

Patrimônio, memória e intencionalidade

Heritage, memory and intentionality

El patrimonio, la memoria y la intencionalidad

Lucas Graeff¹

Resumo: Este texto revisa e amplia uma palestra proferida durante o III Encontro Internacional em Patrimônio Cultural (Enipac) realizado na Universidade da Região de Joinville (Univille), em 22 e 23 de setembro de 2016. Discutem-se as relações entre memória e patrimônio por meio de uma abordagem fenomenológica da memória. Como hipótese de trabalho, propõe-se que os bens patrimoniais não portam significações *per se*, dependendo da intencionalidade dos agentes do campo patrimonial. Essa hipótese procura limitar a tendência de projetar funções psíquicas em coisas – no caso, os patrimônios culturais.

Palavras-chave: patrimônio cultural; memória; intencionalidade.

¹ Antropólogo. Doutor em Etnologia e Sociologia Comparada pela Universidade de Paris 5 (Sorbonne). Bolsista de Produtividade CNPq (Nível 2). Professor do Programa de Pós-graduação (PPG) em Memória Social e Bens Culturais do Centro Universitário La Salle (Unilasalle).

Abstract: This text revises and expands a lecture given during the III International Meeting on Cultural Heritage (ENIPAC) held at Univille from 22 to 23 September 2016. It discusses the relationship between memory and heritage through a phenomenological approach to memory. As a working hypothesis, it is proposed that the cultural heritage does not carry meanings *per se*, depending on the intention of the patrimonial field agents. This hypothesis seeks to limit the tendency to project psychic functions onto things – in this case, the cultural heritage.

Keywords: cultural heritage; memory; intentionality.

Resumen: Este texto revisa y amplía una conferencia pronunciada durante el III Encuentro Internacional de Patrimonio Cultural (ENIPAC), que ha tenido lugar en Univille – Universidad de la Región de Joinville, entre el 22 y 23 de septiembre de 2016. Se analiza la relación entre la memoria y el patrimonio a través de un enfoque fenomenológico a la memoria. Como hipótesis de trabajo, se propone que los bienes de patrimonio no llevan significados *per se*, dependiendo de la intención de los agentes del campo patrimonial. Esta hipótesis tiene por objeto limitar la tendencia de proyectar las funciones psíquicas en las cosas – en este caso, el patrimonio cultural.

Palabras clave: patrimonio cultural; memoria; intencionalidad.

INTRODUÇÃO

Este texto é uma versão ampliada da palestra que proferi durante o III Encontro Internacional em Patrimônio Cultural (Enipac), realizado na Universidade da Região de Joinville (Univille) em 22 e 23 de setembro de 2016. Naquela oportunidade, redigi um texto que vinculava minha trajetória pregressa à discussão da tese deste artigo², a saber, que os bens patrimoniais não são *portadores* de significações. São os agentes do campo patrimonial que atribuem significações aos patrimônios. É um abuso de linguagem atribuir *intencionalidade* – no sentido fenomenológico – a um ente que não seja humano. Não porque as coisas não tenham “vida” (INGOLD, 2012) ou porque são operadoras de agências (GELL, 1998), mas porque tanto a intencionalidade quanto os conceitos de memória e patrimônio são devedores de um quadro dóxico particular. Parafraseando Eduardo Viveiros de Castro (2015), não basta pregar a abolição de fronteiras entre “pessoas” e “coisas” ou entre “natureza” e “cultura” para que cheguemos a uma simetria de relações entre os patrimônios culturais e os grupos humanos que se referenciam nele – e por ele são referenciados. Se tal abolição é possível, ela depende da ruína do próprio campo patrimonial – algo que, ao que me parece, não está no horizonte do leitor ou da leitora *interessado* pelos bens patrimoniais.

A tese que apresento aqui tem consequências maiores para os agentes do patrimônio, tendo em vista que usurpa uma das qualidades intrínsecas dos bens patrimoniais – qualidade, aliás, que está *aparentemente* inscrita na Constituição Federal. Por outro lado, ela não implica nivelar a zero as qualidades dos patrimônios. Sim, as coisas têm qualidades que determinam as suas possibilidades e limites de apropriação patrimonial, mas nenhuma delas significa nada além das relações de significação – logo, humanas – nas quais se inscrevem.

² Para a presente versão, farei a economia de minha trajetória, enfocando a tese, sua demonstração e alguns desdobramentos. Com isso, não estou dizendo que a minha trajetória esteja ausente aqui, como se perceberá a seguir, mas que optei por utilizá-la de forma mais instrumental. Mesmo assim, caso o leitor e a leitora se sintam curiosos, a palestra completa está acessível neste vídeo gentilmente realizado por Daniel Uribe: https://www.youtube.com/watch?v=W_Zzuf5SSGI.

PRIMEIRO APONTAMENTO: RETORNO ÀS MINHAS ORIGENS

O mote maior de minha fala durante o Enipac foi a relação entre memória e patrimônio. Naquela oportunidade, perguntei: em que consiste tal relação? Sinalizei, então – e sigo pensando assim –, que desconheço a resposta definitiva para essa questão. De peremptório e incontornável, o que disponho é de um conjunto de experiências prévias que me levam a pensar que as relações entre patrimônio e memória constituem um importante problema epistemológico. À guisa de introdução, propus dois retornos às origens: um pessoal, outro institucional. Este primeiro apontamento trata do primeiro retorno.

A primeira vez que lidei profissionalmente com o tema do patrimônio foi como etnógrafo-fotógrafo do Inventário Nacional de Referentes Culturais (INRC) sobre o Massacre de Porongos, um evento histórico de importância maior nos processos de construção identitária do que significaria ser “gaúcho” no Rio Grande do Sul. O inventário apoiou-se nas polêmicas entre diferentes agentes e atores de movimentos negros, tradicionalistas e nativistas do Rio Grande do Sul com vistas a dialogar com todos os interessados pelo evento. O mapeamento das fontes, dos lugares e das celebrações a inventariar deu-se por meio desses diálogos e interesses³.

O ano era 2005. Naquele período, eu levava adiante minha pesquisa de mestrado sobre memória e cotidiano no Asilo Padre Cacique, em Porto Alegre (GRAEFF, 2005), sob orientação da Profa. Cornelia Eckert. Em alguns dias de semana e de finais de semana, porém, eu me distanciava do asilo, viajando com os colegas Cristian Jobi Salaini, Ana Paula Comin e Vinícius Oliveira para diversas capitais farroupilhas e cidades nas redondezas de Pinheiro Machado, no Rio Grande do Sul. Nós estávamos realizando o INRC sob a supervisão da Profa. Daisy Macedo de Barcellos.

Quando eu estava no asilo, meu interesse era descobrir como se envelhece em uma instituição asilar. Ao cruzar os pampas acompanhado de meus colegas de INRC, eu portava uma máquina fotográfica e descobria, sem interesses maiores, de que tratava essa história do Massacre de Porongos. Isso porque, quando meu colega Cristian Salaini me convidara para participar do projeto, eu tinha ouvido falar do tal evento. Apenas depois, ao longo da experiência etnográfica, desenvolvi um entendimento sobre o massacre e seu papel nas disputas identitárias e historiográficas.

Ou seja: não fui convidado a tomar parte do INRC Porongos por uma *expertise* conceitual, mas pela habilidade da fotografia. Meu amigo Cristian precisava de um antropólogo com alguma formação na área e com experiência etnográfica; eu era uma escolha viável, pela formação e pelo tempo livre.

Em ambos os casos, no asilo e nos pampas gaúchos, tratava-se de memória: fazíamos entrevistas (essa técnica tão corriqueira, que hoje é quase sinônimo de memória) e produzíamos documentações (o diário de campo, principalmente, que já era uma ferramenta privilegiada de registro memorial para nós, antropólogos). Dessas fontes, produzíamos algum material de segunda ordem. Dissertações e artigos, principalmente.

³ O Massacre de Porongos é um dos episódios derradeiros da chamada Revolução Farroupilha (1835-1845). No dia 14 de novembro de 1844, um destacamento de lanceiros negros encontrava-se próximo ao Cerro de Porongos, atualmente pertencente à cidade de Pinheiro Machado (RS). Naquele dia, durante a madrugada, o destacamento foi atacado e a maioria dos lanceiros negros foi morta por uma tropa imperial. Segundo as fontes historiográficas, os lanceiros negros encontravam-se desarmados na hora do ataque. Para uma compreensão mais aprofundada da polêmica em torno do evento e sobre o processo do INRC, remeto o leitor ao artigo de Ana Paula Comin de Carvalho (CARVALHO, 2005) e à dissertação de Cristian Jobi Salaini (SALAINI, 2006).

Apesar de se tratar de memória, eu não diria que eu e meus colegas estávamos aparamentados conceitualmente nesse tema. Como disse, fazíamos saída a campo, entrevistas, falávamos de patrimônio imaterial. Tudo leva a crer que se tratasse de memória e patrimônio. Mas definição de memória não tínhamos.

Afinal, o que seriam memória e patrimônio? E, novamente: como e por que se relacionam?

O meu primeiro apontamento, portanto, consiste em sublinhar: muitos dos profissionais que trabalham com memória e patrimônio não param para pensar nesses dois conceitos. Tudo bem: o meu caso é apenas um caso. Talvez a proposição logicamente adequada fosse “ao menos um profissional que trabalha com patrimônio e memória não para para pensar nesses dois conceitos”. Ou, mais precisamente: “ao menos um profissional trabalhou com patrimônio e memória sem pensar nesses dois conceitos”.

Tenho a convicção, mesmo, de que não estive sozinho. E que não estou sozinho. Há, efetivamente, muitos profissionais do campo da memória e do patrimônio que não pensam na relação crítica entre esses conceitos, mas que agem em um campo que se organiza em torno deles. Agentes que preferem seguir agindo em vez de terem a sua ação estancada em prol de uma reflexão sobre a sua fé prática, sua *doxa*⁴.

SEGUNDO APONTAMENTO: RETORNO ÀS ORIGENS DA CATEGORIA PATRIMÔNIO

Segundo retorno às origens. Acabo de dizer que há ao menos um profissional que trabalha com patrimônio e memória e não costuma pensar nas relações entre memória e patrimônio. Pois eu gostaria de ampliar a minha pretensão revisitando as origens míticas do campo patrimonial no Brasil⁵. O ano é 1937, o Decreto-Lei é o 25. Ali, no primeiro artigo, lemos que o patrimônio histórico e artístico nacional é composto de bens de interesse memorial (ligados a “fatos memoráveis”), arqueológicos, etnográficos, bibliográficos e artísticos. Uma coleção de bens, portanto, cujo critério de seleção é um interesse dimensionado por, entre outros conceitos, o de “fatos memoráveis”. Mas em que consistem fatos memoráveis? Os legisladores não se deram ao trabalho de definir. Ainda assim, sabe-se que o período em questão é marcado por preocupações nacionalistas em diversos estados-nação do mundo ocidental (HOBBSAWM, 1990). E não apenas isso: a nação é pensada como algo forjado pelos feitos de grandes líderes (políticos, cientistas, artistas), ao mesmo tempo em que se inscreve no passado imemorial de um “povo” – em outras palavras, trata-se de transformar tradições românticas do século XIX em programas políticos (GEARY, 2005).

⁴ A *doxa* nada mais é que uma ou mais crenças fundamentais e compartilhadas por um determinado grupo humano a respeito de um determinado problema ou objeto de ordem cognitiva. Uma das características da *doxa* é que os agentes que a constituem e reproduzem não precisam ser conscientes de que se trata de uma crença estruturante de suas experiências práticas. Como escreve Bourdieu (2000, p. 34, tradução minha), “a experiência dóxica do mundo social exclui por definição as condições particulares que tornam possível essa experiência”.

⁵ Por mítico não me refiro a falso, mas a um processo de imaginação social institucionalizada. Em um texto anterior com a colega Cleusa Graebin (GRAEBIN; GRAEFF, 2014), discutimos as duas narrativas tradicionais sobre as políticas públicas para o patrimônio no Brasil, indicando – assim como o faz Márcia Chuva (2003; 2012) – sua dimensão institucional e ideológica. A narrativa mítica, vencedora, é a que se inicia nos anos 1930 com a Constituição de 1934, o Decreto-Lei 25/37 e o heroísmo de Mário de Andrade e Rodrigo Melo Franco.

Nesse quadro, os fatos memoráveis são os que se inscrevem nos livros e arquivos da História – e não qualquer história, mas de uma história comprometida com o nacionalismo. Isso é memória? De qual tipo? Para ser sincero, essas questões não importam, pois, no fim das contas, a categoria patrimônio apresentada no Decreto-Lei 25/37 não está lá para ser pensada. É uma categoria, uma gaveta, um depósito, um arquivo desses “fatos memoráveis”.

Esse ponto de demonstração permite-me dizer: eu não fui o único a trabalhar com memória e patrimônio sem pensar nisso. Porque o que está em jogo no Decreto-Lei é seu efeito prático, que consiste em impedir ou obstar a alienação de coisas catalogadas como bens de interesse memorial. Uma vez de “interesse”, a proteção jurídica orienta que esses bens “interessantes” para a nação devem ser mantidos ao longo do tempo, devem escapar à ruína.

Nessa altura da discussão, o leitor ou a leitora pode pensar: “mas essa lei é de 1937. A legislação avançou, bem como o entendimento sobre o patrimônio cultural”. De acordo. Concedo esse ponto. Efetivamente, há avanços no entendimento sobre em que consiste o patrimônio cultural. O artigo 216 da Constituição Federal de 1988 é exemplar nesse sentido: “o patrimônio cultural brasileiro é composto por bens ‘portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira’”.

Quais as diferenças notáveis entre o Decreto-Lei 25/36 e a Constituição Federal? Em primeiro lugar, não é mais patrimônio “histórico e artístico nacional”, mas patrimônio “cultural brasileiro”. Em seguida: a ideia de “interesse” é substituída pela de “portador”. Terceiro ponto: não se fala mais de ligação entre fatos memoráveis e patrimônio. Os bens, agora, são “portadores” de referências à identidade, à ação e à memória de diferentes grupos. E, finalmente: esses grupos não são mais representativos da “nação”, mas da “sociedade” brasileira.

Bem entendido, essas são *algumas* das diferenças entre as duas legislações. Para os fins da minha tese, destaco particularmente o terceiro ponto: os bens patrimoniais como “portadores” de referências à identidade, à ação e à memória. O que significa dizer que um bem “porta” referências? E o que seriam “referências”, em geral, à memória, em particular? Como sugere Maria Cecília Fonseca, as referências culturais “pressupõem sujeitos para os quais essas referências façam sentido” (FONSECA, 2000). Sob esse ponto de vista, a noção de referência mantém a ideia de “ligação” entre coisa e significado (bem e fato memorável), já presente no Decreto-Lei 25/37. O que muda é o quadro conceitual que assegura a ligação. Ora, ainda de acordo com Fonseca (2000), a perspectiva dos referentes culturais “veio deslocar o foco dos bens – que em geral se impõem por sua monumentalidade, por sua riqueza, por seu peso material e simbólico – para a dinâmica de atribuição de sentidos e valores”. Mas seria esse realmente o caso? Teríamos passado de uma lógica intrínseca – própria ao bem, à sua excepcionalidade ou monumentalidade – para outra, extrínseca, derivada do interesse de agentes que atuam direta e indiretamente no campo do patrimônio?

Particularmente, não creio que seja esse o caso. Há, sim, novos agentes atuando no campo do patrimônio que inflexionam usos e abusos da categoria, tornando-a menos devedora de heróis e líderes institucionais. Isto é, a categoria patrimônio é mais afeita hoje à manipulação de grupos de interesses menos representativos ou dominantes do que o era nos anos 1930. Mas desconfio que isso seja resultado de uma transposição do *lugar* do valor patrimonial – outrora intrínseco, hoje extrínseco. Minha hipótese é que as novas inflexões correspondem simplesmente ao movimento dos agentes no campo do patrimônio.

TERCEIRO APONTAMENTO: SOBRE MEMÓRIA

O leitor ou a leitora deste artigo talvez conheça um texto que publiquei em 2015 sobre tempo, memória e patrimônio (GRAEFF, 2015). Trata-se de uma primeira aproximação que fiz na tentativa de compreender as relações entre memória e patrimônio. Naquela oportunidade, privilegiei a discussão de dois elementos incontornáveis do estudo de campos sociais: a *doxa* e a *illusio*.

Como procurei demonstrar, a *doxa* do campo patrimonial é a recursividade do tempo histórico assentada na memória como substrato ontológico das consciências individual e coletiva. Para operar seu conhecimento prático, os agentes do campo patrimonial creem em um tempo histórico progressivo e linear, cujos passados sucessivamente acumulados servem de recurso para pensar o presente e projetar o futuro. Nesse quadro, a memória é a metáfora da materialidade do passado: ela se inscreve organicamente nos indivíduos humanos e nos objetos que eles constroem e acumulam na constituição de seu universo domesticado.

É por meio dessa *doxa* que

tempo e memória se confundem; duração e descontinuidade se tornam sinônimos de lembrança e esquecimento; a seletividade de grupos sociais e instituições se equivale à dos afetos e das ideias do indivíduo; e a domesticação simbólica da experiência, sua identidade e diferenciação, passa a ser garantida por genealogias e arqueologias dependentes de provas materiais de longa duração (GRAEFF, 2015, p. 2).

Aos meus olhos, essa concepção substantivista da memória reina não apenas nos estudos acadêmicos sobre memória e patrimônio, mas no senso comum sobre o que significa ter uma personalidade, sobre ser alguém, sobre estar no mundo. Atualmente trabalho em um artigo sobre as relações entre memória e cultura moderna. Não vou adiantar as reflexões desse texto vindouro, porque ainda se trata de um *work in progress* e hesito diante de algumas hipóteses de trabalho que o permeiam. Mesmo assim, penso ser possível enunciar a tese que move minha reflexão: a memória é uma noção que se generaliza na cultura moderna pois organiza conceitualmente, por meio de uma única operação mental, as experiências subjetivas e objetivas de tempo-espaco. Por que a memória se afirma como função básica cognitiva e como interface das relações do indivíduo consigo mesmo e com o mundo? Ora, justamente porque dá substância à singularidade de entes discretos – indivíduo, sociedade, nação – e, ao fazê-lo, inscreve essa substância no fluxo infinito do tempo e do espaco. O uso social que se faz da memória corresponde, portanto, aos valores fundantes do que se chama “sociedade moderna”, com seus entes discretos ontologicamente independentes, politicamente soberanos e economicamente interessados (DUARTE, 2004).

É nesse quadro dóxico que as relações entre patrimônio e memória se inscrevem. Para nós, que agimos no campo do patrimônio, essa crença fundamental e compartilhada a respeito da materialidade e organicidade do par tempo-memória não se coloca em questão. Como pensar para além disso? Como imaginar um mundo onde o tempo não é uma categoria perceptiva, transcendental, da alma ou da consciência? Ou da memória como expressão mesma da maneira pela qual os seres humanos estão no mundo? Não é à toa que somos devedores de Santo Agostinho: não porque não consigamos dizer o que é o tempo, mas porque acreditamos piamente que tempo e memória não se constituem antes ou depois da existência humana. Eles são a própria existência humana – o tempo como oposto da eternidade e a memória como expressão do tempo, da *anima*.

No quadro dóxico, estudamos as relações entre memória e patrimônio com ótimas intenções. É por isso que, mesmo ousando uma reconfiguração crítica do papel do tempo

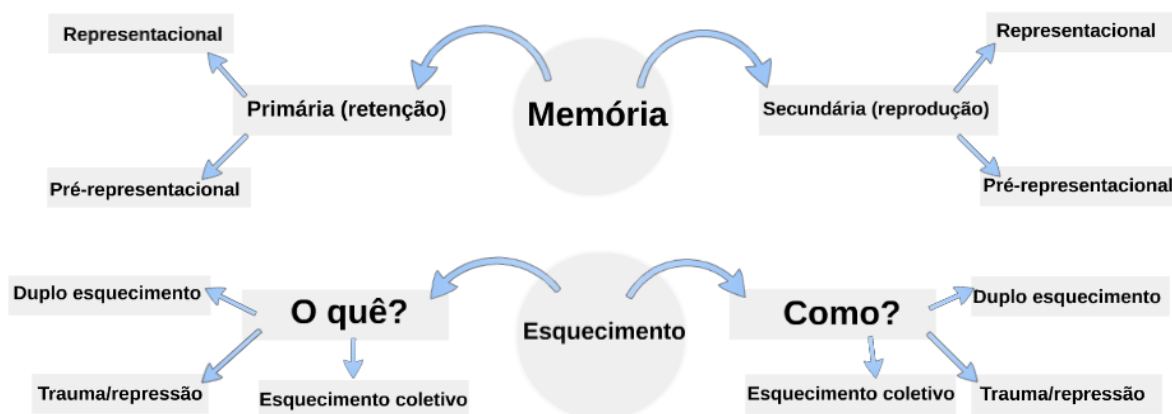
e da memória no campo do patrimônio, coloco-me em profundo acordo com as cinco proposições de Jô Gondar (2016) sobre memória social, bem como com sua premissa sobre a impossibilidade de uma definição unívoca de memória. Porque essas cinco proposições estão dentro desse quadro epistemológico do qual não conseguimos nos liberar. Elas representam o que há de mais instrumental para se localizar no interior desse quadro. Então, sim, o conceito de memória: 1) inscreve-se em um campo transdisciplinar, tornando-se objeto de disputas; 2) porque é objeto de disputas, oferece ganhos e perdas simbólicas em cada tentativa de cerceamento conceitual; 3) relaciona-se invariavelmente com o esquecimento; 4) não deve ser confundido com identidade; 5) não se reduz à representação.

Munido de boas intenções e das proposições de Jô Gondar, passarei ao quarto e ao quinto apontamentos deste texto com o objetivo de aprofundar as ideias de que memória e esquecimento devem ser tratados conjuntamente, que memória e identidade não se confundem necessariamente e que, sobretudo, nenhuma investigação sobre memória social deve reduzir esse conceito ao universo das representações. Vou executar isso no cruzamento de uma leitura que fiz do livro *Remembering*, do fenomenólogo americano Edward Casey (2009)⁶. Em seguida, retornarei às relações entre memória e patrimônio e finalizarei esta reflexão articulando as proposições de Gondar no quadro epistemológico que acabo de definir.

QUARTO APONTAMENTO: FENOMENOLOGIA DA MEMÓRIA

A figura 1, a seguir, esquematiza a leitura que fiz do prefácio de *Remembering*, de E. Casey (2009). Gostaria de chamar a atenção para dois pontos: 1) Casey parte das duas formas clássicas de definir a memória – retenção/armazenamento e reprodução/rememoração; 2) ele acrescenta duas formas básicas de esquecimento a esse modelo: “esquecer o quê” e “esquecer como”. Em seguida, observe que cada uma das formas passa por subdivisões: no caso da lembrança, temos as pré-representacionais e as representacionais; na do esquecimento, duplo esquecimento, esquecimento traumático/repressivo e esquecimento coletivo.

Figura 1 – Memória e esquecimento



CASEY, Edward. S. *Remembering*. 2. ed. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2009

Fonte: Primária

⁶ Aqui, deixo meu agradecimento ao Prof. Fabrício Pontin, que me indicou a leitura de Casey.

Para quem não está familiarizado com essas subdivisões, vale perceber que elas são, antes de tudo, um desdobramento do famoso par atividade-passividade. Casey menciona isso: a compreensão que Aristóteles e Platão tinham sobre memória passava por essa díade característica do pensamento grego clássico. Em linhas simples: eu posso armazenar uma informação ativamente e passivamente. Durante uma palestra, posso dirigir minha atenção intencionalmente para um rosto que vejo, uma sensação (frio, dor, satisfação) ou algo que me é dito – ou que eu mesmo digo – com vistas a lembrar disso, digamos, quando estiver de retorno a minha casa à noite. Mas eu também armazeno uma série de informações da mesma ordem – rostos, sensações, dizeres – que podem ser rememoradas mais tarde, também quando eu retornar à noite. E isso sem a minha intenção de fazê-lo. Por outro lado, ao retornar para minha casa, posso ser tomado de lembranças da palestra sem deliberação ou intencionalidade – como na famosa memória involuntária proustiana –, tenham sido essas lembranças armazenadas intencionalmente ou não. E, contrariamente, posso fazer o esforço para me lembrar das mesmas sensações, rostos e dizeres, tenham sido eles intencionalmente visados ou não.

Agora, o caso do esquecimento. Ao voltar para casa, eu posso me esquecer de lembrar o que deliberadamente procurei armazenar durante a palestra. Posso me esquecer também do que não procurei armazenar. Posso, ainda, esquecer que queria lembrar disso ou daquilo ao voltar para casa. Tudo isso de forma espontânea, passiva. E, por outro lado, posso buscar lembrar o que me esforcei para lembrar de agora e não conseguir; posso, ainda, deliberadamente querer esquecer as minhas recordações intencionais ou não intencionais e não conseguir, ficando com insônia e passando a noite em claro.

O que é a memória, portanto? Como é possível que, além das experiências singulares que cada ser humano vivenciou, algo seja transferido, revivido e reconstruído como uma experiência preñe de significados, valores e práticas? E, se pensarmos em conceitos como memória social, memória cultural e memória coletiva, como é possível que, perante a imensidão e a incomensurabilidade dessas experiências singulares, algumas extrapolem os limites do corpo ou da “consciência individual” e contribuam, informando e conformando, outras experiências singulares? Porque, no final das contas, é disto que se trata: a magia da continuidade apesar da natureza fugidia e discreta das formas. Ora, essa magia é social não apenas porque se refere às associações estabelecidas entre grupos e indivíduos, mas, sobretudo, porque sua eficácia reside em um regime ontológico e epistemológico efetivado discretamente por meio dessas mesmas associações.

O que se convencionou chamar de memória social é, antes de tudo, a busca incessante – e existencialmente recomeçada a cada reconstrução inventiva e intempestiva de sentidos – dessas causalidades formais e materiais. Em si, a memória social não é uma natureza; não é, tampouco, um conteúdo. Ainda que se deixe formular e fechar em termos de codificação, armazenamento, retenção e recordação de informações, a memória é, no limite, um *tópos* de introversão e extroversão de uma linguagem arbitrária de símbolos (ECKERT; ROCHA, 2000). Enquanto *tópos*, oferece-se aos divertimentos da linguagem e da imaginação humanas como se se tratasse de um lugar materialmente contornável e definível.

Crê-se, sinceramente, que o lugar da memória seja o cérebro, a alma, a consciência, a psiquê. Tal crença é revitalizante, pois oferece energia às pretensões existencialistas e existenciais que desejam a liberdade, o projeto e a imaterialidade da natureza dita “cultural” dos humanos. E ela não é falsa no sentido de não operar na realidade: ao contrário, é profundamente verdadeira, colaborando justamente com a reprodução social que cada um de nós admira e ama. Mas a memória não é só isso: é ação e não ação; é representação e pré-representação; é mental e corporal. E é, claro, uma relação dinâmica entre lembrança e esquecimento, entre retenção e reprodução.

QUINTO APONTAMENTO: FENOMENOLOGIA DA MEMÓRIA E PATRIMÔNIO

A imagem que acabo de apresentar é ilustrativa de como se processa fenomenologicamente a memória. Mas como isso se relaciona com o patrimônio cultural? Ora, quando falamos de memória e patrimônio, não estamos preocupados com o que lembram e esquecem os indivíduos, mas com o que lembra e esquece o “social” – esse “social” que, indicando de passagem, também é uma espécie de impensado tanto no campo do patrimônio cultural como no de memória social. Sem entrar nas minúcias do que seria esse “social”, o que se costuma supor quando se trata de patrimônio e memória é que a memória social reflete a memória individual. Como se um coletivo de humanos fosse um agente dotado de funções psíquicas próprias, assume-se que o que é armazenado e recordado pela sociedade ou por um grupo o seja de maneira homóloga à de um indivíduo humano. Logo, bastaria seguirmos essa corriqueira projeção das funções psíquicas individuais no “social” para fazer a ponte entre a fenomenologia da memória e a memória social.

Mas eu gostaria de adotar um procedimento diferente. Eu, particularmente, descredito que essa projeção seja necessária para a compreensão de certos fenômenos ditos sociais como é o caso do patrimônio. Mas nem por isso penso que tal projeção não ilumine nada e possa ser descartada integralmente. Eu diria, no mesmo sentido, que duvido de uma ou mais “memórias coletivas” realmente existentes, inscritas para além das funções psíquicas de um indivíduo humano. Mesmo assim, considero o conceito de memória coletiva instrumental para compreendermos constructos como “nação”, “tradição”, “identidade” e “coesão social”.

No mesmo sentido: não vamos assumir que o quadro fenomenológico que articulei por meio do livro de Casey seja definitivo para compreendermos em que consiste a memória social ou suas relações com o patrimônio. Vamos utilizá-lo para uma releitura de fenômenos externos, no caso, os bens que são alocados na categoria de patrimônio cultural.

Vejam: se memória é retenção/armazenamento e reprodução/rememoração; se memória é “esquecer o quê” e “esquecer como”; e se aceitarmos a premissa de que o critério duradouro que classifica bens como patrimônios culturais é a memória, temos que:

- 1) os patrimônios são classificados conforme o *interesse* de rememorá-los e a sua *capacidade* de armazenamento e de rememoração. O que se insinua aqui é uma interação entre sujeito e coisa, entre agentes patrimoniais e bens patrimoniais. Nesse sentido, deve-se atentar à “*affordance*” do bem (CANDAU; FERREIRA, 2015) – ou, ainda, ao “vestígio do real” que caracteriza não apenas os estudos em memória, mas os da História da Arte⁷ –, mas sem perder de vista a *intencionalidade* dos agentes;
- 2) quando esquecidos, perdidos, desaparecidos, destruídos ou arruinados, os bens que deveriam estar protegidos deixam de “portar” sentidos (esquecer o quê) e usos (esquecer como) – e isso justamente porque as noções de “portabilidade” e “referencialidade” não lhes são intrínsecas, mas extrínsecas. Só há “*affordance*” onde há sujeitos para interagir com a sua materialidade;
- 3) menos que portar, os patrimônios agenciam interesses, sentidos e usos pré-representacionais e representacionais na justa medida de suas relações com grupos de interesse;
- 4) os patrimônios reprimem e liberam memórias traumáticas, sustentando comemorações e esquecimentos coletivos, mas as coisas *per se* não o fazem. Dito de outra maneira: é porque

⁷ Por vestígio se entende a “cunhagem material que, embora não seja concebido como signo, pode ser lido posteriormente como tal [*sic*]” (ASSMANN, 2011, p. 227). No campo da História da Arte, a noção de vestígio apresenta-se como “memória da matéria orgânica” em Karl Spamer e expressa-se por meio do conceito de “engrama”, de Richard Semon e Aby Warburg (ASSMANN, 2011). Sob esse ponto de vista, eu diria que vestígio e engrama antecipam a *affordance* de Candau e Ferreira (2015).

uma determinada coisa é eleita (categorizada) patrimônio que ela passa a agir em nome do grupo que a elegeu. Parafraseando Pierre Boudieu (2002), os patrimônios são o substituto de um grupo que existe somente por essa eleição; são a personificação de uma ficção social, que retira os agentes do estado de indivíduos isolados e os constitui como grupo.

O que os patrimônios culturais não parecem promover é o duplo esquecimento. Não é possível dispor de bens categorizados como patrimônio cultural ao mesmo tempo em que se esquecem – ou se desconhecem – os interesses que os classificaram como patrimoniais ou os sentidos e usos que portam. Essa afirmação pode parecer banal, mas ela remete à projeção das funções psíquicas que destaquei anteriormente. Se um coletivo humano fosse capaz de lembrar para além dos seres humanos que o compõem, então os bens patrimoniais poderiam portar intrinsecamente suas significações. Ou, dito de outra maneira: não há interesse, sentido ou uso de um bem patrimonial que não seja intencionalmente atribuído por um ser humano a esse bem.

As coisas têm vida social, como nos ensina Arjun Appadurai (2008), mas elas não têm vida *intencional* no sentido fenomenológico do termo. Os bens patrimoniais agem sobre nós – eles têm agência, como diz Alfred Gell (1998) –, mas nunca o fazem unilateralmente, sem que sejamos afetados representacionalmente ou pré-representacionalmente por eles; ou, seguindo a trilha de Tim Ingold (2012), podemos dizer que todos os componentes do campo patrimonial são “coisas”, sejam eles humanos ou não humanos, no sentido de uma “malha de linhas entrelaçadas” (INGOLD, 2012, p. 27), mas a distinção entre humanos e não humanos segue valendo enquanto optarmos por pensar o patrimônio no quadro dóxico que enunciei aqui. Repetindo o que escrevi na introdução: pregar a abolição de fronteiras entre “pessoas” e “coisas” ou entre “natureza” e “cultura” não garante a simetria entre a capacidade de ação dos patrimônios culturais e a de grupos humanos que neles se referenciam. Nada de “fantasias fusionais” aqui (CASTRO, 2015).

Assim, é necessário concluir que os bens patrimoniais não são capazes de armazenamento ou rememoração passiva. É um erro atribuir memória a um objeto. Os objetos, sejam eles patrimoniais ou não, são metonimicamente relacionados à memória – e, no limite, funcionam como metáforas de nossa capacidade psíquica de lembrar. Como qualquer “coisa”, os patrimônios culturais não dispõem de significação intrínseca. O que *podem* fazer é operar relações de contiguidade, material ou conceitual, com determinado conteúdo memorial; não portam sentido, interesse ou uso algum – ainda que, no caso de monumentos intencionais, tenham sido cunhados para fazê-lo –, mas *podem* servir de gatilho para recordações passivas e ativas, intencionais e não intencionais, voluntárias e involuntárias.

O nosso mundo é povoado de fetiches. Mas a vida *intencional* dos fetiches, quando há, depende de nós, humanos. Invariavelmente.

CONCLUINDO

Para finalizar este texto, retomo as proposições de Jô Gondar sobre memória e esquecimento, memória e identidade e memória e representação no campo do patrimônio cultural. Como defendi neste artigo, não se deve crer na capacidade dos objetos de portar significados: as relações de significação que se estabelecem entre humanos e não humanos são especulares. Isto é, as coisas são patrimônio porque participam de redes de relações compostas por seres humanos. Não são memoriais ou significativas em si. Pensando por meio de pesquisas como as de Maria Letícia Ferreira (2008) sobre o Museu do Imigrante, em São Lourenço do Sul (RS), eu diria que a relação memória-esquecimento é chave para a documentação e a reflexão crítica sobre as batalhas em torno da memória e de representações museais. A autora destaca como a celebração da memória da imigração pomerana em

detrimento da lusitana, no caso do Museu do Imigrante, silencia a figura de João Guimarães, sócio português do herói pomerano, Jacob Rheingantz (FERREIRA, 2008). Ora, esse silêncio ainda é perceptível porque há agentes como Maria Leticia que o denunciam. Na medida em que esses agentes deixam de operar, o museu poderá perecer, transmutar-se ou afirmar-se como um túmulo sem epígrafe para a memória de João Guimarães.

No que se refere à confusão entre memória e identidade, essa temática é fundamental quando se trata de patrimônio cultural, pois se crê habitualmente que a patrimonialização é capaz de gerar e consolidar identidades. Mas o que são identidades, senão a persistência do mesmo estado no tempo? Cada instituição memorial por meio do patrimônio pode contribuir para tal persistência, mas, sabemos, o poder público não opera magicamente a transubstanciação da memória em identidade. Há outros elementos em jogo, que se reportam à política no seu sentido mais amplo: a constituição de um horizonte de viver comum. Por mais que se deseje, insisto, a materialização da memória por meio de patrimônios culturais não porta valores, quanto menos identidades coletivas. No limite, os patrimônios epitomizam identidades (HANDLER, 1985) – e isso se, e somente se, essa sumarização fizer sentido para os grupos interessados.

Por fim, a dimensão não representacional da memória precisa ser mais bem considerada nos campos do patrimônio e da memória social. Por motivos históricos, a memória social tende a ser pensada em termos de representações – a filosofia francesa é um expoente desse ponto de vista. Como apresentei com base em minha leitura de E. Casey, a dimensão não representacional é fundamental tanto para a retenção quanto para a reprodução da memória. É ela, sobretudo, que permite escapar de uma redução mentalista dos processos mnêmicos. Por exemplo: o leitor ou a leitora certamente intui o papel da *empatia* ou da *identificação afetiva* na valorização dos patrimônios culturais. Um dos motes do campo patrimonial é “se as pessoas amarem seus patrimônios, eles não perecerão”. Ora, essa identificação afetiva é de natureza pré-representacional, como nos ensinam autores como Edmund Husserl (no campo da fenomenologia) e Theodor Adorno e Max Horkheimer (no âmbito da teoria crítica frankfurtiana). Assim, quando se trata de buscar compreender o porquê de tal patrimônio ser amado enquanto outro é arruinado ou destruído, a boa questão não é tanto o que ele representa para um determinado grupo, mas como esse grupo adere afetivamente a ele.

REFERÊNCIAS

APPADURAI, A. **A vida social das coisas**. Niterói: Editora da UFF, 2008.

ASSMANN, A. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas: Unicamp, 2011.

BOURDIEU, P. **Langage et pouvoir symbolique**. Paris: Seuil, 2002.

_____. **Les structures sociales de l'économie**. Paris: Seuil, 2000.

CANAU, J.; FERREIRA, M. L. M. Mémoire et patrimoine: des récits et des affordances du patrimoine. **Educar em Revista**, n. 58, p. 21-36, 11 out. 2015.

CARVALHO, A. P. C. O memorial dos lanceiros negros: disputas simbólicas, configurações de identidades e relações interétnicas no sul do Brasil. **Sociedade e Cultura**, v. 8, n. 2, p. 143-152, jul.-dez. 2005.

CASEY, E. S. **Remembering**. 2. ed. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

CASTRO, E. V. de. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

CHARTIER, R. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991.

CHUVA, M. Fundando a nação: a representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado. **Topoi**, v. 4, n. 7, p. 313-333, 2003.

_____. História e patrimônio. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 34, 2012, p. 147-165.

DUARTE, L. F. D. A pulsão romântica e as Ciências Humanas no Ocidente. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 19, n. 55, p. 5-18, 2004.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. da. A memória como espaço fantástico. **Iluminuras**, v. 1, n. 1, 2000.

FERREIRA, M. L. M. Batalhas no campo da memória e dos museus: disputas sobre o sentido do passado, lutas pelo reconhecimento. In: CHAGAS, M. de S.; BEZERRA, R. Z.; BENCHETRIT, S. F. **A democratização da memória: a função social dos museus ibero-americanos**. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2008. p. 53-70.

FONSECA, M. C. L. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. In: **INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio**. Rio de Janeiro: IPHAN/MINC/DID, 2000. p. 19-33.

GEARY, P. J. **O mito das nações**. A invenção do nacionalismo. São Paulo: Conrad, 2005.

GELL, A. **Art and agency: an anthropological theory**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

GONDAR, J. Cinco proposições sobre memória social. In: DOBEDEI, V.; FARIAS, F. R. de; GONDAR, J. (Orgs.). **Revista Morpheus – Por que memória social?**, v. 9, n. 15, p. 19-40, 2016. Edição especial.

GRAEBIN, C. M. G.; GRAEFF, L. Caminhos das políticas públicas para patrimônio cultural no Brasil. In: GRAEBIN, C. M. G.; SANTOS, N. M. W. (Eds.). **Patrimônio cultural e políticas públicas**. Canoas: Unilasalle, 2014. p. 63-90.

GRAEFF, L. A respeito da materialidade do patrimônio imaterial. **Horizontes Antropológicos**, v. 17, n. 36, p. 171-195, 2011.

_____. **O “mundo da velhice” e a cultura asilar**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

_____. Tempo e memória: o que não está em jogo no campo do patrimônio cultural. **Revista Memória em Rede**, v. 7, n. 12, 2015.

HANDLER, R. On having a culture: nationalism and the preservation of Quebec's patrimoine. In: STOCKING JR., G. W. (Ed.). **Objects and others**. Essays on museums and material culture. Londres: The University of Wisconsin Press, 1985. p. 192-214.

HOBBSAWM, E. **Nações e nacionalismo desde 1780**: programa, mito e realidade. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 24-44, jan.-jun., 2012.

SALAINI, C. J. **“Nossos heróis não morreram”**: um estudo antropológico sobre formas de “ser negro” e de “ser gaúcho” no estado do Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

_____; GRAEFF, L. A respeito da materialidade do patrimônio imaterial: o caso do INRC Porongos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 17, n. 36, p. 171-195, jul.-dez. 2011.