou algum acontecimento cujo valor não é medido por sua materialidade e sim por sua força simbólica, por seu poder para estabelecer uma mediação entre o visível e o invisível, o sagrado e o profano, o presente e o passado, os vivos e os mortos, e destinados exclusivamente à visibilidade e à contemplação, porque é nisso que realiza sua significação e sua existência. Um semióforo é algo único (por isso dotado de aura) e uma significação simbólica dotada de sentido para uma coletividade. Mediador entre o visível e o invisível, é dotado de valor sacral e político, mas não de valor de uso.

Os semióforos, explica Pomian, deram origem às coleções. Estas possuíam os seguintes traços distintivos: 1) um conjunto de objetos naturais ou de artefatos mantidos temporária ou definitivamente fora do circuito das atividades econômicas; 2) tais conjuntos são mantidos em um local especial ou são cercados de ações especiais visando à sua proteção; 3) esses conjuntos de objetos têm como finalidade ser expostos ao olhar de um contemplador ou de um espectador; 4) os objetos assim protegidos são considerados dotados de valor especial, isto é, são considerados preciosos, embora estejam fora do circuito econômico – não possuem valor de uso e possuem valor de troca, mas fora do circuito econômico, isto é, possuem valor de mercado; 5) tais ob-

² POMIAN, Krisztoff. “Entre le visible et l’invisible”, *Lire*, nº 3, 1987.

jetos não possuem nenhuma função senão a de ser contemplados e de conferir prestígio a quem os possui.

Esse tipo de coleção esteve ligado, na Antiguidade, a algumas instituições específicas: o museu (no sentido religioso do termo, isto é, local consagrado às Musas, deusas protetoras das artes e das ciências), no qual os objetos eram trazidos como oferendas, sacralizados, concebidos como mediadores entre os homens e os deuses ou entre o profano e o sagrado, e postos para a contemplação de visitantes, crentes e peregrinos; os tesouros dos príncipes, em geral pedras preciosas e metais preciosos, os *regalia* exibidos nas cerimônias principescas, nas festas régias e nos cortejos fúnebres; os espólios de guerra e os dons das embaixadas, retirados do circuito econômico e guardados nos tesouros de reis e de comandantes militares, preservados e exibidos para círculos restritos como signos de prestígio; os tesouros dos templos, isto é, relíquias, objetos sagrados (vestes, armas, partes do corpo de um herói) e os objetos funerários, guardados por ordens sacerdotais e religiosas como signo de prestígio.

Todos os objetos naturais e todos os artefatos, todos os monumentos e documentos, todos os espólios e relíquias que se tornam semióforos pressupõem, de um lado, uma hierarquização social dos objetos, em que os inferiores são dotados de simples valor de uso e de valor de troca e os superiores ou significantes são dotados de poder e prestígio. Essa hierarquia, por seu turno, distingue, segundo o poder e o prestígio, os indivíduos ou grupos que não possuem e os que possuem semióforos, são seus proprietários, guardiães, conservadores e exibidores. Chefias político-militares, detentoras do saber sobre o profano, e chefias religiosas, detentoras do saber sagrado, isto é, reis, príncipes, pontífices, foram os primeiros detentores de semióforos. A eles, a sociedade moderna acrescentou os humanistas (que pelo estudo do passado recuam as fronteiras do tempo), os cientistas (que pelo estudo das coisas ampliam as fronteiras do espaço) e os artistas (cujas obras trazem perenidade e eternidade ao mundo). A eles, os séculos XIX e XX viram acrescentarem-se os detentores do dinheiro que, como mercadoria universal, tem o poder de fazer crescer a quan-

tidade de objetos semióforos, que se tornam insígnia não só de poder e prestígio, mas também de *riqueza*.

Ora, a hierarquia política, a religiosa e a da riqueza passaram a disputar a posse dos semióforos, bem como a capacidade para produzi-los e exibi-los: a religião, estimulando os milagres (que geram novos lugares sagrados, novos santos e novas relíquias); o poder político, estimulando a propaganda (que produz novos lugares, novas pessoas e novas datas para o culto cívico); e o poder econômico, estimulando tanto a aquisição de objetos para convertê-los em semióforos (por meio de coleções privadas) como o surgimento de novos saberes encarregados de produzir novos semióforos (arqueologia, paleontologia, etnologia, história da arte). É nessa disputa de prestígio, poder e riqueza que o Estado-nação inventa a idéia de *patrimônio cultural da nação* como patrimônio artístico, histórico e geográfico, ou seja, aquilo que o poder político detém contra o poder religioso e o poder econômico. Em outras palavras, os semióforos religiosos são particulares a cada crença, os semióforos da riqueza são propriedade privada, mas o patrimônio cultural é nacional ou coletivo e sua função é celebrar os feitos da nação.

Por que o Estado-nação se viu compelido a inventar o patrimônio cultural nacional: museus públicos, bibliotecas públicas, arquivos públicos, monumentos, meio ambiente? Por dois motivos principais. Em primeiro lugar, pela pressão de uma classe média crescente que, não tendo poder nem riqueza, deseja ter acesso aos objetos-significações, forçando o Estado à criação das instituições públicas de patrimônio cultural e ambiental. Em segundo, como consequência da luta de classes, pois se cada classe social instituir seus próprio semióforos, definindo sua maneira de relacionar-se com o tempo, o espaço, o invisível e o sagrado, os conflitos sociais não poderão ser controlados pela classe dominante nem por seu Estado. Por esse motivo, o primeiro semióforo instituído pelo Estado foi a própria idéia de *nação*, sujeito e objeto dos cultos cívicos que ela presta a si mesma. A partir da nação, instituem-se os semióforos *nacionais* e com eles o patrimônio cultural e ambiental e as instituições públicas encarregadas de guardá-los, conservá-los e exibi-los.

É esse acontecimento histórico que leva, gradualmente, com a idéia de *patrimônio ambiental*, a integrar o meio ambiente entre os objetos semióforos. Não se trata, como na Antiguidade, da eleição de lugares, estrelas, planetas, constelações, montanhas, lagos e rios nos quais o sagrado e o invisível se manifestam, mas da idéia de que a natureza, enquanto *território nacional*, deve ter algumas de suas partes preservadas e publicamente exibidas. Em outras palavras, assim como na Antiguidade o semióforo natural era um objeto cultural, assim também, com o Estado-nação, a natureza é um objeto cultural, é uma idéia, uma significação e não uma simples coisa externa. Em resumo, a oposição natureza-cultura não tem validade aqui.

Na sociedade contemporânea, na qual vigora a ideologia pós-moderna, a idéia de patrimônio cultural e ambiental é acrescida de três inovações:

– a idéia pós-moderna de que as cidades são “empórios de estilos e de imagens”, sistemas descentrados de sinais, exigindo por isso a multiplicação quantitativa de objetos do patrimônio, com a multiplicação de “objetos históricos”, surgindo o museu do telefone, o do rádio, o do disco, o do cinema, o do telégrafo, o do avião, o do selo, o do automóvel, e assim por diante;

– a idéia de que as cidades enquanto tais são museus em um sentido novo: reservam-se edifícios e logradouros, parques e rios, lagos e bosques aos quais se atribui a qualidade de semióforos, de maneira a garantir, de um lado, que todo o restante possa ser devastado pela especulação imobiliária e, de outro, que a preservação cultural e ambiental produza o “retorno positivo de imagem” aos governantes, além de isenções fiscais para empresas privadas que se dispõem à “preservação”. Em outras palavras, o patrimônio cultural e ambiental, que era fonte de poder para o Estado-nação, torna-se simplesmente uma questão econômica e política de *marketing*;

– a inversão do sentido originário do semióforo, a partir do surgimento do mercado de “antiguidades”. De fato, como vimos, o semióforo é justamente o objeto retirado do circuito econômico porque possui função simbólica. Com o surgimento e o crescimento do mercado de “antiguidades”, surge a idéia de que qualquer objeto,

documento, texto pode aceder à condição de objeto-significação ou de objeto histórico a partir das decisões de determinado tipo de mercado sobre o que é “antigo”.

Sob a ação do autodenominado pós-modernismo, novamente a oposição entre natureza e cultura perde validade, agora, porém, porque tudo é mercadoria e tudo é objeto de *marketing*. A universalização do mercado capitalista é exatamente o que permite a “defesa” do chamado patrimônio ambiental, uma vez ela se institui no exato momento em que a natureza é devastada, pois o “patrimônio” elege, segundo critérios econômicos, o que deve e pode ser retirado do circuito da atividade econômica. O que não nos deve surpreender, já que a natureza tornou-se uma construção científica e mercantil.

6. DIREITO À MEMÓRIA: UMA OUTRA POLÍTICA CULTURAL

“Nunca houve um monumento de cultura que também não fosse um monumento da barbárie.”

Walter Benjamin

No ensaio “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”, o filósofo Merleau-Ponty³ afirma que o museu e a biblioteca nem sempre são benfazejos, pois frequentemente levam ao abandono da forma nobre da memória para celebrá-la em sua forma mísera e pomposa.

A forma mísera e pomposa da memória pretende oferecer uma *sobrevida* às obras de arte e de pensamento, arrancadas do contexto onde possuíam sentido. Busca produzir uma unificação e uma continuidade *externas* às obras de arte e de pensamento, recalçando o fato de que artistas e pensadores não ignoram seus ascendentes e descendentes, isto é, a unidade e a continuidade *internas* às obras, que lhes permite ter uma história. Oferece à contemplação a história do *morto*, ou seja, do consagrado e oficial, fabricando uma his-

³ MERLEAU-PONTY, Maurice. “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”. São Paulo, Editora Abril, coleção Os Pensadores, 1975.

tória de eventos que ignora ou oculta a história dos adventos, na qual o *vivo* e o *novo* retomam o passado em um presente que o transforma e lhe muda o sentido.

A forma nobre da memória apanha as obras de arte e de pensamento como instituintes, porque abrem campos de criação e de pensamento que não poderiam existir sem elas, e como instauradoras de posteridade, porque suscitam novas criações e novos pensamentos, pois uma obra só é memorável graças ao excesso das suas significações com relação aos significantes ou aos signos disponíveis nos quais se expressa, excesso que a faz ser retomada por outros, que a continuam, transformam ou destroem. Em seu presente, a obra instaura a possibilidade de um futuro. Assim, a forma nobre da memória apanha as obras de arte e de pensamento como *trabalho*, que se realiza para dar expressão e sentido ao que ainda não foi visto, dito, pensado ou feito, àquilo que, no presente, pede e exige expressão.

Por isso, diz Merleau-Ponty, não se pode ir ao museu e à biblioteca como ali vão espectadores, para contemplar sob uma luz mortífera obras penduradas em paredes, cercadas de vidros protetores, livros enfileirados em estantes mal iluminadas e poeirentas, esquecendo as dores e alegrias, os conflitos e as descobertas, a solidão e a solidariedade que lhes deram existência. É preciso ir ao museu e à biblioteca como ali vão artistas e pensadores, para participar das lutas e aventuras, das venturas e desventuras, dos infortúnios e glórias do trabalho da criação e da descoberta, da retomada do passado para a invenção do futuro.

A miséria pomposa não é, porém, o único aspecto da concepção oficial e celebrativa do patrimônio histórico-cultural. Quando acompanhamos a invenção dos semióforos, pudemos observar que são instituídos para afirmar uma história determinada, a dos poderosos e vencedores, concebida como una e única, linear, contínua e progressiva. Por isso, também é preciso retomar as considerações de Walter Benjamin quando, na Tese 7 de *Sobre o conceito de história*, escreve:

“Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os

corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos de bens culturais. [...] todos os bens culturais que ele [o materialista histórico] vê têm uma origem que ele não pode contemplar sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, mas também ao duro, penoso e anônimo trabalho de seus contemporâneos. Nunca houve um monumento de cultura que também não fosse um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo.”⁴

As políticas de patrimônio histórico, cultural e ambiental estariam condenadas à forma mísera e pomposa da memória e à celebração da história do vencedor? Ou é possível outra política? A resposta a esta segunda pergunta é: sim.

De 1989 a 1992, durante o governo municipal do Partido dos Trabalhadores na cidade de São Paulo, o Departamento do Patrimônio Histórico (DPH), órgão da Secretaria Municipal de Cultura, realizou o projeto *Direito à Memória*, cujo ponto de partida foi a luta contra

“uma sociedade destituída de cidadania em sentido pleno, se por esta palavra entendermos a formação, a informação e a participação múltiplas na construção da cultura, da política, de um espaço e um tempo coletivos. [...] Fazer com que nossa produção incida sobre a questão da cidadania implica fazer passar a história e a política de preservação e construção do passado pelo crivo de sua significação coletiva e plural. [...] A construção de um outro horizonte historiográfico se apóia na possibilidade de recriar a memória

⁴ BENJAMIN, Walter. “O conceito de história”. In: *Obras escolhidas. Magia e técnica. Arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 225.

dos que perderam não só o poder, mas também a visibilidade de suas ações, resistências e projetos”⁵.

Memória contestadora do triunfalismo dos poderes estabelecidos, que desorganizaram o espaço, o tempo e a participação, a história dos vencidos (em contraposição ao que Benjamin chamou de história do vencedor) não é sacralização e construção de uma história contínua e única, pois isso seria simplesmente transferir para movimentos populares e sociais os mesmos procedimentos de apropriação do passado usados pela história do vencedor. De fato, “é necessário ter claro que o espaço da cidadania, que permite a produção de uma história e de uma política democrática de patrimônio histórico, não necessita ser preenchido por um novo herói”⁶.

Do que se tratava? De tornar visível a disputa pela memória social, deixando aparecer ações até então invisíveis, capazes de questionar as significações institucionalizadas com que a sociedade constrói para si mesma seu próprio significado. Por isso mesmo, tratava-se de uma prática reflexiva sobre a concepção de patrimônio histórico, cultural e ambiental:

“queremos tratá-lo não apenas no âmbito restrito das técnicas de intervenção ou dos critérios de identificação e preservação e seus conceitos operacionais. Para além desses aspectos, é preciso politizar o tema, reconhecendo as condições históricas em que se forjaram muitas de suas premissas – e articulando-as com as lutas pela qualidade de vida, pela preservação do meio ambiente, pelos direitos à pluralidade e sobretudo pelo direito à cidadania cultural”⁷.

⁵ PAOLI, Maria Célia. “Memória, história e cidadania: o direito ao passado”. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *O direito à memória. Patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo, Departamento do Patrimônio Histórico, 1991, p. 26- 27.

⁶ Idem, *ibidem*.

⁷ FENELON, Déa Ribeiro. “Políticas culturais e patrimônio histórico”, in Maria Clementina Pereira Cunha (org.) *O direito à memória. Patrimônio histórico e cultural*. Op. cit., p. 21. Déa Fenelon dirigiu o Departamento do Patrimônio Histórico (DPH) de 1989 a 1992.

Quais as vigas mestras do trabalho realizado pelo DPH?

– concepção do patrimônio histórico, cultural e ambiental como prática social e cultural de múltiplos e diferentes agentes socioculturais;

– a memória como direito do cidadão, portanto como ação de todos os sujeitos sociais e não como produção oficial da história;

– em lugar de uma memória social ilusoriamente única, afirmação de memórias, no plural, histórias e não uma história, ou seja, ter presentes as determinações de classe, etnia e gênero e das lutas sociais e políticas como constitutivas da produção da memória e da história. Para tanto, houve implementação de projetos de história oral, com a coleta de depoimentos relativos ao cotidiano da cidade, à memória do trabalho fabril e dos movimentos sociais, visando ampliar o universo da história da cidade;

– desestatizar a memória, ou seja, o direito à memória exige que os memorialistas não sejam espoliados de suas tradições e não sejam manipulados para produzir memória oficial triunfalista. Por esse motivo, o DPH (por meio de cursos, oficinas, cessão de instrumentos técnicos e espaços) socializou conhecimentos e ofereceu subsídios técnicos aos movimentos sociais e populares, no sentido de registro e preservação de sua memória, suas tradições e suas referências culturais próprias, assegurando a autonomia dos memorialistas;

– afirmação de uma política de informação, com a difusão e a divulgação das atividades do DPH e o esclarecimento de suas práticas e seus instrumentos de ação, a fim de estabelecer amplos canais de comunicação com todos os segmentos da sociedade;

– afirmação de uma política de participação baseada em três pontos: 1) ampliação e democratização do Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, com representantes da sociedade com poder deliberativo e não apenas consultivo; 2) instalação de fóruns de discussão, reunindo representantes das instituições federais, estaduais e municipais de preservação, para troca de experiências e discussão de critérios e diretrizes que transformem o significado da preservação; 3) audiências públicas para propor e receber propostas concernentes ao tombamento e à revitalização de áreas da cidade;

– recusa do museu como folclore, espólio, pilhagem e invenção de um passado comum; afirmação de uma nova política museológica, capaz de contemplar os diferentes sujeitos históricos e a multiplicidade de experiências históricas, de maneira que o museu articule passado e presente e seja um espaço de diálogo cultural e de formação da cidadania;

– por conseguinte, recusa do supermercado cultural e afirmação de um novo modo de ocupação das Casas Históricas com atividades de história oral, exposições feitas pelos próprios memorialistas, cursos, oficinas, música de época e peças teatrais referentes à história da Casa;

– recusa da história como celebração de efemérides nacionais e afirmação da sociedade histórica, portanto de uma visão reflexiva e crítica das efemérides – quem as instituiu, com que sentido e com que finalidade – e de valorização de outros calendários, construídos pelas várias memórias sociais;

– novo conceito de preservação histórica e urbana: a cidade vista por meio de sua história econômica, social, política e artística, de maneira a permitir o tombamento não de edifícios e monumentos isolados, mas o tombamento histórico e ambiental “por manchas”, isto é, por regiões definidas por uma história específica, incluindo bens móveis e imóveis, e revitalizadas quando necessário ou quando solicitado pela população;

– esse novo conceito de preservação levou à manutenção dos monumentos nos locais em que foram instalados, mesmo quando, no passado, houve equívoco quanto ao lugar, pois ali onde estão tornaram-se referência para os habitantes e passaram a fazer parte da história local e da cidade;

– também o novo conceito de preservação assegurou, nas obras de restauro de edifícios históricos, a visibilidade dos trabalhos e materiais com que foram construídos, deixando à mostra trechos internos de paredes e tetos; ou seja, o restauro manteve visível a memória do *trabalho* dos construtores (escravos e operários);

– a nova concepção da memória social determinou a forma e o conteúdo de exposições internas e de rua: as exposições eram temáticas e

organizadas a partir de quatro fontes: por sugestão dos memorialistas (por exemplo, a exposição “Por Conta Própria”, sobre o trabalho informal); por coleta de depoimentos de memorialistas e frequentadores das Casas Históricas (por exemplo, a exposição “Paulicéias Perdidas”, sobre a cidade no século XIX e início do século XX); por decisão de desconstruir a memória oficial da classe dominante e do Estado, dando visibilidade à memória não-oficial dos vencidos, dominados e explorados (por exemplo, as exposições “Centenário do 1º de Maio”, “Pátria Amada Esquartejada” – reflexão crítica sobre as muitas mortes de Tiradentes e a construção da origem da nação a partir da imagem crística (o Cristo da Paixão) do inconfidente mineiro; e pela conjugação de estudos dos historiadores com a memória dos sujeitos da exposição (por exemplo, a exposição “Bandeira nos Olhos”);

– as exposições (de fotografias, objetos, pinturas), realizadas em diferentes pontos da cidade e com itinerância, asseguraram a extroversão dos acervos da municipalidade, alcançando um público tradicionalmente excluído dos circuitos culturais;

– recusa do documento como coleção dotada de valor enquanto coleção para valorizá-lo como instrumento de pesquisa, como informação aberta a todos os cidadãos e como fonte de conhecimento da e para a cidade;

– reorganização e ampliação do acervo de documentos e fotográfico, tanto no que diz respeito às condições físicas de sua guarda como aos processos tecnológicos e de informatização para garantir sua conservação e amplo acesso ao público, não só aos pesquisadores, mas também para os registros memorialísticos da população;

– afirmação do direito à informação e à pesquisa, preparando as instalações e os equipamentos técnicos da Casa da Memória Paulistana (que deveria ocupar o edifício Ramos de Azevedo, antiga Escola Politécnica de São Paulo, cujos trabalhos de reforma e restauro estavam em vias de conclusão em outubro de 1992), para abrigar os arquivos de documentos do DPH, o arquivo de fotografias e negativos também do DPH, e o Sistema Municipal de Arquivos, instituído por decreto da prefeita Luiza Erundina, abrindo-se aos pesquisadores e à população para consulta;

– início da implementação do Sistema Municipal de Arquivos, que deve reunir todas as unidades arquivísticas da administração municipal e demais instituições similares da cidade para que, sobre bases comuns, seja organizado e preservado seu acervo documental nos vários suportes (textual, gráfico, pictórico, fotográfico, filmográfico etc.);

– cursos, congressos internacionais e nacionais interdisciplinares (reunindo história, ciências sociais, antropologia, psicologia social, lingüística, literatura, museologia, filosofia, informática) destinados ao aprimoramento dos funcionários, tanto do ponto de vista de sua atualização diante de novo instrumental tecnológico como do ponto de vista de sua participação em um novo conceito de patrimônio e de relação com os cidadãos.

Escovando a história a contrapelo, o Departamento do Patrimônio Histórico propôs uma política de patrimônio histórico-cultural antimuseu, antifolclore, anticoleção, antiefeméride, anticelebração, anti-simulacro, antiespoliação, antiguardião e anti-reificação da memória. Trabalhou com a multiplicidade e a diversidade das memórias, assegurando o direito à diferença; ao mesmo tempo, trabalhou com os diferentes suportes da memória buscando unificá-los tematicamente. Afirmou, assim, a prática de um *serviço público* garantidor de direitos da cidadania e não definidor estatal da memória ou produtor do consenso sobre os semióforos.

CULTURA, DEMOCRACIA E SOCIALISMO

I. ALGUMAS OBSERVAÇÕES SOBRE A CULTURA

Se formos às origens da palavra cultura, veremos que ela significa cultivo, cuidado. Inicialmente, era o cultivo e o cuidado com a terra, donde agricultura, com as crianças, donde puericultura, e com os deuses e o sagrado, donde culto. Cultura era uma ação que conduz à plena realização das potencialidades de alguma coisa ou de alguém, significava: desenvolver, fazendo brotar, frutificar, florescer e cobrir de benefícios.

No correr da história do Ocidente, esse sentido vai se perdendo até que, no século XVIII, a palavra cultura ressurgiu, mas relacionada a outro conceito, o de civilização. Sabemos que *civilização* deriva de idéia de vida civil, portanto de vida política e de regime político¹. Durante o século XVIII, a cultura é o padrão ou o critério que mede o grau de civilização de uma sociedade. Assim, a cultura passa a ser encarada como um conjunto de práticas (artes, ciên-

¹ Em latim, cidadão se diz *cives* e cidade (entendida no sentido político) se diz *civitas*; donde civil.